

СКАНДИНАВЫ - ВАРЯГИ - РУСЬ Историко-филологические очерки

ОТ АВТОРА

Автор хотел бы принести свою благодарность всем, с кем ему приходилось советоваться, спорить и обсуждать различные главы этой книги: Б. А. Успенскому, О. А. Смирницкой, А. В. Циммерлингу, Е. А. Мельниковой, Г. В. Глазыриной, А. А. Гиппиусу, Т. Н. Джаксон, А. Ф. Журавлеву, В. Н. Топорову, А. В. Бусыгину, В. В. Рыбакову, В. А. Успенскому. Особая признательность за помощь в работе – А. Ф. Литвиной.

На заключительном этапе подготовки этой книги очень полезной оказалась одномесячная стипендия Шведского Института (Svenska Institutet), которая дала возможность работать в библиотеках, университете и научных институтах г. Уппсала (Швеция). С особой благодарностью автор вспоминает помощь и поддержку профессора Сванте Страндберга (Seminariet för nordisk namnforskning, SOFI, Uppsala Universitet) и Яйра Шапира (Institutionen för nordiska språk, Uppsala Universitet).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Скандинаво-русские контакты X-XII вв. едва ли можно назвать малоисследованной темой. Вне всякого сомнения, эти контакты в немалой степени сформировали облик Восточной и Северной Европы в рассматриваемую эпоху. При этом, как кажется, одинаково трудно представить себе Русь без скандинавского присутствия и определить, в чем именно это присутствие на Русь повлияло.

Нет нужды лишний раз напоминать о том, что норманнский вопрос – это один из самых животрепещущих вопросов русского историописания. Какова роль варягов в создании русской государственности? Что они сделали для русской культуры? Насколько тесна была связь пришлых скандинавских правителей с местным, автохтонным населением? Все эти темы вызывают неутихающие споры по крайней мере последние 250 лет. Проблемы, связанные со скандинавским влиянием на Русь, становятся особенно актуальными в послепетровский период, поскольку именно в это время, как известно, усваиваются западные концепции национального самосознания. Именно в это время – в общем контексте восприятия западной культуры – приобретает особенную значимость идея национального достоинства, национального престижа.

Таким образом, сам факт вхождения России в западноевропейскую культуру играл положительную и отрицательную роль в интересующем нас аспекте. С одной стороны, он способствовал кристаллизации данной проблемы, сделав ее потенциальным объектом научного исследования. С другой же стороны, он несомненно препятствовал ее научному освещению, поскольку любое решение этой проблемы оказывалось тесно связанным с вненаучными построениями идеологического характера. Иными словами, едва попав в центр внимания исследователей, «норманнский вопрос», по существу, сразу же оказалась во вненаучном контексте.

В последние годы ситуация, казалось бы, кардинально изменилась. Исчезло явное деление исследователей на норманистов и антинорманистов. Своего рода научный этикет или негласный «академический такт», как правило, не позволяет ученому напрямую и буквально декларировать свою принадлежность к тому или иному лагерю. Как кажется, в историографии прошло время «грубых мазков», а настала эпоха полутонов, плавных переходов и тщательной отделки деталей. Однако любое научное исследование, так или иначе касающееся русско-варяжских контактов, как правило, выражает определенную тенденцию, дающую возможность безошибочно уловить – к норманистам или антинорманистам тяготеет его автор. Идет обмен сокрушительными фактами и взаимоисключающими интерпретациями, своего рода

стремительный поединок, ход которого заметен лишь посвященному глазу.

Что же было сделано в науке за последние 250 лет по норманскому вопросу? Конечно, мы не будем и пытаться охватить целое русло научных исследований, сформировавшееся вокруг русско-варяжской проблематики за эти годы. Мы бы остановились лишь на некотором практическом «сухом остатке», с которым исследователю приходится работать сейчас.

Здесь есть некоторая иллюзия исчерпанности письменных исторических свидетельств – исчерпанности особенно ощутимой на фоне все прибывающих археологических данных, свидетельств материальной культуры. На сегодняшний день мы располагаем, как кажется, достаточно полными сводами единичных данных, целыми кодексами цитат и отрывков, где каждое (прямое или косвенное) упоминание о Руси и варягах само находит себе нужное место, заранее определенное составителем. Конечно, трудно утверждать, что не осталось ни одного обособленного свидетельства, не вошедшего в эти своды. Их поиск явно будет продолжаться, но, по-видимому, особенно обильного урожая ожидать здесь не приходится.

Парадоксальным образом, вопреки несомненному количественному росту исторического знания, занимаясь варяжско-русской проблематикой, мы находимся в некоторой «точке замерзания» в том, что касается понимания и осмысления общей картины этих отношений.

Быть может, такое положение вещей связано с тем, что хотя норманнский вопрос постоянно был интересен всем (от ученых до политических деятелей), в последнее время он стал исключительной прерогативой историка. Историки же, обращаясь к этой теме, как бы напрочь забывают об опыте реконструкции представлений, накопленном исторической наукой в XX в. Они рассматривают фрагменты, извлеченные из источников как голые исторические факты, соответствующие или не соответствующие их собственным представлениям об истинной исторической действительности. Как правило, историка заботит, «соврал» ли автор источника или «сказал правду», он спорит с ним как с коллегой, подозреваемым в недобросовестности и гораздо меньше заинтересован в том, чем собственно правда хрониста XIII в. отличается от правды историка XX в.

Возможно здесь пригодился бы подход филологов, у которых при исследовании раннего скандинавско-русского материала поневоле выработался навык работы в условиях крайнего дефицита данных. Хорошо известно, что при всем внимании исследователей к скандинаво-русским заимствованиям, список этих заимствований сравнительно невелик. Можно упомянуть и достаточно дистанцированное отношение средневековых скандинавских авторов к русской проблематике, а русских книжников – к скандинавской. Порой, таким образом, филологу оказывается трудно уловить взаимодействие двух языковых культур и на уровне текста и на уровне слова.

При дефиците лингвистических данных естественным образом возрастает роль интерпретации, основывающейся на реконструкции, и вырабатывается достаточно изощренная система критериев, позволяющая оценить корректность, правдоподобность интерпретации. С другой стороны, имея дело с письменным источником как с единственной реальностью, филолог вынужден постоянно помнить о том, что, хотя историческая действительность и существует и те или иные факты и события некогда имели место, никакого непосредственного доступа к ним нет и быть не может. Он, так или иначе, работает исключительно с представлениями скальда, составителя саги, летописца, анналиста, хронографа или, наконец, с общепринятым в определенную эпоху представлением о фактах и событиях. По интересующей же нас проблеме мы имеем, как уже говорилось, лишь набор фактов, которые переключаются и сортируются всякий раз заново. Между тем реконструкция образа Руси в глазах древних скандинавов могла бы служить, на наш взгляд, интересным опытом комментария к норманскому вопросу.

В нашем исследовании мы стремились двигаться от текста к представлениям его автора и аудитории, а от этих представлений – к историческим событиям. Более всего интересующая нас эпоха особенно тесных скандинаво-русских контактов (X-XII в.) отчасти совпадает с эпохой христианизации этих стран. Подобное совпадение, разумеется, не могло не наложить существенный отпечаток на характер этих контактов. Культ рода, традиционный уклад жизни

практически одновременно столкнулся у этих народов с новыми христианскими ценностями. Многие культурные процессы, таким образом, протекали на Руси и в Скандинавии синхронно. При столкновении старой и новой культурной традиции оказывались затронуты, с одной стороны, самые бытовые, обиходные аспекты жизни, а, с другой стороны, – наиболее сущностные и экзистенциальные.

Связь живущих с умершими, потомков с предками, выбор имени для новорожденного, соотношение телесного и духовного начал и отношение к останкам умерших – все это не просто претерпевало определенные изменения с принятием христианства – происходило весьма сложное взаимодействие местных обычаев и тех разнообразных подходов, которые к этому времени сформировались внутри самого христианства. Кроме того, одновременно проходя этот едва ли не самый значимый этап исторического развития, скандинавы и русские несомненно каким-то образом влияли друг на друга. Династические союзы и повседневные контакты, культ общих святых играли заметную роль в этом взаимодействии.

Непосредственно от эпохи двоеверия на Руси и в Скандинавии сохранился довольно ограниченный круг текстов, однако в том, что касается, например, личных имен варягов и русских, мы располагаем довольно обширным материалом, дающим основание для некоторых последовательных реконструкций контактов. Личные имена X-XI вв. сохраняются с достаточно высокой степенью достоверности как в источниках того времени, так и в более поздних текстах. В нашем распоряжении оказываются, таким образом, несколько срезов сложной системы заимствований имен у варягов и русских, системы, в которой, быть может, лучше и нагляднее всего отражаются международные связи того времени.

Сходными путями происходит и становление в этих странах понятия святости и культа святых. Так, особенности почитания нетленных мощей, объединяющие по всей видимости русских и скандинавов, нуждаются в постепенном выявлении – культ нетленности принадлежит к числу культурных феноменов, воспринимаемых их носителями как нечто самоочевидное, не нуждающееся в обосновании и комментарии. Трудности такого рода возникают постоянно при анализе варяжско-русских контактов, потому что мы, как правило, имеем дело с материалом, предельно ассимилированным в культурной традиции. Это означает, что отдельные элементы или целостные модели, которые свидетельствуют о культурных и языковых контактах, настолько глубоко вошли со временем в языковой обиход, что уже не осознаются как чужеродное явление. Именно поэтому столь немногочисленными могут показаться, на первый взгляд, результаты взаимодействия этих народов.

Как уже говорилось, письменные памятники, в которых содержатся сведения об интересующей нас эпохе, отчасти принадлежат ей непосредственно, а отчасти были созданы позже. Поэтому, пытаясь реконструировать, например, отношение скандинавов к нетленным мощам или их восприятие Руси как пространственного объекта, мы нередко должны прибегать к своего рода «двухфокусной» настройке исследовательского взгляда. Нам необходима интерпретация текста, записанного в XIII в. и повествующего об обретении мощей св. Олава, чтобы разглядеть за ней отношение к этому событию его современников в XI в.

При этом культурные явления, ставшие объектом нашего исследования (такие, как выбор имени или культ святых останков), будучи предельно универсальными для средневекового мира вообще, оставляют простор для самых разнообразных вариаций в каждой отдельно взятой традиции. Едва ли возможно говорить о целостной картине мира у варягов и русских. И дело здесь не только в недостатке имеющихся у нас данных, но и в том, что их представления сами по себе вряд ли складывались в последовательную и законченную картину. Однако то, что мы можем извлечь из письменных источников относительно столь важных элементов этой картины, как восприятие пространства и его границ, участь телесной оболочки в загробной жизни, практика погребения и процедура наречения именем, позволяют выявить многое в бытовании этих культур и в их взаимодействии. Жанр очерков, как нам кажется, предоставляет возможность выбрать наиболее адекватный угол зрения для исследования каждого из этих весьма разнородных явлений.

Мы надеемся, что внутренние связи между очерками и экскурсами вытекают из самого исследовательского материала, а не являются привнесенным извне конструктом. Тема

контактов, на наш взгляд, позволяет в полной мере ощутить, с одной стороны, специфику изучаемой национальной традиции и, с другой стороны, – единство, проницаемость, связанность средневекового мира Европы.

I.

Первая часть нашей работы посвящена бытованию имен собственных на Руси и в Скандинавии. В эпоху двоеверия связи между людьми, связи между народами во многом определялись родовыми связями и уподоблялись им. Понятие рода, разумеется, не ограничивалось понятием биологического родства – нередко над ним превалировали легендарные, политические, династические составляющие. Квинтэссенцией же родовых связей, истории рода зачастую служило имя. Не обращаясь к сакральной природе имени, мы стремились показать, как право на землю, право на власть, право на титул запечатлелось в именах. Миграция имен, их усвоение и исчезновение демонстрируют, как внутрисемейные связи перерастают в межкультурные, формируют подвижную, постоянно меняющуюся «общность» славян и скандинавов.

Личное имя едва ли не один из самых устойчивых и укорененных элементов любой человеческой общности. Отчества, например, являют собой настолько привычный атрибут русской культурной традиции, что не возникает и вопроса – откуда они появились у нас. Отдельные варяжские имена успели не только укорениться в русском языковом обиходе, но и раствориться, почти исчезнуть в нем. Первое же появление знаменитых и прославленных на Руси имен зачастую оказывается труднообъяснимым и, на первый взгляд, немотивированным. Говоря об истории имен, мы нередко будем касаться в этом разделе явлений, лежащих на поверхности, и именно поэтому – скрытых от исследовательского взгляда. Иными словами, имена заставляют нас предпринять сложное расследование на основании улик, оставленных у всех на виду.

ДИНАСТИЧЕСКОЕ ИМЯ: РОДОВЫЕ ТРАДИЦИИ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ СВЯЗИ

В предлагаемом очерке мы рассмотрим династические имена русских и скандинавов в X – XII вв. Наше исследование имеет перед собой двоякую цель: с одной стороны, мы собираемся продемонстрировать общность некоторых принципов имянаречения русских и скандинавских правителей, с другой же стороны, показать, каким образом в именах отражаются русско-варяжские династические связи.

Скандинавско-русские контакты в области имен замечательны своей «многоступенчатостью». Значительное количество варяжских имен проникает на Русь еще в дописьменную эпоху, не позднее X в. Некоторая часть этих имен усваивается и к моменту крещения Руси, по-видимому, уже воспринимается как собственные, родовые имена. Варяжскими по происхождению именами называют не только князей, однако часть этих имен ассоциируется именно с княжеским антропонимиком. Позднее, в XI – XII вв., когда в Скандинавии и на Руси уже существовали христианские государства, благодаря династическим бракам на Русь попадают новые скандинавские имена, а в Скандинавию – славянские. Именослов правящих династий становится, тем самым, своеобразным зеркалом международных контактов.

При этом важно учитывать, что традиция имянаречения в правящих династиях как на Руси, так и в Скандинавии, была чрезвычайно консервативна в том, что касалось выбора имени для потенциальных наследников власти^[1]. Те мальчики, которые готовились к роли правителя у себя на родине, получали традиционные, родовые имена. Для стоящих на пороге христианизации или недавно принявших христианство славян и скандинавов родовое имя было, по-видимому, одинаково значимо. В Скандинавии эти исконные имена, унаследованные из языческой эпохи не утрачиваются даже с принятием христианства и по-прежнему составляют основу антропонимикона. Выбор имени для полноправных наследников власти подчинялся определенным правилам – имя почти всегда давалось в честь умершего предка по мужской линии, связывало наследника с историей рода и передавало эту связь в будущее.

Передавая имена основным членам рода строго по мужской линии, династия сохраняла тем самым свою цельность и единство. Будущий наследник, благодаря династическим бракам, мог

быть связан узами кровного родства со множеством правящих домов Европы, но по своему имени и положению он сохранял культурно-политическую и в определенном смысле этническую идентичность, тождество с родом своих предков. Набор мужских имен в каждой династии был, таким образом, довольно ограничен и повторялся из поколения в поколение. Любые изменения в этой сфере символизировали существенные изменения в жизни средневековой династии. Достаточно вспомнить, как долго после христианизации в правящих родах Руси и Скандинавии сохранялись традиционные родовые имена.

Необходимо отметить, что инновации в династический антропонимикон могли проникать двумя принципиально отличными способами. До сих пор речь шла о принципах именования главных наследников рода, будущих правителей – здесь изменения были крайне редки, но могли произойти весьма бурно, на протяжении жизни одного-двух поколений, когда менялся самый облик династии в целом. С другой стороны, антропонимикон правящих домов не ограничивался именами полноправных наследников. Имянаречение его второстепенных членов, дочерей, побочных сыновей, потомков по женской линии, предполагало большую проницаемость для внешних влияний. Можно сказать, что имена этих членов рода выполняли своего рода «дипломатические», посреднические функции. Обеспечивая и подтверждая новоприобретенное родство, откликаясь на требования церкви, имена второстепенных членов рода постепенно расширяли рамки династического именослова. В династический обиход исподволь вводились новые имена, создающие потенциальный ресурс для наречения главных наследников.

При выборе имени для каждого ребенка королевской крови определенным образом «припоминался» весь именослов династии, вся система родственных связей и отношений. Имя должно было определить место ребенка в роду, его судьбу, его отношение к власти. При этом старшие родичи, стремясь установить определенный порядок наследования власти, несомненно отдавали себе отчет в том, что любой отпрыск королевской крови может при тех или иных обстоятельствах претендовать на престол. Иными словами, планируя некое идеальное развитие событий, выбирающий имя для ребенка не мог не учитывать роли потомков по женской линии, незаконнорожденных детей, младших сыновей, племянников как возможных претендентов на власть. Поэтому значимым было каждое имя, каждое имя носило, в некотором смысле, системный характер. В каждом акте имянаречения отражалась сложная работа, призванная найти точку равновесия между различными внутриродовыми и внешнеполитическими силами.

В конце X – XII в. с размыканием границ родового мира и без того разветвленная система выбора имен постепенно приобретает целый ряд новых измерений. Как уже говорилось, возникает необходимость согласовывать требования родовой традиции с требованиями универсального христианского именослова, с возникновением новых политических отношений, которые зачастую оказываются не менее важными, чем собственно родовые. По мере надобности срочно создавались дополнительные механизмы имянаречения, а некоторые прежние, архаические правила отступали на второй план.

На Руси, в Дании, Швеции и Норвегии – странах поздней христианизации – принципы выбора имен в правящих династиях были во многом чрезвычайно сходны, причем Дания в этом отношении оказывается ближе к Руси, чем, например, Норвегия. И на Руси, и в Дании распространенным явлением становится многоименность – ситуация, когда у одного и того же лица параллельно существует несколько имен, причем дело далеко не всегда ограничивается сосуществованием христианского и мирского имени[2]. При этом между всеми названными странами существовал тесный и постоянный обмен именами, а отчасти и самими принципами имянаречения. Общность этих принципов объясняется, таким образом, как определенным типологическим сходством скандинавской и русской культурных традиций, так и общностью истории правящих родов, воплотившихся в конкретных исторических сюжетах.

Мы попытаемся выявить ряд таких сюжетов и проследить, на каких основаниях происходит обмен именами, как с помощью имен формируется «обратная связь» при династических браках, как происходит постепенное расширение антропонимикона и скачкообразное его изменение. В частности, мы попытаемся продемонстрировать, как в именослове отражается превращение варяжского рода в род русских князей, и сколь различной может быть роль

одного и того же имени в разных династических ситуациях.

В высшей степени показательны для славяно-варяжских контактов рассматриваемой эпохи судьба мужского и женского вариантов славянского имени Святослав / Святослава. В англосаксонском памятнике (*Liber Vitae of New Minster, Winchester*) среди ближайшей родни датского и английского конунга Кнута Свейнссона Могучего (ум. в 1035 г.) упоминается его сестра, чье имя приведено в латинизированной форме: *Santslaue soror CNVTI Regis nostri* [LV, 58]. Не вызывает сомнений, что за этой формой *Santslaue* стоит славянское имя, представленное, например, в польском как *Zwi.tosBawa* (ср., например: [SSNO, V, 404-405; HP, I, кн. IV, 398 sub anno 1089; Miklosich 1927, 95, 173]).

Вообще говоря, известно не так много носителей этого имени среди славян в X – XI вв. О его происхождении и этапах бытования на славянской почве строилось немало предположений, но все они относились скорее к мужскому варианту этого имени. Большая часть их связана с русским князем Святославом сыном Игоря, жившим на несколько десятилетий раньше, чем датская Святослава.

В совпадении имен этих персонажей причудливым образом отражается сходство их происхождения, но тем контрастнее проявляются различия их династических судеб. Одно и то же имя, по-видимому, призвано было выполнить совершенно различные функции в ситуации наречения девочки, родившейся в семье датского конунга, и мальчика, которому суждено было жить и княжить на Руси. Тем не менее, мотивы имянаречения сына Игоря и Ольги, как кажется, могут быть поняты яснее на фоне имянаречения «датчанки» Святославы.

Мы знаем о довольно многочисленных родственных связях датской династии со славянскими правителями в X – XI вв. О Святославе сказано только, что она приходилась сестрой будущему конунгу Англии и Дании, знаменитому Кнуту Свейнссону (Могучему)[3]. Известно при этом, что у отца Кнута – Свейна Харальдссона (Вилобородого) – была жена славянского происхождения. В различных источниках о ней содержатся несколько противоречивые сведения, хотя ее принадлежность к польскому королевскому роду не вызывает сомнений.

По версии Титмара Мерзербургского (ум. в 1018 г.) женой Свейна и матерью его сыновей, Кнута и Харальда, была дочь Мешко I и, соответственно, сестра Болеслава (Храброго) [Thietm., кн. VIII, гл. 39, 396]. Из сочинения Адама Бременского и из более поздних исландских саг следует, что Свейн Вилобородый был женат на вдове шведского короля Эйрика Победоносного. При этом в одной из схолий к Адаму Бременскому упоминается, что жена Эйрика Победоносного была родом из Польши и приходилась королю Болеславу «то ли сестрой, то ли дочерью» [Adam, 95 Schol. (24) 25][4]. Таким образом, мы можем заключить во всяком случае, что датский конунг Свейн Вилобородый был женат на польской принцессе, и именно она была матерью его сына Кнута Могучего.

В исландских сагах жена Эйрика и Свейна фигурирует под именем Сигрид Гордой (*Sigríðr en Styrrbra*) (о возможном происхождении ее прозвища, *Сторрада* (Гордая), из славянского имени **Czcirada* см.: [Ахндрс 1937, 44-61]). В этих источниках Сигрид Гордая считается шведкой (дочерью Скёглар-Тости), а о том, что она была матерью Кнута Великого, здесь не упоминается[5]. При этом в значительном количестве работ по истории Дании Сигрид Сторрада рассматривается как персонаж скорее легендарный, нежели исторический (ср.: [Weibull 1911, 106-110])[6].

Показательно, что саги приписывают Свейну Вилобородому еще одну жену – Гуннхильд, и именно она называется в сагах матерью Кнута Великого[7]. Гуннхильд в исландской саговой традиции называется дочерью Бурислава (Болеслава?) Вендского. В пользу того, что мать Кнута в действительности звали Гуннхильд, говорит, на наш взгляд, следующее обстоятельство: именем Гуннхильд Кнут Могучий называет одну из своих дочерей (впоследствии отдана замуж за императора Генриха III). Кроме того, тоже самое имя носила племянница Кнута, дочь одной из его сестер (Святославы?) и вендского князя. Ряд исследователей (и прежде всего датский историк Ю. Стенstrup) отождествляет саговую Гуннхильд, мать Кнута, с польской принцессой, дочерью Мешко I (см. подробнее: [Steenstrup 1900, 64]). Иной точки зрения придерживался Л. Кочи, который считал Гуннхильд (дочь

Бурислава Вендского, а не Польского) первой женой Свейна Вилобородого. По мнению польского историка, лишь после смерти этой Гуннхильд (ок. 994 г.) конунг Свейн взял в жены польскую принцессу из рода Пястов, вдову шведского короля Эйрика Победоносного [Koczy 1934, 55f., 238] (ср. также: [Koczy 1932, 22, 24-32, 36-38])[8].

Таким образом, несмотря на все противоречия и расхождения, источники самого разного типа единодушно отмечают славянское происхождение матери Кнута Великого. Естественно предположить, что та же славянка (по-видимому, полька) была и матерью сестры Кнута со славянским именем Святослава.

Имя Святослава можно рассматривать как женское родовое имя для польской династии Пястов той эпохи (ср.: [Hertel 1980, 139-140]). Так, в частности, звали дочь польского князя Казимира Восстановителя, правившего с 1038 по 1058 гг[9]. Вероятнее всего, сестра Кнута получила имя, акцентирующее связь с родом матери – так сказать, родовое имя по женской линии.

Замечательно, что эти славянские родовые связи были значимы и для самого Кнута Могучего. По свидетельству одного из источников (Encomium Emth), после смерти отца Кнут и его брат ездили в Склавонию, где скрывалась их мать [GC, 398].

Более того, эти славянские связи отразились и в именовании Кнута, но гораздо более косвенно, чем в имени его сестры. При рождении он получил исконное скандинавское имя Кнут, ставшее со временем одним из излюбленных имен датской королевской династии. Под этим именем он правил Данией, Англией и Норвегией. Однако родовое имя Кнут было «мирским» именем этого правителя – хорошо известно, что датские конунги, как и русские князья, например, при крещении получали второе имя. Таким «крестильным» именем Кнута, по свидетельству Адама Бременского, было имя Ламберт [Adam, 112 Schol. 37 (38)][10]. Вероятнее всего Кнут был наречен в крещении Ламбертом потому, что такое же имя носили его близкий родственники с материнской стороны, польский король Мешко II Ламберт (1025 – 1037 г.), сын Болеслава Храброго, и, возможно, один из сыновей Мешко I, умерший в 992 г. (см.: [Balzer 1895, 50, 65 коммент. к табл. №№ I. 12 и II. 6, ср. 52, 53, 54; Hertel 1980, 103-104]).

Итак, Кнут Могучий и его сестра Святослава, по-видимому, были славянами по-крайней мере наполовину. Принадлежность по женской линии к знатному славянскому роду напрямую отразилось в имени Святославы, но скорее всего это произошло именно потому, что в датском правящем роду ее место было весьма скромным – не случайно до нас дошло лишь одно, весьма краткое упоминание о ней. В датской династии ее имя больше не повторяется, а в самой Дании зафиксирована всего лишь одна Святослава (Swantoslaw) в начале XII в. [DGP, 1314]. С другой стороны, славянские родовые связи ее брата – одной из ключевых фигур датского Средневековья – оказались явно отодвинуты на второй план и в том, что касается его имени, и в том, что касается событий его жизни.

В некотором смысле имя задает родовую принадлежность и судьбу отпрыска правящей семьи в гораздо большей степени, чем биологическая принадлежность к тому или иному этносу. Нам ничего не известно о специфически прославянской ориентации Кнута Могучего, однако его, так сказать, личные, биографические контакты со славянскими родичами, возможно, не исчерпываются поездкой в Склавонию к матери.

Не исключено, что у Кнута и Святославы было славянское родство не только со стороны матери, хотя, по-видимому, этот факт не поддается строгой верификации. Дело в том, что женой их деда по отцу – Харальда Гормссона (Синезубого) – была славянка. Мы не знаем наверняка, приходилась ли она бабкой рассматриваемым персонажам датской истории, то есть была ли она матерью Свейна Харальдссона (Вилобородого). Достоверно известно, что она была дочерью некоего Мстивога, по-видимому, князя Мстивога[11], который был правителем славянского племени ободритов. Внук этого Мстивога – Готшалк – согласно Адаму Бременскому, мстя за гибель отца (Гшбигнева-Удона), истреблял саксов, был пойман, но вскорости отпущен, после чего бежал к королю Кнуту Могучему и долгое время жил вместе с ним в Англии [Adam, 126 Schol. 46 (47)][12]. По-видимому, то обстоятельство, что именно Кнут дает убежище вождю ободритов следует рассматривать как косвенное подтверждение того,

что Мстивой, отец Товы, был их общим предком. После смерти конунга Кнута Готшалк вернулся в Данию и получил в жены одну из дочерей датского конунга Свейна Эстридссона [Adam, 162], которую Саксон Грамматик называет Сюрита (Сигрид) [Saxo, кн. XI, гл. VII, 309, кн. XIII, гл. II, 343][13].

Таким образом, можно предположить, что по крови Кнут Могучий был гораздо больше славянином, чем скандинавом, что не мешало ему быть датским конунгом, органично вписывающимся в контекст эпохи викингов и лишь время от времени вмешивающегося во внутренние события славянского мира.

Сама Това, дочь Мстивоя, – хотя известно о ней очень немного – может служить ярким примером того, как женщина-славянка вовлекается в культурную традицию скандинавского рода. Мы знаем о ней лишь из надписи на поставленном ею же руническом камне, датированном второй половиной X в.: «Това дочь Мстивоя, жена Харальда Доброго сына Горма, велела сделать этот памятник по своей матери» **tufa· IEt· kaurua· kubl|mistiuis· tutir· uft· muour | sina· harats· hins· kuuo· kurms| kuna | sunaR** [DR 1941-1942, 94-95 № 55].

Итак, Това следует скандинавскому обычаю ставить памятный знак по умершему родственнику, причем она переносит этот обычай на членов своего собственного рода. Редкой особенностью ее камня является отсутствие имени поминаемого родича – на нем есть имя самой Товы, ее отца, мужа и даже ее свекра (Горма). Совершенно очевидно, что заказчица надписи осознает себя представителем именно этого скандинавского рода, она как бы экстраполирует обычаи своей новой родни на собственных предков. Характерно, что все имена, представленные в надписи, актуальны именно в скандинавской перспективе, значимы для датчан: Харальд и его отец Горм – датские конунги, а Мстивой, отец Товы, часто контактировал с датчанами и принадлежал к числу их потенциальных союзников. Имя ободритского князя, таким образом, не было пустым звуком для датского окружения его дочери. Не исключено, что нетривиальный факт отсутствия на поминальном камне имени матери Товы – того человека, по кому камень был поставлен – объясняется тем, что она носила славянское имя, которое ничего не сообщало датчанам.

Имя жены Харальда – Това – со всей определенностью является скандинавским. Мы ничего не знаем о том, была ли она переименована и было ли у нее второе имя славянского происхождения[14]. Случаи подобного переименования славянских жен скандинавских правителей известны лишь для гораздо более позднего времени и устроены обычно довольно сложно: так, одна из жен Вальдемара II (ум. в 1241 г.), *Драгомира, становится Маргаретой на датской почве, а ее изначальное славянское имя трансформируется в устойчивое прозвище Дагмэр (см.: подробнее: [Axnäs 1937, 6-13; Thoma 1985, 39]).

В случае с Товой для нас важно, что скандинавское имя у нее, несомненно, было, и именно его она заказала вырезать на руническом камне, поставленном по своей матери.

Итак, внучка (?) Товы Святослава получила славянское имя, по-видимому, потому, что, с одной стороны, связь с родом Пястов была достаточно престижна и значима для датских конунгов, а, с другой стороны, Святослава ни в коей мере не мыслилась в качестве основной наследницы датского престола. Ее братья получили имена Кнут и Харальд, подчеркивающие их связь с династией и с датской державой в целом, и лишь крестильное имя Кнута косвенным образом могло напоминать о связях с Польшей. Такой подход к выбору имени характерен для скандинавских правящих родов в целом.

Тем показательнее в этой связи славянское имя русского князя Святослава, чьи родители известны под своими скандинавскими именами (Ольга / Helga и Игорь / Ingvarr). Отец Игоря, как мы знаем, носил имя Рюрик (Hrцrek), а его воспитатель (?), от которого он непосредственно получил власть, также обладал скандинавским именем Олег (Helgi). Таким образом, принадлежность Святослава к варяжскому роду не вызывает сомнений. Если бы ближайшие планы этого рода были связаны со Скандинавией, то будущий наследник должен был бы получить скандинавское имя в честь предка по мужской линии. Однако род пришлых правителей демонстративно переориентируется на местные связи, важность же прежних

скандинавских связей заметно убывает.

Это изменение ориентации происходит в несколько этапов, счет здесь, по-видимому, идет на поколения. Так, в летописи подчеркивается, что Игорь был сыном Рюрика и тем самым акцентируется наследственный, традиционный характер его власти над Русью. Имена же предыдущего поколения, предков самого Рюрика, не обладавших здесь властными правами, в традиции не сохраняются и в летописи не фиксируются – род как бы на глазах утрачивает свою скандинавскую предысторию.

То обстоятельство, что сына Игоря – представителя третьего поколения варягов – нарекают славянским именем, определенно показывает, что отсчет истории рода начинается заново. Родовые перспективы окончательно связываются с новой родиной, хотя скандинавские связи не только не утрачиваются полностью, но время от времени могут обновляться посредством династических браков. Княжеский антропонимикон постепенно все более славянизируется, однако ряд варяжских имен (таких, как Игорь, Олег, Глеб, Рогволод) прочно входит в русский именослов, причем эти имена с каждым поколением все в большей степени воспринимаются как традиционные, родовые, а не инокультурные.

Начиная с эпохи сына Святослава, Владимира Святого, механизм имянаречения князей существенно усложняется. С одной стороны, с крещением Руси у князей появляются параллельные, крестильные имена. С другой стороны, род Рюриковичей, закрепившись на Руси, расширяет династические связи, что иногда приводит к появлению двойного родового, мирского именования. Иногда, по-видимому, в эту систему двойного именования вовлекаются новые скандинавские имена.

Так, один из сыновей Ярослава Мудрого известен в исландских источниках под скандинавским именем Хольти (Holti) Смелый. Разными исследователями он отождествлялся поочередно с Ильей, Святославом, Изяславом и Всеволодом (см. подробнее: [Braun 1924, 155; Рыдзевская 1940, 67; Shepard 1984-1985, 284 прим. № 10; Джаксон 1991, 159-163; Джаксон 1994, 157] с указанием литературы). Наиболее правдоподобным, как кажется, является отождествление Хольти с Всеволодом Ярославичем, которое подкрепляется данными «Саги об Олаве Трюгвасоне» монаха Одда (список S) [ОТOddr., 21]. Там Хольти назван не только сыном Ярослава Мудрого, но и отцом Владимира, а тот, в свою очередь, назван отцом Харальда. Как известно, Харальд было одним из имен Мстислава Владимировича (Великого). Таким образом, имя Хольти включается в генеалогическую цепочку: Ярослав – Всеволод (Хольти?) – Владимир – Мстислав (Харальд). Такому отождествлению, однако, противоречит тот факт, что имена Виссивальд и Хольти названы в одном ряду – перечне сыновей Ярослава Мудрого в «Круге Земном»: «Тогда Ингигерд вышла замуж за Ярослава. Их сыновьями были Вальдамар, Виссивальд, Хольти Смелый» (юб giftiskIngigerprJarizleifi konungi. Vbruoieira synirValdamarr, Vissivaldr, Holtiinn frjknir) [Нкр., II, гл. 93, 182; КЗ, 235]. Не вполне понятно, зачем один и тот же человек мог быть назван одновременно (и без всяких комментариев) двумя разными именами – собственно скандинавским (Хольти) и хорошо известным скандинавам именем Виссивальд.

Не исключено, что еще один из потомков Ярослава и Ингигерд был известен в Швеции под своим скандинавским именем. В одной из схолий к Адаму Бременскому рассказывается, что шведы пригласили занять королевский престол некоего Анундера (Анунда): Quo mox depulso accersitus est Anunder a Ruzzia, et ilio nihilominus amoto Sueones elegerunt quondam Haquinum. Iste accepit matrem Olaph iuvenis in matrimonio [Adam, 197 Schol. 84 (85)] “После гибели обоих Эриков в сражении к власти пришел сын Стенкеля Халзстейн. Вскоре он был изгнан, [а на его место] из Руси пригласили Анундера, однако затем, отстранив и этого, свеоны избрали некоего Хаквина. Он женился на матери Олафа-юноши” (перевод В. В. Рыбакова). В другой схолии к Адаму про этого Анунда говорится, что он был христианином, которого шведы изгнали за отказ приносить жертвы богам [Adam, 259 Schol. 140 (136)]. Об этом Анунде больше ничего не известно, и о его личности исследователями высказывалось несколько предположений (ср.: [Braun 1910, 108; Schьck 1914, 24-25; Beckman 1915, 5, 6; Bolin 1931, 170-171]).

Большинство историков склонны отождествлять Анунда с шведским конунгом Инги Стейнкельссоном (Старым) (см., например: [Schmeidler 1918, 313; Thoma 1985, 215]). Такое

отождествление представляется нам малоубедительным. Адам Бременский, как известно, окончил свой труд ок. 1070 г. и конунга Инги он вообще не упоминает. При этом Инги Старый – вполне историческое лицо. Время его правления приходилось на последние десятилетия XI в. и первые десятилетия XII в. (именно его дочь, Кристина, стала женой Мстислава Великого). Непонятно, по какой причине этот конунг и без того носивший династическое имя мог бы быть наделен в традиции еще одним – также династическим для шведов – именем Анунд. Кроме того, единственным биографическим совпадением в историях Анунда и Инги является тот факт, что они оба потеряли престол из-за своих христианских убеждений (см.: [Adam, 259 Schol. 140 (136); Herv., гл. 16, 70-71]). Однако конунгу Инги удалось вернуть себе власть и он правил Швецией еще долгие годы. Анунд же, согласно схолии, царствовал недолго и бесследно исчез из Скандинавии. Таким образом, мы можем утверждать, что речь идет о разных людях, причем Анунд правил несколько раньше Инги.

Вероятнее всего, интересующий нас Анунд был действительно призван с Руси. Он мог, согласно предположению П. А. Мунка, быть одним из знатных шведов, входивших в свиту принцессы Ингигерд, выданной замуж за Ярослава Мудрого [Munch 1852-1859, II: 2, 384-385 прим.]. Однако еще более вероятно, что он происходил из рода Ярославичей. В таком случае, он, как и все Ярославичи от брака с Ингигерд, был потомком шведского Олава Шётконунга по женской линии. В образовавшемся в Швеции вакууме власти права потомков по женской линии имели определенный вес. Подобной версии соответствует и его имя Анунд – так звали родного брата принцессы Ингигерд, Анунда-Якоба Олавссона. Соответственно, для потомков Ингигерд оно было родовым «по шведской линии». Вопрос о том, кто из Ярославичей мог бы носить в качестве одного из имен имя Анунд, нуждается в дальнейшем исследовании.

Кроме того, в научной литературе высказывалось предположение, что обладателем скандинавского имени Свейн или Свенки был князь Мстислав Тьмутарканский (см. подробнее: [Shepard 1984-1985, 251]).

Происхождение же славянского имени сына Игоря и Ольги, князя из рода Рюриковичей, остается неизвестным, причем неизвестность эта двоякого рода. С одной стороны, в X – XI вв. на Руси под этим именем известен только сам князь Святослав Игоревич и его потомки, названные в честь него. Присутствие женского варианта этого имени в династии Пястов является ценным свидетельством в пользу его естественного бытования в славянских правящих домах[15]. С другой стороны, неясно, откуда это имя пришло в род Рюриковичей. Не исключено (если допустить, что княгиня Ольга была славянкой), что русский князь, подобно своей датской «тезке», получил его из рода матери. Такое имянаречение главного наследника знаменует собой окончательное превращение варяжского рода в род русских князей.

Правда, необходимо отметить, что несколько позже члену датского королевского рода (правнуку Свейна Эстридссона) Вальдемару Великому (1131 – 1182 гг.) было дано русское имя в честь Владимира Мономаха, и под этим именем он со временем взшел на датский престол. Однако имянаречение его происходило в совершенно особых обстоятельствах. Он родился на Руси, где в ту пору находилась его мать – внучка Владимира Мономаха, дочь Мстислава-Харальда Великого. Согласно саге, мальчик появился на свет вскоре после гибели своего отца, Кнута Лаварда, и вырос на Руси [Knøtl., 216]. Разумеется, мы не можем сказать, какая именно судьба готовилась для этого ребенка, однако вероятнее всего, что и при жизни отца он не был бы главным претендентом на датский престол, поскольку его отец Кнут Лавард, принадлежа к королевскому роду, никогда не был конунгом Дании. Кнут Эйриксон Лавард был герцогом Шлезвигским, а в последние три года своей жизни стал королем славян-ободритов [DRH, III, 531f.]. Могло предполагаться, что именно этот королевский титул (rex Obodritum) в лучшем случае сможет унаследовать его сын, или, при ином развитии событий, его жизнь будет связана с Русью, где он родился[16]. Славянские связи, таким образом, с самого начала имели очень большое значение в судьбе Вальдемара Великого. Этим, по-видимому, и объясняется тот факт, что он был назван в честь славянского предка (прадеда) из рода матери.

Имянаречение Вальдемара следует, по-видимому, рассматривать как бы в двух династических перспективах – отцовской и материнской, датской и русской. Вероятно, имя было выбрано не без участия деда, главы материнского рода. Какие же имена выбирались Мстиславом для своих собственных детей? Все его сыновья носят княжеские славянские

имена: Всеволод, Изяслав, Ярополк, Святополк, Ростислав и Владимир[17]. Показательно при этом, что дочь князя Мстислава, мать Вальдемара, известна нам по скандинавским источникам только под именем Ингибьёрг (Энгильборг, Ингильборг), в русских же письменных памятниках ее имя не упоминается. Естественно предположить, однако, что славянское имя у нее все-таки было (вспомним о двойном именовании ее отца: Мстислав в русских источниках и Харальд (Аралът) в иностранных). Неизвестно также, получила ли она имя Ингибьёрг, лишь выйдя замуж за Кнута Лаварда, или носила его с детства. Последнее, как кажется, вполне вероятно, если учесть, что матерью Ингибьёрг была шведская принцесса Кристина (Христина), а бабкой – Гида, дочь англосаксонского короля Харальда Годвинсона.

Чрезвычайно интересно в этом отношении имя родной сестры Ингибьёрг, Маль(м)фрид, тетки Вальдемара Великого – в нем отразился, на наш взгляд, тот уникальный характер, который скандинавско-русские контакты приобрели к XII в. В это время отдельные варяжские имена прочно вошли в родовую традицию Рюриковичей и давно рассматривались, по-видимому, не как заимствования из чужого языка, а как собственные, княжеские, династические имена. В то же время, благодаря новым матримониальным союзам, оказывались возможными и новые контакты в области имен. Как мы видели на примере Вальдемара, в скандинавские династии проникают новые русские имена. При этом иногда – парадоксальным образом – эти новые русские имена оказываются германскими по происхождению.

Необходимо отметить, что в X в. на Руси вошло в обиход довольно много скандинавских имен, и часть их к началу XI в. воспринимались как княжеские. При этом далеко не все эти имена связывались с династическим антропонимиком в самой Скандинавии. Так, имя Рогволод (Rognvaldr) в одинаковой мере считалось династическим на Руси и в Скандинавии, династическими, по-видимому, были и имена Рюрик (Hrцrek), Игорь (Ingvar), Олег (Helgi) (ср.: [Молчанов 1992]). Напротив, имена Глеб или Рогнеда, определенно скандинавские по происхождению и много раз зафиксированные в скандинавских источниках, династическими не являлись. Вероятнее всего, что скандинавы воспринимали все эти имена как свои, и, попадая в XII в., благодаря бракам, в династический антропонимикон, они вносили в него некоторый элемент новизны.

Итак, тетка Вальдемара, дочь Мстислава Великого была замужем за норвежским конунгом Сигурдом Крестоносцем и датским конунгом Эриком Эмуном. В скандинавских источниках она упоминается под именами Маргарета и Маль(м)фрид (ср.: DGP, 890, 899). Остановимся на последнем из названных имен. Если о бытовании имени ее сестры Ингибьёрг на русской почве мы ничего не знаем, то имя Маль(м)фрид само по себе несколько раз фигурирует в летописных источниках. Его носила жившая в X в. загадочная Мальфрѣдъ (ср. «преставися Мальѣрѣдъ» [ПСРЛ, I, 129 под 1000 г.]), которую некоторые исследователи склонны отождествлять с Малушей, матерью Владимира Святого, а другие усматривают в ней жену этого князя. Кроме того, под именем Маль(м)фред в летописи упоминается под 1168 г. жена князя луцкого Всеволода Ярославича и дочь туровского князя Юрия (Дюргия) Ярославича [ПСРЛ II, 527][18]. По-видимому, имя Маль(м)фрид в той или иной форме отразилось в русских былинах как княжеское имя[19]. Таким образом, имя Маль(м)фрид можно назвать женским родовым именем для династии Рюриковичей. Поэтому весьма вероятно, что дочь Мстислава Великого носила имя Маль(м)фрид от рождения в качестве мирского княжеского имени, хотя упоминаний о ней самой в русских летописях мы не встречаем.

Если предположить, что в этот период отпрыскам княжеского рода иногда давалось два мирских имени, которые призваны были соответствовать родовой традиции отца и родовой традиции матери (как это происходит в случае именовании отца Маль(м)фрид, Мстислава-Харальда Владимировича), то вероятнее всего у Маль(м)фрид Мстиславны на Руси было одно мирское имя. Действительно, оно является родовым для ее отца и приемлемым – в силу своего германского (а, возможно, непосредственно скандинавского) происхождения – для матери. Новое окружение русской принцессы и в Норвегии и в Дании, судя по всему, вполне органично воспринимает это имя русской принцессы. Любопытно, что в Норвегии, Швеции и Дании в качестве первой носительницы имени Маль(м)фрид в письменной традиции зафиксирована именно эта дочь Мстислава. Позднее это имя изредка встречается у женщин некоролевской крови (см.: [Lind 1905-1915, 757-758; DGP, 890]). Маль(м)фрид Мстиславна – первая и единственная известная нам представительница скандинавского королевского дома, носящее такое имя. На наш взгляд, это лишний раз свидетельствует о том, что она получила

это имя еще на Руси, так как, если бы в Норвегии или в Дании имело место переименование, то ей скорее всего дали бы менее экзотическое для династии имя[20].

В скандинавских источниках, как уже говорилось, упоминается еще одно имя Маль(м)фрид Мстиславны – Маргарета (см.: [GK, 46, 47]). Мы не располагаем никакими сведениями о том, где, когда и при каких обстоятельствах у нее появилось это христианское имя. На Руси к этому времени оно, как кажется, не зафиксировано. На Западе же, в частности, в Скандинавии оно было весьма популярно.

Так, первой известной обладательницей этого имени в Дании была сестра Кнута Могучего, дочь Свейна Вилобородого – Эстрид-Маргарета[21]. В Швеции появление этого имени (как и вообще женских христианских имен) связано с семьей деда нашей Маль(м)фрид-Маргареты, отцом ее матери, конунгом Инги. Жену этого конунга (бабку Маль(м)фрид-Маргареты) звали Елена, и это едва ли не первый случай упоминания женского христианского имени в Швеции (см.: [Grape 1911, 81]). Происхождение этой Елены не вполне ясно, а ее христианское имя возможно связано с византийской, восточной традицией (в частности, высказывалось даже предположение, что шведская королева была названа Еленой в честь княгини Ольги [Beskman 1912, 32; Beskman 1923, 67])[22]. Дочерей Инги и Елены звали христианскими именами: Кристина, Маргарета (Фридулла) и Катарина. Симптоматично, однако, что своего единственного наследника конунг Инги называет исконным скандинавским именем Рёгнвальд.

Таким образом, второе имя Маль(м)фрид-Маргареты совпадает с христианским именем ее родной тетки. Остается непонятным, однако, могла ли быть Маль(м)фрид крещена под этим именем на Руси – в русских месяцесловах того времени это имя отсутствует, а культ св. Маргариты Антиохийской, столь популярной на Западе, на Руси и, по-видимому, в Византии не распространен; не известен на Руси и культ Маргариты Иерусалимской. В Дании (и в Скандинавии в целом) культ Маргариты Антиохийской, напротив, был, и, соответственно, это имя в описываемую эпоху пользовалось определенной популярностью (ср.: [DGP, 899-909; Lind 1905-1915, 760-764], иначе: [Gad 1966, 345-346; Thoma 1985, 39]). Не случайно в XII в. появляется собственно датская святая по имени Маргарета [Gad 1966, 351-352; Hoffmann 1994, 320].

Представлялось бы весьма вероятным, что Маль(м)фрид получила имя Маргарета уже в Дании, после замужества (ср. иначе: [Personnamn 1947, 229]). Однако не следует забывать, что это имя христианское и давалось как крестильное, Маль(м)фрид Мстиславна же вне всякого сомнения была христианкой и, надо думать, неким христианским именем обладала с детства. Едва ли в Дании ее могли крестить вторично. Каким же образом она получила христианское имя Маргарита? Стали ли ее называть этим именем потому, что оно было созвучно с ее исходным крестильным именем, совпадало с именем ее скандинавской тетки и было привычно для датчан? Нельзя исключить полностью и возможность ошибки у поздних датских хронистов, попросту смешивающих Маль(м)фрид с ее теткой Маргаретой Фридуллой.

Следует подчеркнуть, что в любом случае имя Маргарета не вытесняет из скандинавских источников ее другого имени – Маль(м)фрид. Эти ее имена, по-видимому, существуют параллельно, причем имя Маль(м)фрид упоминается явно чаще. Так, например, в одном из древних дошедших до нас датских документов – дарственной грамоте Эйрика Эмуна Лундскому собору, датируемой 1135 г. – дочь Мстислава Великого упомянута как «королева Малфрида» (Malfride regina) (см.: [DD, II, 123-124 № 63]).

Говоря об исконном имени Маль(м)фрид, нельзя не упомянуть о том, что в русской летописи по именам названы не только все ее братья, но и одна сестра, хотя женские имена здесь вообще весьма немногочисленны. Знаменательным образом, она, как и Мальмфрид, носит имя скандинавское по происхождению, но вошедшее в собственно русскую княжескую традицию. Согласно Ипатьевской летописи, ее звали Рогнеда (<Ragnheipr) [ПСРЛ, II, 529, 531]. Первой известной нам обладательницей этого имени в роду Мстислава была знаменитая дочь полоцкого князя Рогволода, жена Владимира Святого, мать Ярослава Мудрого, которая, соответственно, приходилась прапрапрабабкой интересующей нас Рогнеде. Мы не можем с уверенностью утверждать, была ли именно она непосредственным прототипом при наречении дочери Мстислава (не исключено, что в ряду лежащих между ними поколений были еще

Рогнеды, не упомянутые в летописи). Показательно, однако, что при выборе имен для дочерей Мстислав по крайней мере дважды обращается к скандинавским именам, вошедшим в княжеский антропонимикон во времена Владимира Святого. Любопытно, что в летописи упоминание о смерти Рогнеды Роговолодовны содержится в одной статье с упоминанием о смерти Мальфред [ПСРЛ, I, 129], которую некоторые исследователи считают тоже женой Владимира Святого.

В летописи Рогнеда Мстиславна появляется в рассказе о кончине ее брата, великого князя Ростислава Мстиславича, под 1169 г. Она действует как самостоятельный персонаж, советуя больному брату остаться в Смоленске. В Рогнедином селе Зарубе, на пути из Смоленска в Киев, Ростислав Мстиславич умирает [ПСРЛ, II, 531]. При этом о муже Рогнеды ничего не упоминается, можно предположить, что она к тому времени была уже вдовой – напомним, что со дня смерти ее отца прошло уже более тридцати лет. Из летописей известно, что несколько дочерей Мстислава были выданы замуж на Руси. В частности, одна из дочерей была выдана за Всеволода Ольговича (внука Святослава Ярославича) [ПСРЛ, I, 308-309 под 1140-1141 гг.; ПСРЛ, II, 308-309], другая была замужем за Ярославом Святополчицем (внуком Изяслава Ярославича) [ПСРЛ, II, 273; НПЛ, 20], а еще одна стала женой Брючислава Давыдовича (внука Всеслава Брючиславича) [ПСРЛ, II, 292, 293]. Однако имена их в летописи не приводятся. Не исключено, что одна из них может быть отождествлена с Рогнедой[23]. На наш взгляд, наиболее подходящей «кандидатурой» для подобного отождествления могла бы быть жена Всеволода Ольговича, князя черниговского и киевского. Село Зарубино, принадлежащее Рогнеде, находится недалеко от Смоленска и, таким образом, вероятнее могло быть владением вдовы князя Всеволода. С другой стороны, Рогнеда, судя по тексту летописи, обладает для брата, Ростислава Мстиславича, несомненным авторитетом, что, как кажется, естественно для вдовы киевского князя, в свое время «испросившей» у мужа Новгород для одного из братьев [ПСРЛ, II, 309]. Помимо всего прочего, к моменту описываемого в летописи разговора Рогнеды с Ростиславом вдова Всеволода Ольговича, по-видимому, была еще жива (по летописи она умерла в 1179 г. [ПСРЛ, II, 612]). Разумеется, подобное построение остается в высшей степени гадательным и вопрос о личности Рогнеды Мстиславны нуждается в дополнительном исследовании, тем более, что она могла быть еще одной (восьмой?) [24] дочерью Мстислава Великого.

Что касается Ингебьёрг – матери Вальдемара Великого, – то не исключено, как уже говорилось, что она, подобно своей сестре Маль(м)фрид, носила свое скандинавское по происхождению имя с детства, и скандинавам, таким образом, не было никакой нужды переименовывать обеих сестер.

Представляется весьма вероятным, что имя Ингебьёрг было дано дочери Мстислава по шведскому роду ее матери – Кристины (Христины). Отец Кристины, дед Ингибьёрг, носил имя Инги (шведский конунг Инги Стейнкельссон), одно из самых значимых имен для шведской династии (ср.: [Успенский 2001, 102]). Обычай образовывать имя потомка от имени предка был весьма распространенным общегерманским явлением, сохраняющимся у скандинавов после христианизации и легко переносимым на русскую почву (ср. ниже антропонимическую пару Роговолд / Рогнеда). Показательно, что другую внучку конунга Инги Стейнкельссона – двоюродную сестру Ингибьёрг – звали Ингирид (жена норвежского конунга Харальда Гилли). По-видимому, имена кузин были образованы по сходной модели от имени их общего деда.

Дополнительным аргументом в пользу подобного имянаречения дочери Мстислава может служить и то обстоятельство, что имя Ингибьёрг к тому времени не было вполне чуждым и для рода ее отца. Прабабка Мстислава, жена Ярослава Мудрого, как известно, носила имя Ингигерд, в состав которого входил все тот же формант Инги. На Руси эта шведская принцесса (дочь Олава Шётконунга), по-видимому, приняла имя Ирина[25]. Вероятно, однако, что и ее первоначальное имя здесь не было забыто. Отчасти об этом можно судить на основании созвучия исконного и подобранного ей нового имени. Кроме того – и это представляется нам более существенным – ее дочь Елизавета (Эллисив), выйдя замуж за норвежского конунга Харальда Сурового, называет одну из своих дочерей – Ингигерд – в честь своей матери.

Естественно предположить, что родичи Елизаветы Ярославны на Руси знали имена, которые получили ее дети в Норвегии, тем более что контакты со Скандинавией были в ту пору еще достаточно интенсивны. Таким образом, имя с формантом Инги носили две старшие

родственницы самого Мстислава Великого, что делает более вероятным выбор имени с этим формантом для его дочери.

Следует иметь в виду, что для датского королевского дома, в который Ингибьёрг Мстиславна вошла благодаря браку с Кунтом Лавардом, имя Ингебьёрг было вполне приемлемым, но совершенно нейтральным, не династическим. Поэтому, как кажется, более вероятно, что она носила его с детства благодаря шведскому родству, а не получила в Дании после замужества.

Необходимо отметить, что связь с родом матери не потеряла актуальности для этих дочерей Мстислава – каждая из них в свое время называет свою дочь именем Кристин (двоюродные сестры: Кристин дочь Кнута Лаварда и Ингебьёрг[26] и Кристин дочь Сигурда Крестноосца и Маль(м)фрид). По-видимому, имя Кристин удачным образом удовлетворяло различным родовым требованиям: с одной стороны, ребенок назывался в честь бабки, шведской принцессы и русской княгини Кристины (Христины), с другой же стороны, имя Кристин и в Норвегии и в Дании воспринималось как вполне аутентичное.

Возвращаясь к имянаречению Вальдемара Великого, необходимо подчеркнуть, что несмотря на те разнообразные возможности для выбора имени, которое предоставляло ему родство со скандинавскими правящими домами (как со стороны отца, так и со стороны матери), он получает имя в честь русского князя. Обстоятельства его рождения были таковы, что скандинавские связи были нарушены, а русские, напротив, весьма актуальны, что и привело, неожиданным образом, к появлению имени Вальдемар в датском королевском роду.

Как кажется, жизнь Вальдемара Великого может служить скорее примером изменения, «преодоления» того предначертания судьбы, которое было заложено при его имянаречении – имя определяло ему поприще вне Скандинавии, он же добился для себя более высокой участи и сделался конунгом данов.

Тем не менее та стратегия, которой руководствовались при наречении его русским именем, определила многое в его собственной родовой стратегии. Вальдемар женился на Софье, дочери минского князя Володаря Глебовича и польки Рикицы (Риксы) (дочери Болеслава III Кривоустого). Дети от этого брака получили следующие имена: старший был назван типичным датским династическим именем Кнут (в честь деда по отцу). Второй сын был назван Вальдемаром, т. е. получил недавно усвоенное датчанами имя, что весьма примечательно в свете жестких требований династической традиции имянаречения в Скандинавии (ср.: [Storm 1893, 211, 214-215]). Одна из дочерей Вальдемара была названа в честь его матери – Ингибьёрг (Энгильборг), другая – в честь бабки со стороны Софии – Рикицей. Существенно, что Вальдемар не просто называет часть детей именами славянских родичей, но дает славянское имя одному из двух законорожденных сыновей. Вспомним ситуацию в поколении Кнута Великого, когда славянское имя получила его сестра Святослава, а наследники мужского пола нарекаются исключительно исконно датскими династическими именами. Характерно, однако, что имя второго сына, Вальдемар, уже не было вполне чуждым королевскому именованию, так как его носил сам правящий конунг. Однажды – в силу определенных обстоятельств – став именем удачливого конунга, оно закрепляется в датской династии и распространяется в Скандинавии[27].

Итак, мы рассмотрели довольно редкий случай проникновения русского княжеского имени Владимир в именовании датской королевской династии. При всей нетривиальности подобного примера источник этого имени и обстоятельства его выбора – достаточно очевидны. В целом же связи семьи Мстислава Великого со скандинавскими королевскими домами предоставляют нам развернутую и относительно хорошо верифицируемую картину взаимодействия династических именовании. Эта картина, на наш взгляд, может помочь при рассмотрении других, менее прозрачных примеров соприкосновения варяжской и русской родовых традиций.

Условия наречения князя Святослава Игоревича известны нам, естественно, гораздо хуже, чем условия имянаречения его потомка Вальдемара Великого. Те немногочисленные имена родичей Святослава, которые мы знаем, – имена скандинавские, и непосредственного образца для этого славянского имени в существующих исторических свидетельствах мы не обнаруживаем. Однако, как следует из приведенных выше примеров, в славяно-скандинавской

контактной зоне – а Русь несомненно была таковой в X в. – легко предположить существование многоименности. При этом зачастую в источниках сохраняются далеко не все имена, принадлежавшие тому или иному лицу. Относительная же скудость упоминаний женских имен в русских летописных источниках неоднократно отмечалась.

Княгиня Ольга, на первый взгляд, представляет в этом отношении заметное исключение – мы знаем ее мирское и крестильное имя. Однако и в этом случае, когда речь идет о столь прославленном историческом лице, наши сведения о ее именовании и происхождении более чем фрагментарны.

Летопись упоминает о происхождении княгини Ольги – жены Игоря и матери Святослава – крайне скупо. «... Игореве же възрастьшю. И хожаше по Wлзѣ и слоушаша 5. и приведоша ему женоу г Пьскова. Именемъ Wлену. [ПСРЛ, I, 29 под 903 г.]. В Ипатьевской же летописи [ПСРЛ, II, 20-21] она названа Ольгой: «и прививедоша ему жену г Плескова. Именемъ Wльгу». В этих разночтениях, на наш взгляд, отразились те сложности, которые испытывал летописец, рассказывая об исконном имени и происхождении жены Игоря. Действительно, в Лаврентьевском списке она фигурирует под своим будущим христианским крестильным именем Елена, хотя далее в этой же летописи она везде упоминается под мирским именем Ольга, а крещение принимает (по свидетельству самой летописи и других источников) гораздо позже. Во-вторых, в ранних летописных списках ни слова не сказано ни о ее родителях, ни о ее роде. Строго говоря, ничего не знаем мы и о ее родине: в летописи упомянуто только «место жительства». По-видимому, дефицит свидетельств о столь значительном историческом персонаже осознавался уже в Средневековье; начиная с XVI в., летописные и агиографические источники стремились восполнить его «своими силами»[28]. Показательна в этом отношении попытка В. Н. Татищева, пользовавшегося, по-видимому, так называемой Иоакимовской летописью, наделить Ольгу «родом», указывая, что она была «внука Гостомыслова» [Татищев 1962-1964, I, 372; IV, 102].

В той же Иоакимовской летописи выдвигается версия о переименовании славянки Ольги варягом Олегом: «егда Игорь възмужа, ожени его Олег, поят за него жену от Изборска, рода Гостомыслова, иже Прекраса нарицашеся, а Олег переименова ю и нарече во свое имя Ольга» [Татищев 1962-1964, I, 111]. Не обсуждая правдоподобность этой версии, трудно не задаться, тем не менее, вопросом, каково же было происхождение и исконное имя будущей княгини. Перечислим те возможности, которые вытекают из известной нам традиции имянаречения и упоминаемых в летописи имен.

Во-первых, Ольга могло быть исконным именем будущей жены Игоря, и в этом случае она скорее всего происходила из варяжского рода, поселившегося (но не обязательно правившего) где-то на севере Руси. В пользу данной версии говорит прежде всего то обстоятельство, что в ранних источниках она известна только под скандинавским именем Ольга и крестильным греческим Елена. Однако в таком случае имя ее сына Святослав оказывается одинаково чуждым как роду отца, так и роду матери.

Во-вторых, вслед за поздними летописными источниками можно предположить, что будущая княгиня была местного, нескандинавского происхождения. Есть ряд косвенных свидетельств, делающих такое предположение правдоподобным. С одной стороны, в ту эпоху, когда «возрастьшю» Игорь, для скандинавских правителей, как уже отмечалось, местные связи неуклонно приобретали все большее значение. Об этом говорят археологические данные (см.: [Янин 2000, 919-921]), этот процесс находит свое отражение и в антропномическом материале договора 945 г.: в перечне «княжьа» славянское имя Святослав не одиноко. Среди множества варяжских имен мы обнаруживаем здесь такие имена, как Владислав и Предслава, причем, как кажется, их носители органично включены в скандинавское окружение – не случайно их представители, посланные в Константинополь, носят скандинавские, или, во всяком случае, неславянские имена (ср. «Оулѣбъ <Uleifr. – Ф. У.> Володиславль, Каницарь Передьславинъ»). Показательно, что имена Святослав и Предслава укореняются в последующей русской княжеской традиции[29].

Под таким углом зрения, напрашивается предположение, что Ольга происходила из местного знатного рода. Строго говоря, этот род не обязательно мог быть славянским, допустимо

думать, что предки Ольги принадлежали к любому из племен, образовывавших военно-политический союз вокруг Новгорода и Пскова. В договоре 945 г. мы находим еще одно указание на то, что в соприкосновении с варягами вступали представители разных этносов. Один из послов носит имя Ятвяг, которое совпадает с известным по летописи славянским наименованием балтийского племени[30].

Однако в пользу собственно славянского происхождения княгини Ольги говорит опять-таки выбор имени для сына. Кроме того, предположение о знатности ее рода также спровоцировано этим выбором – именовать наследника в честь кого-либо из рода матери имело смысл лишь в том случае, если это давало определенные политические преимущества, обеспечивающиеся знатностью ее рода.

Не исключено, таким образом, что у матери Святослава было не только крестильное имя Елена, варяжское Ольга, но и неизвестное нам славянское имя. Тот факт, что многие славянки, вышедшие замуж за знатных скандинавов, известны нам только под скандинавскими именами, как кажется, делает эту версию допустимой. Шла ли, при этом, речь о переименовании (как предполагал Татищев), вытеснялось ли одно имя другим?

Вообще говоря, в летописи содержатся описания своеобразной попытки переименования женщины при замужестве в несколько более позднее время. В летописном рассказе о том, как Владимир посватался к дочери полоцкого князя Рогволода Рогнеде, получив отказ, силой оружия захватил город и Рогнеду и дал ей новое имя: «и нарекоша ей имя Горислава» [ПСРЛ, I, 300]. Возможно в этом случае наречение новым именем связано с желанием Владимира перечеркнуть историю побежденного рода Рогнеды-Гориславы, ведь, захватив город, он надругался над Рогнедой при родителях, затем убил ее отца, а воевода князя нарек ее «робичицей» («робичичем» в свое время Рогнеда назвала Владимира, мотивируя свой отказ от брака с ним)[31]. Правда, стереть ее прежнее имя Рогнеда Владимиру не удастся, как не удастся уничтожить память о роде ее отца Рогволода. Имя Рогволод (<Ragnvaldr) повторяется у полоцких князей, потомков Изяслава, сына Владимира и Рогнеды. Так, мы знаем князя Рогволода Всеславича Полоцкого и его племянника, князя Рогволода Борисовича. Имя же самой Рогнеды, как мы помним, носит, согласно летописи, Рогнеда Мстиславна – представительница другой ветви рода, восходящей к сыну Владимира и Рогнеды, Ярославу Мудрому.

Не вполне понятно, было ли наречение Рогнеды Рогволодовны именем Горислава символическим “однократным” действием, или оно хотя бы в какой-то мере сделалось ее настоящим вторым именем[32]. С одной стороны, мужской вариант этого имени (Горислава) очевидно существовал на Руси на рубеже XII – XIII вв. Об этом можно судить на основании отчества: новгородского боярина начала XIII в. Богуслава Гориславича, названного в летописи среди других бояр, сопровождавших в 1229 г. князя Михаила при поездке в Чернигов [НПЛ, 68], псковского воеводы XIII в. Гавриила Гориславича [НПЛ, 77, 294, 449] и псковского наместника XIII в. Вячеслава Гориславича [НПЛ, 280]. Патроним Гориславич встречается однажды в новгородской берестяной грамоте XIV в. [Зализняк 1995, 510 № 262].

С другой стороны, в «Слове о полку Игореве» Гориславичем называется князь Олег, чье настоящее отчество – Святославич – хорошо известно и несколько раз упоминается в этом же источнике. Скорее всего, такое именование заведомо отрицательного персонажа может рассматриваться как прием повествования. Иными словами, отчество Гориславич выступает скорее в качестве эпитета, чем собственно патронима. Однако и здесь нельзя забывать о том, что Олег Святославич является одним из потомков Рогнеды-Гориславы. Не исключено, что таким образом актуализируется его родовая связь с Рогнедой и подчеркивается отрицательная роль обоих в истории рода (ср.: [Jakobson, Szeftel 1966, 361])[33].

По всей видимости, в случае княгини Ольги речь едва ли шла о принудительном переименовании. Можно предположить, что на протяжении жизни она сделалась обладательницей сразу нескольких имен, из которых нам известны лишь два (крестильное, греческое Елена и скандинавское Ольга). Славянское имя ее сына не оказалось, как мы знаем, казусом, случайностью для рода Рюриковичей. Его появление означало “поворот” династии к русскому антропонимикону. Довольно точным индикатором постепенной смены родовых

ориентиров могут служить имена следующего поколения князей – сыновей Святослава. Показательно, что два из них, в том числе имя старшего сына, – славянские (Ярополк и Владимир), а одно – скандинавское, родовое Олег. С каждым следующим поколением победа славянского именователя в династии Рюриковичей становится все очевиднее, а те немногие имена скандинавского происхождения, которые удерживаются традицией, переосмысливаются как родовые, княжеские имена.

Антропонимическая пара Святослав и Святослава, будучи рассмотренной на фоне своеобразной амальгамы имен правителей своей эпохи, позволяет, на наш взгляд, продемонстрировать, что такое выбор династического имени. Узы биологического родства, национальность по крови, не всегда играли решающую роль в этом выборе, куда важнее оказывались стратегические планы династии, насущная прагматика власти. Перед нами в сущности разворачивается перспектива жизни варяжского рода вне родины. Мы можем наблюдать, как несмотря на чрезвычайную устойчивость и консервативность скандинавской родовой традиции именователя, варяжские имена довольно быстро – начиная с поколения Святослава Игоревича – явно вытесняются славянскими именами. В определенном смысле династическая прагматика оказывается важнее родовой традиции, что и отражается самым непосредственным образом в выборе имен для прямых наследников власти.

У ИСТОКОВ РУССКОГО ОТЧЕСТВА

Настоящий очерк также, как предыдущий и последующий, посвящен проблеме именования человека на Руси и в Скандинавии в эпоху Средневековья. Однако, если история бытования имени как такового, как кажется, насчитывает столько же времени, сколько и история человечества, то становление и бытование системы патронимов, о которых пойдет речь ниже, связано с определенной исторической эпохой.

Необходимо отметить, что в интересующих нас странах один и тот же человек мог, по-видимому, именоваться несколькими разными способами задолго до принятия христианства. С началом же христианизации возможности многоименности лишь расширяются – усложняется система родовых связей[34], появляется необходимость соотнесения христианского и языческого имени.

Так, у датского конунга XI в. могло быть языческое родовое имя Свейн, христианское, крестильное имя Отто, патроним Харальдссон и устойчивое прозвище – Вилбородый. В свою очередь, у русского князя Мстислава, о котором уже говорилось выше, в XII в. было славянское родовое имя Мстислав, по роду матери он именовался Харальдом (Аральдом), а его крестильное имя было Феодор[35]. Кроме того, он обладал патронимом и иногда в летописных источниках назывался Великим.

Парадоксальным образом, даже в X-XI вв. личные имена еще не всегда легко отделить от прозвищ и приименных эпитетов, а личные прозвания от родовых. Так, в христианском именователе существовало имя Магнус. Его носил целый ряд скандинавских конунгов, причем многие из них получили это имя в детстве и под этим именем правили страной (Магнус Добрый, Магнус Голоногий и проч.), а другие взяли его в качестве второго имени, лишь взойдя на престол (Сверрир-Магнус, Свейн-Магнус Эстридссон). Кроме того, в некоторых латиноязычных источниках приименный эпитет Кнута Великого передается словом *magnus*, и он фигурирует там как Кнут Магнус.

В русских летописях упоминаются полулегендарные персонажи – воеводы X в. Претич и Волчий Хвост, от именования которых сохранились именно эти элементы, и мы не можем ничего сказать о том, были ли у них еще какие-то имена. Едва ли мы сможем с уверенностью сказать, является ли такое именование как Волчий Хвост именем или прозвищем, подобно тому как мы не можем определить, является ли в данном случае патронимом образование на **-ич** – Претич.

Известно, что уже в XI в. некоторые скандинавские прозвища не были индивидуальной принадлежностью человека и передавались от отца к сыну, хотя в ту пору в Скандинавии еще не существовало ни обязательных родовых прозваний, ни фамилий. На Руси в этот период

патроним и прозвище, указывающее на место рождения, могли не только совпадать по форме, но и в некотором смысле быть тождественны по содержанию – деревня зачастую называлась по имени ее основателя, а именование его потомков таким образом указывало и на их родину и на их родовую принадлежность.

Особняком здесь стоит относительно определенно очерченный набор христианских имен, однако и в этой области с появлением собственно русских или скандинавских святых, прославляемых иногда под христианскими, а иногда под языческими по происхождению именами, возникают определенные сложности. Барьер между христианским антропонимиком и родовыми нехристианскими именами не был непроницаемым. Так, имена Олав и Кнут, например, были исконными династическими именами в Норвегии и Дании соответственно. С прославлением королей-мучеников Олава Харальдссона Святого и Кнута Свейнссона Святого эти имена, естественным образом, становятся именами христианскими. Русские князья Борис и Глеб носили крестильные имена Роман и Давид, при этом с началом их культа имена Роман и Давид закрепляются в княжеском антропонимиконе, прежде состоявшем лишь из мирских имен, а родовые имена Борис и Глеб входят в именовослов христианской церкви (ср.: [Поппэ 1995, 59-68])[36].

Исконные, неканонические имена обнаруживают немало общего с прозвищами, с которыми их роднит зачастую прозрачность внутренней формы для той среды, в которой они бытовали. Появление внедряемого церковью ограниченного списка канонических имен в некотором смысле сместило весь пласт традиционных именовании человека в область прозвищ. Однако исконные имена отнюдь не исчезли ни из повседневного обихода, ни из хроник и документов. Система именования, как уже упоминалось, лишь усложнилась с приходом христианства. Современному исследователю не всегда легко определить, что в этой полифонии имен следует считать собственно именем, что прозвищем, что отчеством, что указанием на этническую принадлежность, а что оттопонимическим образованием. Необходимо указать критерии, по которым можно было бы противопоставить имя и прозвище в дохристианскую эпоху.

Разумеется, нельзя подходить к антропонимической стихии Средневековья с мерками той системы именования человека, которая принята в современных официальных документах. Не каждый из встречающихся в русских памятниках XI – XII вв. антропоним можно отнести в заранее намеченную графу. Тем не менее, определенные типы именования в эту пору несомненно существуют, хотя границы между прозвищем, мирским именем и именем христианским оказываются относительно зыбкими[37].

На наш взгляд, существенным признаком личного имени – христианского или языческого – является изначально заложенная в имени тенденция к повторению, к воспроизведению. Как кажется, любая культура располагает ограниченным набором языковых средств для образования имен и относительно ограниченным набором самих имен. Этот набор может непрестанно пополняться и изменяться, однако всегда остается возможность совпадения имени у предка и потомка или у двух разных представителей социума, живущих в одно и то же время. Было бы заблуждением считать, что функция идентификации человека является в какую бы то ни было эпоху (и в особенности во времена Средневековья) основной и единственной функцией для имени. Едва ли не главная роль имени, на наш взгляд, заключалась в установлении связи человека – будь то связь с судьбой, с родом, с языческим божеством или с христианским святым патроном. Все связи такого рода допускали и подразумевали повтор и воспроизведение, а потому могли повторяться и имена, хотя такие повторы имен безусловно затрудняли то, что современный исследователь понимает под идентификацией человека.

Как кажется, примеры, когда проблема «идентификации» отходит на второй план, в любой традиции именования можно умножать до бесконечности. Приведем лишь несколько случаев подобного рода.

Так, в Скандинавии существовала практика наречения одним и тем же именем близнецов, хотя здесь, казалось бы, именно имя оставалось едва ли не единственным средством их дифференциации. Таких случаев известно довольно много, в частности, сыновей-близнецов

норвежского конунга Харальда Прекрасноволосого звали Хальвдан Черный и Хальвдан Белый. У скандинавов известны случаи, когда одинаковые имена носили братья и не являющиеся близнецами (см. подробнее: [Keil 1931, 26; Успенский 2001, 109-110 прим. № 80])[38]. После принятия христианства в русских семьях могли повторяться крестильные имена у детей одних родителей.

Еще более интересен случай с женой датского конунга Кнута Могучего. Как известно, она с рождения носила имя Эмма (Имма) и стала Эльвгивой, лишь выйдя замуж за короля Этельреда II. Эльвгива-Эмма, судя по всему, была наречена Эльвгивой в честь первой жены Этельреда II, Эльвгивы, дочери Этельберта [Thoma 1985, 193]. По крайней мере имя, данное ей (Эльвгиве-Эмме) при восшествии на английский престол совпадает с именем первой жены ее мужа[39].

При этом у Кнута Могучего в Англии была наложница, мать его сыновей Харальда и Свейна, которая также носила имя Эльвгива (Жlfgifa, Альвива в сагах). Таким образом, Эльвгива (жена Кнута) и Эльвгива (наложница Кнута) жили одновременно и возможно были названы в честь одного и того же лица. Безусловно такое «тесное соприкосновение» двух тезок возникло более или менее случайно, однако современники, по-видимому, не испытывали особых трудностей с их идентификацией. Во всяком случае в хрониках каждая из них часто упоминается только по имени Эльвгива, без каких бы то ни было дополнительных уточнений.

Весьма показательна также явная ограниченность русского княжеского антропонимикона при весьма ощутимом разрастании рода Рюриковичей к XII столетию. Можно упомянуть тех русских князей, которые были представителями одной ветви рода (зачастую двоюродными братьями), как правило, действовали сообща и носили одно и то же имя (ср., например, Всеволодова Святославича Черного (Черниговского) и Всеволода Ольговича (Черниговского и Киевского), самой родовой перспективой обреченных действовать вместе и потому вместе упоминаемых в летописи).

Подобное совпадение имен видимо не могло не создавать путаницы не только для потомков, но и для современников, однако для современников проблемы идентификации отступали на второй план перед стремлением уподобить человека с помощью имени некоему образцу из истории рода. Иными словами, при выборе имени тот факт, что в одном поколении и в одном социуме разные люди будут носить одинаковые имена и их идентификация, таким образом, будет затруднена, практически не учитывался. Гораздо актуальнее оказывалась своеобразная диахроническая связь, которая устанавливалась посредством имени – будь то связь с небесным патроном, с умершим предком, вообще с любым носителем этого имени, который по тем или иным причинам сочтен достойным подражания.

При этом, по-видимому, речь, как правило, шла о связи живых с умершими – при свободном отношении к совпадению имен у родственников одного поколения и на Руси и в Скандинавии довольно долго существовал весьма определенный запрет на наречение ребенка в честь живущих прямых предков. Чаще всего в Средневековье если имя сына совпадало с именем отца, это могло означать, что отец умер до появления сына на свет или – в еще более редких случаях – что сын получил свое имя не в честь отца, а в честь какого-то другого предка. Кроме того, у них могли быть разные святые покровители с совпадающими именами – как это имело место в случае князя Мстислава Мстиславича (Феодора Феодоровича) Удатного, когда один из святых Феодоров был Феодором Тироном, а другой Стратилатом (см.: [Литвина, Успенский 2001а, 60]).

В русской фольклорной традиции очень долго сохранялось примета, что именование в честь живого отца или матери чревато их скорой смертью. В известном смысле именование по живому отцу, совпадение имени и отчества долгое время означало отсутствие минимальной генеалогии, «неподлинность», искусственность отчества. Не случайно в русском фольклоре совпадение имени и отчества (Иван Иванович, Петр Петрович) бывает у мифологических, нечистых существ (черта, лешего и т. п.) (ср.: [Пеньковский 1988, 34-38]).

Итак, имя в пределах социума не претендует на уникальность, в нем заложена возможность повтора. По этому признаку, в частности, можно противопоставить имя и прозвище. Прозвище

в будущей мере актуализировало синхронные связи человека. Иногда оно использовалось для различения тезок, но едва ли это можно рассматривать как его основную функцию. Прозвище служило одним из средств предельно концентрированного описания индивидуальных свойств человека.

Разумеется, функцию идентификации невозможно отторгнуть от имени, как ее невозможно отторгнуть от всех других средств именованности человека – отчества, прозвищ, фамилий и т. п. Однако возникновение новой формы именованности в Средние века происходило, на наш взгляд, в связи с необходимостью устанавливать и закреплять новые связи, социальные или родственные.

В культурной традиции могут формироваться своего рода стандартные, регулярные расширители имени. К ним несомненно относятся, например, отчества и фамилии. Бытование подобных расширителей – в отличие от бытования имени как такового – ограничено рамками определенной эпохи и определенного этноса. В частности, распространение фамилий в современном значении этого слова (т. е. фамилий обязательных и устойчивых в ряду поколений) невозможно рассматривать, не учитывая воздействия административной системы, системы государственного учета.

Отчество совпадает у всех детей одного отца и в летописных источниках нередко служит их собирательным наименованием, устанавливая связи между отцом, сыновьями и между братьями. Фамилии же, появляющиеся на русской и скандинавской почве гораздо позже, именно благодаря своему повторению в ряду поколений, устанавливают еще более глубокие родовые связи. Для этих вторичных, не столь древних как имя образований функция установления связи несомненно еще важнее, чем для самого имени[40].

Следует учитывать, что фамилии и отчества на протяжении своего бытования могут обрести самыми разнообразными социокультурными функциями и нагрузками, при этом с течением времени эти функции и нагрузки зачастую трансформируются и утрачиваются. В частности, одной из важных функций отчества и фамилии является актуализация родовых прав человека, прав на какие-либо привилегии, прав на собственность (прежде всего на землю), прав на власть. Если весь род этого человека и в первую очередь его отец обладали определенными правами или были небезызвестны среди сограждан, то именование человека по отчеству или по фамилии во многих ситуациях автоматически означало апелляцию к этим правам, иногда не менее значимую, чем именование с титулом.

Репутация, «доброе имя» человека в Скандинавии, как и повсюду, лишь отчасти связывалось с ним самим, с его именем собственным. Для его соотечественников большая часть информации о судьбе, личных качествах и достоинствах индивида содержалась в истории его рода, в истории жизни его отца. В языке именованности с отчеством выступало в роли необходимой минимальной отсылки к этой истории. В исландских родовых сагах рассказ о жизни главного героя непременно начинается с повествования о жизни его отца, которое призвано много объяснить в судьбе и характере этого персонажа. В языковом же обиходе обстоятельный нарратив как бы редуцировался до одного упоминания отчества.

К именованности по отцу тесно примыкают гораздо более редкие трехчастные именованности по отцу и деду. Подобно тому, как в исландской родовой саге предыстория героя – рассказ о его отце – иногда могла быть расширена за счет рассказа о деде и прадеде, само именование человека порой могло включать и имя его деда (изредка и прадеда). Так, например, «Сага об Эгиле Скаллаgrimссоне» начинается с рассказа о судьбе его деда Квельдульва, затем переходит к повествованию об отце – Скаллаgrimме и лишь спустя несколько глав автор саги сосредотачивается на жизнеописании самого главного героя, скальда Эгиля. Существенно учитывать при этом, что в других родовых сагах Эгиль иногда упоминается под тройным именованием – не только с патронимом (сын Скаллаgrimма), но и с именем деда (внук Квельдульва).

Упоминание и отца и деда, как правило, не присовокупляется к имени одного и того же человека при каждом его появлении в пределах одного нарратива. Имя деда возникает, как правило, в тексте (если вообще присутствует) не более одного-двух раз, когда события,

происходящие с человеком, оказываются значимыми в общегенеалогической перспективе. Так, в русских летописях в особо важных с точки зрения истории рода случаях князя могли именоваться по отцу и деду (ср., например, «князь Всеволодь сн.ъ Гюргевъ внукъ Мономаховъ Володимерь» [ПСРЛ, I, 408]).

Как кажется, есть несколько типов ситуаций, рассматриваемых составителем летописи как генеалогически значимые. Упомянем лишь некоторые из них. Прежде всего – это смерть князя, главы семьи, или его наследника; такие примеры особенно многочисленны. Ср., например, «...оумре Брячиславъ . сн.ъ Изяславль внукъ Володимерь . вц.ь Всевлавль . и Всеславъ сн.ъ иего сѣде на столѣ иего» [ПСРЛ, I, 155 под 1044 г.].

Другая группа примеров связана с дарственными грамотами церквям и монастырям и надписями на Евангелиях. Ср., например, знаменитую надпись на Мстиславовом Евангелии: «князю Феодору а мирськы Мьстиславоу вьноукоу соущю Вьсеволожоу а сн.оу Володимирю» [Апр. Мст., рис. 4].

Кроме того, имя деда иногда фигурирует в тех случаях, когда речь идет о браках князей. При этом имя деда может оказаться даже более значимым, чем имя отца. Ср. «Ёрославъ ходи на Ётвязѣ . сн.ъ Ст.ополчъ . и побѣди ё . и пришедъ с воины . посла Новугороду . и поё Мьстиславлю дщерь собѣ женѣ . Володимерю внуку . мгца майё . въ . li» [ПСРЛ, II, 273 под 1112 г.] или «заоутра же во понедѣльникъ . приде емоу вѣсть г сватовъ . иже идяхоуть поимати вноуки Стославлѣ Глѣбовны Wфимьи за црвгича» [ПСРЛ, II, 680 под 1194 г.]. Однако далеко не всегда оно приводится при имени человека, вступающего в брак. Чаще в такой ситуации мы узнаем его из отчества его отца.

В отчестве отца указывается имя деда и в тех случаях, когда речь идет о новорожденном княжиче: ср. «Родися Новегородѣ у Ярослава сынъ Михаилъ, а княже имя Изяслав, а вьнукъ Володимирь» [НПЛ, 39 под 1190 г.] (ср.: [ПСРЛ, I, 408-409 под 1190 г.; ПСРЛ, II, 190 под 1076 г.]). Ср. также в пределах одной летописной статьи и одного сюжета именование князя «Всеволодь сн.ъ Гюргевъ внукъ Мономаховъ» [ПСРЛ, I, 408] и указание на то, что у него родился сын Феодор [ПСРЛ, I, 408]. Иногда при этом упоминается и имя прадеда.

Упоминание имени деда возможно также при указании на обретение князем нового стола: ср. «Приде Брячисла сн.ъ Изяславль . внукъ Володимерь . на Новъгородъ . и заё Новъгородъ» [ПСРЛ, II, 133 под 1022 г.] или «Прииде князь Романъ Мьстиславиць, вьнукъ Изяславль, Новугороду на столь» [НПЛ, 220 под 1168 г.]^[41] (ср.: [НПЛ, 25 под 1138 г., 31 1160 и 1162 гг., 222 под 1172 г., 223 под 1174 г.]).

Однако имя деда или прадеда и у скандинавов и у русских не становится столь широко распространенным в качестве третьего или четвертого обязательного элемента именованного человека. Возможно это объясняется тем, что при наречении главного наследника имя прадеда или деда зачастую становилось первым и главным элементом именованного – именно оно давалось ребенку в качестве личного имени. Таким образом, история и генеалогия рода то строилось линейно, то замыкалась в своеобразный круг.

С другой стороны, трехчастное именование человека, включающее имя или прозвище деда, на русской почве служило одной из основ для формирования устойчивых родовых прозвищ, а впоследствии и общепринятой системы: имя – отчество – фамилия. Однако в рассматриваемую эпоху наиболее устойчивым, регулярным, имеющим стандартную языковую форму расширителем имени является отчество, именование по отцу.

Наличие отчеств у русских явным образом противопоставляет их большинству европейских народов – так это происходит сегодня, так это было, по-видимому, и в Средние Века. Уже ранние переводы греческих текстов, выполненные на Руси, разительно отличаются от соответствующих южнославянских текстов наличием в них отчеств – библейские персонажи могут называться в них Иисус Сирахович (= Иисус, сын Сираха) или Евсевий Панфилич (= Евсевий Памфил) (см.: [Соболевский 1910, 162-178]).

В то же время в Средневековье существование патронимов очевидно объединяет русских и

скандинавов: как известно, в Скандинавии практически каждый человек обладал не только личным именем, но и отчеством. Характерно при этом, что в Скандинавии отчества были у всех свободных людей, независимо от их социального статуса, в языке существовала регулярная форма для образования патронима[42]. На Руси же отчеством обладал далеко не всякий, поначалу отчества не имели здесь столь стандартной структуры, подчас они с трудом отделимы от родовых прозвищ и оттопонимических образований (ср., например: [Зализняк 1995, 225]).

Подобное положение дел позволяет предположить, что наличие патронимов у русских и скандинавов обусловлено не типологическим сходством, а прямым влиянием одной традиции на другую[43]. Необходимо сразу оговориться, что в самых ранних письменных памятниках, создаваемых на Руси, уже присутствует некоторая система отчеств. Начало ее становления, по-видимому, отчасти предшествует возникновению письменной традиции на Руси. Еще одним важным обстоятельством, о котором мы должны помнить, говоря о русских патронимах, является их относительная факультативность в любом протяженном нарративе. Иными словами, идет ли речь о скандинавской саге или о русской летописи, невозможно ожидать, что какой бы то ни было персонаж будет именоваться исключительно с отчеством. Мы можем строить различные предположения о том, в каких ситуациях человек именуется в письменных памятниках с отчеством, а в каких без него. Однако очевидно, что отчество конкретного лица, будучи однажды названо, иногда может опускаться. Здесь, как кажется, существует некоторая аналогия с современным русским повествовательным текстом, где персонаж может именоваться как с отчеством, так и без него, что естественно ни в коей мере не ставит под сомнение существования самой системы отчеств у русских.

Каким же образом отчества вообще выделились на русской почве в особую группу в системе личных и родовых прозвищ? Пытаясь определить, как это происходит, мы не можем не прибегать к методу реконструкции. Попыткой такой реконструкции и является настоящий очерк.

Итак, в Скандинавии отчество не являлось специальным показателем родovitости и знатности. Связь с родом, проявляющаяся в отчестве, была у любого свободного человека: мы видим, что самые различные персонажи саг (конунги, ярлы, бонды и дружинники) регулярно упоминаются с патронимом[44].

В исторических и родовых сагах есть, по существу, только одна категория лиц, у которых отчество, как правило, отсутствует – это рабы. При этом, на наш взгляд, отсутствие патронима у рабов это не какое-то специальное средство их унижения, а своего рода «синоним» их социального статуса. Дело в том, что рабы в первом поколении были чужеземцами, людьми лишившимися родины, родовых прав, наследственной судьбы; попасть в рабство в известном смысле и означало выпасть из рода, утратить свою генеалогию. На чужбине связь человека с самыми близкими родственниками теряла актуальность, ничего не значила для его окружения. Показательно, что дети рабов, родившиеся и выросшие в Скандинавии, могли иметь отчества, устанавливающие их связь с родителями, причем подобное происхождение по-прежнему оставалось зазорным.

Хотя к моменту самых ранних письменных упоминаний система скандинавских отчеств уже существовала в готовом виде, у нас есть возможность проследить, как патронимическая система воспроизводится заново при столкновении скандинавов с инокультурными традициями. В «Книге о занятии земли» (Landnámabók), повествующей о заселении Исландии, мы обнаруживаем еще одну категорию людей, у которых отчество почти всегда отсутствует. Это свободные первооселенцы кельтского происхождения. Даже выходцы из знатных родов лишь в единичных случаях поименованы здесь с патронимами. Имена выходцев из Норвегии, осваивавших Исландию, снабжены в тексте не только патронимами, но зачастую и длинным перечнем норвежских предков. Родичи же кельтов, оставшиеся вне скандинавского мира, не представляли особенного интереса для скандинавов ни во второй половине IX в., когда заселялся остров, ни в XIII в., когда данный текст записывался[45]. Лишь потомки этих кельтов, рожденные уже в Исландии, обретают отчества и вместе с ними как бы новую историю рода. Видимо, именно таким образом усваивалась скандинавская модель именования человека.

Разумеется, культурное взаимодействие славян и варягов происходило в иной ситуации, чем взаимодействие скандинавов и кельтов в Исландии, и модель усвоения скандинавского принципа именованья воплощалась на Руси несколько иначе. При этом нельзя не отметить, что попадая в родовой мир Руси, пришлые скандинавские правители и дружинники, парадоксальным образом, поначалу оказывались в той же ситуации изолированности от рода, что и кельтские первопоселенцы в Исландии. Здесь имена их родичей никому ничего не сообщали, и, хотя естественно предположить, что в своей среде варяги пользовались патронимами, в русских летописях нигде нет даже попытки привести патронимы легендарных скандинавских правителей (Рюрика, Аскольда и Дира).

Утверждение, что предыстория русских отчеств связана со скандинавским присутствием на Руси, неизбежно заставляет задуматься о том, как вообще сосуществовали славянский и русский именованья в период интенсивных контактов.

Надо полагать, между первым поколением варягов и славянским населением еще сохранялся явный языковой барьер, а отчасти – несмотря на определенное типологическое сходство двух традиций – и барьер культурный. Поэтому отчества не могли быть восприняты автохтонным населением немедленно, а родовые связи скандинавов, оставшиеся за пределами Руси, раз и навсегда оказались «вынесенными за скобки», хотя сами скандинавы играют важную роль в политической жизни. См. в этой связи договор русских с греками 911 г., где послы несут скандинавские имена и не имеют отчеств: «Мы от рода рускаго, Карлы, Ингелдъ, Фарлоф, Веремоуд, Рулавъ, Гоуды, Роуалдъ, Карнъ, Фрелавъ, Руаль, Актеву, Труанъ, Лидоул, Фостъ, Стемидъ» [ПСРЛ, I, 32-33].

Скандинавский обычай использовать при именовании человека патроним, по-видимому, оказывается значимым, когда появляется следующее поколение – дети варягов, рожденные уже на Руси. Именно в это время, с нашей точки зрения, происходит очень важный сдвиг в культурном сближении скандинавов и местного населения. Именованье этих детей по отцу становится прозрачным и актуальным, так как хорошо известно, кто их отцы. Родословная постепенно начинает выстраиваться в собственно русской перспективе. Родовая традиция обретает новую точку отсчета, а апелляция к имени отца становится особенно значимой именно потому, что отцы, по-видимому, обладали на Руси немалыми правами, и использование патронима было призвано подчеркнуть родовой характер этих прав. Ср. «И рече Олегъ Асколду и Дирови: вы нѣста князя: ни рода княжа: но азъ есмь роду княжа: [и] вынесоша Игоря: и се есть сынъ Рюриковъ» [ПСРЛ, I, 23 под 882 г.].

Можно предположить, что отчества начинают укореняться, условно говоря, во времена Игоря – именно в это время у членов княжеского рода появляются новые, актуальные лишь в русском контексте родословные. Показателен в этом отношении список участников русского посольства 944 г.: «Мы от рода рускаго: съли и гостье: Иворъ соль Игоревъ: великаго князя Рускаго: и обѣчии сли: Вуефасть Святославль сына Игорева: Искусеви Ольги княгини Слуды Игоревъ: нети Игоревъ: Оулѣб Володиславль Каницаръ Передьславинъ Шихъбернъ: Сфанъдръ: жены Улѣблѣ Прасьтѣнъ Турьдуви Либиаръ Фастов: Гримъ Сфирьковъ Прасьтѣнъ: Акунъ: нети Игоревъ Кары: Тудковъ: Каршевъ: Турьдовъ: Егри Евлисковъ: [Воист] Воиковъ: Истръ: Аминодовъ: Прасьтѣнъ: Берновъ: Ятвягъ Гунаровъ Шибридъ: Алданъ Коль Клековъ: Стегги Етоновъ: Сфирка: Алвадъ Гудовъ: Фудри Туадовъ: Мутуръ Оутинъ: купецъ Адунъ: Адулбъ: Иггивладъ: Олѣбъ, Фрутанъ: Гомоль: Куци: Емигъ: Турьбидъ: Фурьстѣнъ: Бруны: Роалд Гунастръ: Фрастѣнъ: Игельдъ: Турьбернъ: Моны: Руалд: Свѣнъ: Стиръ: Алданъ: Тилена: Пубьсаръ: Вузлѣвъ: Синко: Боричъ: послании от Игоря, великаго князя рускаго, и от всякоя княжя и от всѣхъ людии Руския земля» [ПСРЛ, I, 46-47]. В приведенном списке будущий князь Святослав поименован с отчеством, некоторые родственные связи с князем указаны определенно (ср. «нети Игоревъ»), а для части посланных никаких связей на Руси не указано вовсе. Но наиболее интересны случаи, когда подобные связи обозначены недискретно, когда не вполне понятно, имеем ли мы дело с отношениями службы или родства (ср., например, Гримъ Сфирьковъ, Коль Клековъ, Стегги Етоновъ, Ятвягъ Гунаревъ, Прасьтѣнъ Берновъ). Не исключено, что часть этих атрибуций – отчества, тем более что они образованы в соответствии с одной из типичных моделей древнерусского патронима.

Обычай называть по имени и отчеству, по-видимому, не встречал сопротивления у русских в силу своей культурной адекватности. Необходимо оговориться, что к X в., когда варяги

начинают играть столь существенную роль в русской истории, культ рода был, по-видимому, одинаково значим и в Скандинавии и на Руси, как для пришлых правителей, так и для местного населения. В частности, в языковом обиходе восточных славян не могло не существовать целого комплекса средств для обозначения родовых связей. Вместе с тем, мы предполагаем, что именно скандинавский образец позволил выделить на восточно-славянской почве регулярную модель именования по отцу. Как и у скандинавов, подобное именование стало одним из самых важных и распространенных. На русской почве фиксируются случаи именования с помощью одного отчества, без личного имени[46]. Новообразованные отчества от христианских имен органично вписываются в общую картину обиходных прозвищ, гипокористических именований, племенных и топонимических характеристик. Формируется культурная традиция, в которой патроним становится устойчивой частью обозначения лица, почти столь же существенной (а в иных случаях даже более существенной), что и личное имя.

Благодаря скандинавской модели, включающей в себя патроним, у восточных славян имя отца стало служить отсылкой ко всей истории рода в целом, в отчестве как бы стала уместиться вся родословная. Кроме того, взаимодействие скандинавской и русской традиций имянаречения в целом создавало уникальную ситуацию. В этих условиях один и тот же человек – отпрыск княжеского рода – мог быть известен сразу под несколькими именами. «Многоязычие» в именах служит одним из важных показателей проницаемости границ двух систем именования людей, русской и скандинавской. Можно предположить, что к этому времени существовал и достаточно развитой языковой субстрат, обеспечивающий взаимодействие скандинавов и нескандинавов на Руси. Более того, сама этническая граница между варяжскими и русскими родами в каждом следующем поколении будет стираться[47].

Таким образом, у отпрысков варяжских князей и дружинников есть патронимы-отчества, и эти отчества понятны их русскому окружению и поддерживаются им. Наличие отчеств оказывается социально маркированным признаком – они есть у тех, кто принадлежит к элите, у князей, их родственников и приближенных скандинавского происхождения. Именно в качестве такого знака элитарности способ именовать с отчеством может заимствоваться и нескандинавским окружением князя. Как уже говорилось, не существовало культурной несовместимости, которая бы препятствовала распространению такой системы именования; местная элита, по-видимому, легко могла воспринять ее от элиты пришлой. Отчества, подчеркивающие родовитость человека, становятся принадлежностью княжеского окружения в целом – иногда как родовое наследие, иногда как результат подражания[48]. Относительно ранние примеры такого именования с отчеством человека из княжеского окружения мы находим, например, в летописи под 975, где приводится рассказ об убийстве Люта, сына княжеского воспитателя Свенельда, и убитый именуется там с патронимом Свѣнальдич [ПСРЛ, I, 74]. Под 1097 г. упоминается конюх князя Святополка Изяславича – Сновид Изечевич [ПСРЛ, I, 260].

Дальнейшее распространение системы отчеств, по-видимому, осуществлялось на Руси постепенно: так, в письменных памятниках разного типа (в летописях, берестяных грамотах) процент людей, упоминаемых с патронимом, существенно возрастает от XI в. к XIV. По-видимому, усвоение отчеств осуществлялось несколько по-разному и в разных регионах Древней Руси. Так, в интернациональном Новгороде, где варяжский элемент в X – XI вв. был особенно силен, отчества могли укореняться быстрее, так как влияние престижных образцов княжеской и дружинной элиты поддерживалось и обиходным примером скандинавов, живших в Новгороде, входивших в повседневное (а зачастую – и родственное) соприкосновение с его автохтонным населением. Примером такого тесного контакта варяжского, христианского и местного новгородского именословов для второй половины XI в. может служить именование убитого и сброшенного с моста новгородца «Ивачя Свеневиця» [НПЛ, 38 под 1186 г.]. Его отчество несомненно образовано от распространенного скандинавского имени Свейн, которое, по-видимому, было в ходу и в Новгороде (ср., например, берестяную грамоту № 912 с именем «Свѣнъ» [Янин, Зализняк 2000, 10]). При этом он фигурирует под одним из самых распространенных в Новгороде календарных имен – Иван – в его русской гипокористической форме «Ивачь», которая также была довольно употребительна (ср.: [НПЛ, 86, 64])[49].

Усвоение отчеств, очевидно, могло происходить в отдельно взятых родах с неодинаковой скоростью. В новгородских берестяных грамотах для XI – начала XII в. обиходное именование по отчеству (без имени) не столь уж малочисленны. Любопытен в этом отношении текст грамоты № 855, где, по мнению исследователей, безусловно употреблен патроним, и речь

идет о детях известного в Новгороде боярина XI в. по имени Нежата: «...а Нежатиници отроки били шьсть...»[50].

На ранних этапах своего бытования отчества не являлись предметом строгой регламентации, оставаясь относительно факультативным средством идентификации того или иного лица. Можно сказать, что поначалу отчество было желательным, но отнюдь не обязательным атрибутом знатности. Отчества, указывающие на ближайшую историю рода, были нужны прежде всего князьям, так как могли служить дополнительным аргументом, подтверждающим неслучайный характер их притязаний[51]. С определенного времени наличие отчества – практически непрменный атрибут правителя. Отчества указываются как для собственных князей, так и для тех иноземных правителей, чьи родовые контакты с русскими были достаточно близки. При этом для XI – XII вв. это не означает, что в письменном тексте такой правитель будет именоваться по отчеству всякий раз при его упоминании[52].

Одним из существенных аргументов в пользу скандинавского влияния на русскую патронимическую систему может служить то обстоятельство, что на Руси на протяжении многих веков отчество служило средством социальной дифференциации, в значительной степени сохраняет свой элитарный характер. Не случайно, начиная со времен Московской Руси, отчество становится предметом официальной регламентации. Престижность отчества, в древности особенно актуальная в областях наибольшего соприкосновения со скандинавами, оказалась чрезвычайно устойчивой и была подхвачена в эпоху становления централизованного государства. Отчество на Руси всегда было средством величания, признаком достоинства, родовитости и знатности. С определенного времени наличие и форма отчества актуализируют не только знатность, но и юридическое полноправие того или иного лица.

К XV в. в Московской Руси с отчеством на **-ич** именовались лишь великие князья, князья и бояре, то есть представители социальной элиты. Такая же ситуация сохраняется и позднее, в XVI–XVII вв. В этот период отчества на **-ич** носили царь, князья, бояре, однако в это время отчества могло быть не только родовой, но и должностной привилегией – им обладали бояре не княжеского происхождения, оно могло дароваться царем за службу (см. подробнее: [Чичагов 1959, 47-48; Успенский 1996-1997, II, 216-224]).

Характерно, что в XVI в. боярские дети (дети обозначает здесь и социальный статус и положение в роду) именовались поначалу с отчеством на **-ов**, и, только попав по праву рождения в бояре, – с отчеством на **-ич**. Например, в 1550 г. князь Андрей Курбский именуется в «Тысячной книге» еще с отчеством «Михайлов», а после смерти отца становится боярином «князем Андреем Михайловичем» [Чичагов 1959, 48]. Именование с отчеством на **-ич**, как уже говорилось, могло обозначать наличие всей полноты родовых прав и приобретаться лишь со вступлением в эти права[53].

Своего апогея государственная регламентация отчеств достигает во времена Екатерины, когда в чиновной росписи указывается, что особы первых пяти классов должны писаться с отчествами на **-ич**, лица шестых-восьмых отчеством на **-ов** или **-ин**, а все прочие чиновные должны писаться без отчеств (см.: [Селищев 1968, 101; Успенский 1996-1997, II, 217-218]).

Таким образом, на определенном этапе своего существования отчества становятся частью официального именованья человека. Они начинают регулярно употребляться в деловых документах, в частности, в документах, связанных с различными государственными повинностями, вообще с административным контролем государства. Именно в этот период на первый план выступает функция отчества как простого средства идентификации того или иного лица. С определенного момента система именованья человека развивалась параллельно с административной системой государства, причем вторая стремилась регламентировать первую. Жесткая трехчленная формула (фамилия, имя, отчество) именованья человека в официальных документах отчасти связана с необходимостью государственного учета. Отчество, казалось бы, является дополнительным средством, позволяющим отличить один объект государственных повинностей от другого. Тем не менее, очевидно, что, с одной стороны, подобная административная идентификация никогда не становится единственной функцией отчества, и, с другой стороны, система отчеств «плохо»

отвечает подобным целям. В самом деле, стандартизация трехчленной формулы начинается, видимо, лишь с началом массовой записи людей в официальных бумагах, причем в любом, достаточно обширном перечне лиц подобного рода немедленно обнаруживаются совпадения не только имен, но и имени-отчества, что с бюрократической точки зрения недопустимо.

При этом в повседневной языковой практике у отчеств на русской почве всегда сохраняется этикетная, величальная функция. До сих пор наличие отчества отличает взрослого от ребенка, старшего от младшего, лицо, обладающее сколько-нибудь престижным социальным статусом, от лица, подобного статуса лишённого. Подобная величальная роль отчеств у русских, столь ясно прослеживаемая еще в XVIII в. и не утраченная доныне, имеет, на наш взгляд, достаточно древнее происхождение.

Мы полагаем, что свой элитарный характер русские отчества приобретают с самого начала, на ранних этапах формирования русского государства, хотя, разумеется, элита и элитарность во времена Киевской Руси были устроены иначе, чем во времена Руси Московской, и преемственность между ними достаточно сложна и не вполне линейна. Подчеркнем – на Руси, разумеется, мог быть позаимствован лишь сам принцип регулярного воспроизведения имени отца при именовании человека, выделение отца во всей истории рода могло осуществляться разными языковыми средствами.

По-видимому к началу становления патронимической системы, приблизительно к X в., у славян существовал целый ряд способов обозначения родовой принадлежности (межличностных связей по вертикали, от старшего к младшему, от высшего к низшему). Однако ни у одной из этих языковых моделей, позволяющих обозначать младшего с помощью имени старшего, не было той четко закрепленной семантики, которая есть, например, у современных отчеств. Одни и те же форманты, присоединенные к личному имени, позволяли назвать человека сыном, внуком, отдаленным потомком носителя этого имени, а также указать, что он является выходцем из деревни, города, народа с соответствующим названием. Разумеется, универсальность каждой модели такого рода именовании была небезграничной. Каждый из способов образования имени младшего от имени старшего в определенной степени тяготел к тому или другому кругу значений.

Отметим несколько способов выражения этих связей, особенно интересных для нас. В-первых существуют отыменные образования на **-ич**. По-видимому на славянской почве его первоначальное, обширное значение это «восходящий к роду такого-то». Род мог пониматься расширительно, как «большой род», то, что в современной терминологии скорее могло бы называться племенем. При этом в образованиях на **-ич** проявляется присущая восточнославянской этногеографической терминологии нерасчленимая связь в обозначении рода и места его расселения. В то же время поселение нередко называлось по имени его основателя, а наименование всех жителей, его населяющих, образовывалось с помощью форманта **-ич** от топонима, тождественного имени предка-основателя (зачастую легендарного). Коль скоро речь идет о небольших поселениях, мы можем воочию увидеть неразделимость связи между обозначением места жительства и указанием имени предка. Так, в берестяной грамоте (середина XI в.) присутствует упоминание долга на нѣжкѣ на прѣжневици [Зализняк 1995, 225 № 526], а согласно грамоте второй половины XII в. сборщик податей должен получить а ѱ добрыцевиць ѱ романи[ця] к[ѱнѱ а соб]ѣ к[ѱнѱ] [Зализняк 1995, 320 № 640]. В комментарии отмечается, что «Пржневич» «это вероятно отчество Нежко или указание о том, что он происходит из деревни Прожнево», что, по-видимому, сводится к одному и тому же. При этом известно, что в XV в. фиксируется существование в Шелонской пятине деревни Прожнево. В свою очередь «Добрычевичи», упоминаемые во второй грамоте, могут быть жителями деревни Добрычево или иметь предка по имени Добрыч. Однако трудно сказать наверняка, имеем ли мы здесь дело с собственно патронимом или с родовым прозвищем, восходящим к имени более отдаленного предка, так как для одного из Добрычевичей в грамоте приведено второе именование на **-ич** («Романич»).

Необходимо иметь в виду, что патронимы и родовые прозвания по имени предка могут отчасти совпадать по форме с гипокористическими образованиями. Ср. употребляющиеся в этой же грамоте № 640 именование «Худыч», которое А. А. Зализняк склонен считать «гипокористическим преобразованием» имени *Худына [Зализняк 1995, 321]. Не исключено, что в некоторых, употребленных изолированно (не при имени собственном), образованиях на

–ич – особенно в ту эпоху, когда патронимическая система находилась в стадии своего становления – следует видеть гипокористические формы личных имен (ср. уже упоминавшегося воеводу «имянемъ Прѣтичь» [ПСРЛ, I, 66 под 968 г.]). Представляется весьма вероятным, что исходно подобные гипокористические формы и послужили моделью для образования *nomina gentilia*. Можно предположить, что изначально семантика этого суффикса была связана с рядом смежных понятий – «детеныш X», «маленький X», «подобие X». В славянских языках он использовался, в частности, для обозначения молодых животных, детенышей (например, церковнославянское «козълиць» – наряду с «козья»; ср. также «дѣтичь»)[54]. Иными словами, речь идет о лингвистической реализации в отчестве модели «сын, внук, потомок X» = «маленький X, малое подобие X»[55].

Когда в языке появляется более или менее устойчивая и стандартная система образования патронимов, собственно отчества на –ич чаще всего можно отличить от гипокористических личных имен. Гипокористические имена, в отличие от отчеств, образуются от усеченных основ личных имен. Кроме того, при регулярном употреблении совпадающие с ними гипокористически именованные видимо употребляются относительно редко, во всяком случае не относятся к числу распространенных. В то же время, на раннем этапе вычленения патронимики из относительно недискретной системы именованных порой затруднительно отличить гипокористические формы от отчества, особенно в тех случаях, когда в памятниках не встречается полное личное имя, от которого они образованы.

При этом необходимо отметить, что гипокористическое значение суффикса –чь, по-видимому, сохраняется в языке очень долго, хотя и оттесняется на периферию. Характерно, в частности, что в современном детском языке присутствуют формы «Димыч», «Ромыч», «Вовыч», которые означают, разумеется, не «сын Димы, Ромы или Вовы», а стоят в одном ряду с другими уменьшительно-ласкательными формами имен Дмитрий, Роман, Владимир.

Вообще говоря, гипокористическая составляющая в семантике содержится и в современной семантике суффикса –ич в составе отчеств. Изолированно употребляемые отчества (Савельич, Петрович и т. п.) в XIX и отчасти в XX в. по своей функции отнюдь не всегда тождественны «полному» именованию по имени-отчеству. В частности, так могли обращаться к немолодым людям, занимавшим более низкое социальное положение по отношению к говорящему. По-видимому, между равными подобное обращение было распространено в той социальной среде, которая с официальной точки зрения не имела право на именование по имени и отчеству (например, в крестьянской или мещанской). Ср. в этой связи выразительный пример разговора лакеев из «Двойника» Ф. М. Достоевского: «А вы дурак, Алексеич. Ступайте в комнаты, а сюда пришлите подлеца Семеныча» (цит. по: [Успенский, 1996-1997, II, 244]).

В тех случаях, когда элемент –ич употребляется для именованья жителя или жителей обширного и давно существующего города, принадлежность именуемого к роду основателя этого города, разумеется, вовсе не обязательна, и само имя основателя далеко не всегда фигурирует в названии. Однако, как кажется, довольно долго совпадение языковой формы именованья по отцу и именованья по родному городу не становятся простой омонимией. Принадлежность к городу мыслится отчасти в тех же терминах, что и принадлежность к роду. Иными словами, социальные связи постепенно и незаметно вытесняют связи родственные и в значительной степени уподобляются им. В то же время доминирующей областью значений форманта –ич остается все же полноправная принадлежность к роду.

По-видимому, даже «в XII в. племенные названия с окончаниями на –ич еще воспринимались как родовые имена» [Соловьев 1962, 281]. Довольно рано образование на –ич от этнонима или топонима становится относительно регулярной языковой формой для обозначения жителя определенного места или представителя определенного народа, обозначения, не обязательно содержащего отсылку к роду, к легендарному или реальному предку-основателю (ср. «нѣмчичь» [ПСРЛ, II, 390, 868 прим. Под 1149 и 1268 гг.; СГ, 10-13, 21-22 строки №№ 26-27, 32, 29 строки №№ 134, 136, 31-32 строки №№ 20, 23-24, 35-39 passim, 41-45 passim, 46-52 passim, 116], «римовичи» [ПСРЛ, II, 647 под 1185 г.]). В то же время связь топонима с именем основателя легко могла актуализироваться, а в иных случаях, по-видимому, и домосливаться. Так, в летописной традиции для земель и народов, обозначенных при помощи *nomina gentilia*, указывался предок с соответствующим именем. Подобные именованья, по-видимому, представляли весьма удобный материал для этногенетических легенд, распространенных на

Руси, как и во всем средневековом мире.

Первоначально, таким образом, формант **-ич** служил для некоторой недискретной, нерасчлененной передачи всех перечисленных значений, что создавало определенное пространство для языковой игры, в которую вовлекались реальные исторические лица, библейские или мифологические персонажи и географические объекты. С другой стороны, понятие принадлежности к роду могло редуцироваться до понятия «сын такого-то отца». Позднее, как мы полагаем не без скандинавского влияния, на первый план выходит именно это значение, история рода концентрируется в имени отца. «Отчество» в северо-восточной Руси становится основным значением отыменных образований на **-ич**, хотя в семантике этих отчеств еще долго не утрачивается указание на связь с родиной, племенем, родом. При этом история русской системы отчеств, по-видимому, осложняется тем, что из этой сферы никогда не уходит архаическая семантика, архаический синкретизм понятий «отец», «предок», «род», «народ», «отечество», «родина»... Подобный синкретизм легко может актуализироваться в сознании носителя языка и примеры такой актуализации весьма многочисленны и хорошо известны. Достаточно вспомнить, что река может именоваться и как предок и как потомок: ср. знаменитое «Днепр Словучич» в «Слове о полку Игореве» и фольклорное «Днепр-батюшка» или «Волга-матушка». Еще более показательны собирательные именованья жителей города на **-ич**, такие как «тверичи», «москвичи» и т. д., сохранившиеся в русском языке и по сей день [Unbegaun 1935, 281-296; Соловьев 1962, 277][56]. Со становлением системы отчеств любое образование на **-ич**, как кажется, может быть осмыслено как восходящее к имени предка, как своего рода отчество, а имя отца, отчество, благодаря тому же форманту **-ич** в некотором смысле воплощает в себе все пространственно-родовые связи.

В этом отношении весьма показателен летописный эпизод, где перечисляются названия славянских племен и описываются их нравы [ПСРЛ, I, 12-14]. Здесь вятичи и радимичи, как отмечалось исследователями, по своим этнонимам стоят особняком среди ближайших соседей – полян, древлян и прочих (ср.: [Иванов, Топоров 2000, 422]). Этот суффикс, как уже говорилось, достаточно регулярно используется для образования племенных этнонимов, вспомним здесь хотя бы кривичей, дреговичей или уличей, не говоря об этнонимах такого типа у западных славян. Однако для вятичей и радимичей летописец считает нужным указать легендарных прародителей, глав рода, пришедших с запада – Вятко и Радима. Таким образом, название этноса совпадает с родовым прозвищем-патронимом. Появляется своего рода синонимия – предки / отцы, общеродовое наименование / отчества. Ср. находящееся в пределах этого же фрагмента два высказывания летописца: «имяху бо обычаи свои и законъ вць своих и преданьё», где «отцы», по-видимому, означает вообще предков (как живых, так и в большей степени умерших), и, с другой стороны, – «срамословье в них предъ втьци и предъ снохами», где «отцы» – это конкретный термин родства. Из истории рода как бы высвечивается и актуализируется именно связь с отцами, а значение принадлежности к роду в целом, никогда не исчезая вовсе, несколько затушевывается.

По-видимому, в языке скандинавская система патронимики способствовала закреплению за формами на **-ич** функции патронима, позволяя «втиснуть» всю историю рода в имя отца. Материальным воплощением подобной модели служат, на наш взгляд, тип княжеской печати, сложившийся к концу XI в. Как известно, на многочисленных печатях этого времени на одной стороне изображался святой патрон самого князя (и зачастую писалось его имя), а на другой стороне – святой покровитель отца князя, тоже нередко с указанием имени. Сошлемся хотя бы на надежно атрибутируемую группу печатей князя Ростислава-Михаила Мстиславича-Феодоровича (ум. в 1167 г.), где на одной стороне изображен архангел Михаил, а на другой св. Феодор. Многочисленные же печати его сына – новгородского князя Святослава-Иоанна (ум. в 1170 г.) – несут на себе, соответственно, изображения Иоанна Предтечи и архангела Михаила [Янин, Гайдуков 1998, 44]. Печать была, по нашему убеждению, вещественным княжеским именем-отчеством. При этом генеалогия этой ветви рода Ярославичей была хорошо известна их современникам, и имена предков этих князей прослеживались на много поколений назад. Таким образом, апелляции к истории княжеского рода могла бы быть представлена и в какой-либо другой форме, однако тип имя-отчество настолько устойчив, что кажется нам сегодня едва ли не единственно возможным.

Возвращаясь к языковому материалу, укажем другой, не менее значимый для нас способ образования патронима, появляющийся достаточно рано и используемый вплоть до XIX в. –

это присоединение к личному имени форманта **–ов (ев)**. По нашему предположению еще в X в. широкое значение посессивности этого суффикса при употреблении в связке личных имен могло означать принадлежность «к дому такого-то» (ср. особое понятие, используемое в арабских описаниях раннесредневековой Руси, – «люди дома» [Калинина 1995, 134-139]), причем дети, младшие родственники, женщины, слуги и подчиненные выступали в данном случае в некотором неразделимом единстве[57]. Если речь шла о доме князя, то терминология, связанная с его дружиной близка или совпадает с семейной терминологией. Так, «отроками» могут зваться слуги или младшие дружинники князя или боярина, но этим же термином могут обозначаться его дети соответствующего возраста (ср.: [Янин, Зализняк 1999, 17 № 855]). Дружина же в целом, как известно, может обозначаться словом «чадь».

Примером такого синкретизма служебных и родственных отношений может служить уже упоминавшийся договор с греками от 944 г., где связи между пославшими и посланными обозначены недискретно и, как уже говорилось, не вполне понятно, имеем ли мы дело с отношениями службы или родства (ср., например, Грималь Сфирьковъ, Коль Клековъ, Стегги Етоновъ, Ятвягъ Гунаревъ, Прасъѣнъ Берновъ). Не исключено, что в сознании людей того времени эти отношения вообще были гораздо менее дифференцированы. Возможно, часть этих атрибуций в договоре – отчества, однако для того времени это невозможно утверждать наверняка. Обычно для формирования собственно патронима вместе с формантом **–ов/ев** использовалось конкретизирующее «сын», однако этот показатель легко мог и опускаться.

С точки зрения выражения межличностных связей формант **–ов/ев**, как и относительно рано утратившийся формант **–їь** (ср., например, формы: Святославль, Мстиславль, Всеволожь), видимо в большей степени подчеркивал современные, сиюминутные отношения, принадлежность и зависимость от какого-либо лица *hic et nunc*, тогда как **–ич** в большей степени ориентированы на длительную родовую перспективу. С другой стороны, хотя оба форманта, по-видимому, служат для обозначения вертикальных связей, формант **–ов** – очевидно за счет своего общеязыкового значения принадлежности – тяготеет к выражению зависимости и подчиненности, а **–ич** к выражения преемственности.

У обширного поля значений формантов **–ич** и еще более обширного поля значений **–ов/ев** существовала определенная область пересечения: будучи употреблены при имени, они могли формировать патронимы. Возможно на ранних этапах своего существования патронимы на **–ич** и на **–ов** и могли существовать как полные синонимы, но в их общеязыковой семантике изначально были заложены возможности для различного рода дистрибуций. В ранних летописных свидетельствах князь может быть поименован и с патронимом на **–ов/ев** и с патронимом на **–ич** («Святослав сын Игорев» и «Ярославец Святополчич»). В юго-западной русской традиции образования на **–ич** к XV в. закрепляются в качестве родовых прозвищ относительно нейтральных с социальной точки зрения, а в Московской Руси те же образования со временем начинают употребляться исключительно в функции патронима и притом патронима социально престижного.

Именно право на патронимические образования на **–ич** связаны в Московской Руси с родовыми правами – правом на землю, правом на власть, правом на привилегии. Отчеством на **–ич** обладает прежде всего каждый взрослый и полноправный представитель боярского или княжеского рода. В титулатуре московских великих князей «отчичь» и «дедичь», сын своего отца и внук своего деда, напрямую означает – потомственный владетель. В этой связи показателен ответ московского великого князя Ивана III на предложение императора Фридриха о том, что русские князья могли бы получить королевскую корону из рук императора Священной римской империи, где как бы раскрывается смысл понятий «отчичь» и «дедичь». Желая подчеркнуть, что он не нуждается в дополнительных санкциях на владение своей державой и что его права – наследственные и тем самым неотъемлемы, Иван III пишет, что «Мы Божью милостию государи на своей земле изначала, от первых своих прародителей, а поставление имеем от Бога как наши прародители» [Алеф 1966, 6].

Подчеркивание, выделение собственного отчества, как правило, означает подчеркивание, выделение родовых прав. Так, в частности, духовные грамоты князей в XIV в. могли писаться без «величального» отчества на **–ич**. Это объясняется, по-видимому, двойственной природой подобного типа документов, в которых человек стремился и уладить свои мирские дела, и позаботиться о своей душе. Начальная часть документа была связана скорее с обращением к

Богу, нежели к людям, имени мог предшествовать эпитет «раб Божий», «смиранный», «худой», «недостойный» и т. д. В подобном контексте отчество как знак людского почета могло оказаться неуместным. Тем не менее, оно все же фигурирует в некоторых завещаниях князей московского дома. Так, отчество есть в завещании Дмитрия Ивановича Донского, где оно, по мнению ряда исследователей, используется «для утверждения принципа прямого наследования от отца к сыну, нарушенного после смерти Семена Гордого» [Каштанов 1979, 241]. Этот принцип был тем более актуален для Дмитрия Донского, так как, помимо его сыновей, которым он стремился передать власть, существовал и другой наследник – серпуховской князь, Владимир Андреевич [Кучкин 2001, 124].

По-видимому, патроним вообще приобретал особую значимость в титулатуре правителя в тех случаях, когда речь шла о столкновении различных принципов престолонаследия. Так, патронимическая форма был включена в текст латинского документа датского конунга Кнута Святого хотя появление патронима в начальном протоколе латиноязычных документов, как кажется, не было обычным в скандинавских государственных актах того времени. 21 мая 1085 г. Кнут Святой начал дарственную грамоту Лундскому собору словами: ...ego CNVTO quartus magni regis filius... "...я, Кнут, четвертый сын короля Магнуса..." [DD, II, № 21][58]. Скандинавский патроним в принципе мог переводиться в латиноязычных документах (ср.: [Shrensen1984, 92-97]), но в таком случае это, как правило, был патроним, образованный от исконного родового имени, т. е. Кнут Святой должен был бы зваться Кнутом Свейнссоном. Однако христианское имя отца – Магнус – явным образом присутствовало и на печати Кнута Святого, скреплявшей грамоту от 1085 г.: <аверс> PRESENTI REGEM SIGNO COGNOSCE CNVTONEM, <реверс> NIC NATVM REGIS MAGNI SVB NOMINE CERNIS [Harmer1949-1950, 129]. Причина столь специфического педалирования связи с отцом, Свейном-Магнусом Эстридссоном, становится более понятной, если обратиться к династической ситуации в Дании этого времени.

Магнус было для Свейна Эстридссона не просто христианским, но своего рода «королевским» именем – он принял его, по-видимому, в борьбе за престол, не без влияния своего норвежского тезки и соперника, Магнуса Доброго (см. подробнее: [Успенский 2001, 49-55]). При этом Свейн-Магнус Эстридссон, согласно саге завещал, чтобы после его смерти сыновья наследовали власть один за другим, в порядке старшинства [Knætl., 62] (см. подробнее: [Hoffmann 1976, 33]). Кнут, четвертый сын Свейна-Магнуса, наследовал, таким образом, не своему отцу, а своему брату, Харальду Свейнссону. Тем не менее, в династической борьбе между братьями власть каждого из них приобретала легитимный характер именно благодаря связи с отцом. Далее в тексте грамоты Кнут прямо утверждает, что унаследовал королевство от отца (...post susceptum paterne hereditatis regnum...). Данное утверждение в некотором смысле и соответствует и не соответствует действительности[59]. Он получил власть после брата, но согласно воле отца, и законность его прав определяется для него именно тем, что он сын своего отца, а не брат своего брата. Тем самым вполне понятно и появление «королевской» патронимической формы в титулатуре его латинского документа.

С определенного времени русские великие князья, по-видимому, осознают отчества со всей спецификой их семантики как собственно национальную особенность и в сношениях с внешним миром, подражая западному дипломатическому протоколу, иногда могут от них отказываться. Так, в путевой грамоте, выданной Иваном III послам для поездки ко двору императора Фридриха, московский великий князь именуется одним христианским именем Иоанн, вместо традиционного «Иван Васильевич», т. е. в соответствии с практикой других европейских монархов: «Иоанн, Божьей милостью великий государь и царь всея Руси...»[60] [Alef 1966, 9]. Тем не менее это отнюдь не означает утраты князьями отчества или умаления социальной роли отчества. Как уже упоминалось, на протяжении XVI – XVIII вв. «право на отчество» постоянно подвергалось официальной регламентации и неизменно оставалось социально престижным.

Постепенно функцию показателя конкретных родовых прав на Руси принимают на себя фамилии. За отчеством же закрепляется скорее роль своеобразного показателя принадлежности к определенному социальному слою, а гораздо позднее – показателя «права на уважение». Отчества на русской почве оказались чрезвычайно устойчивым способом именованья человека. Они просуществовали здесь уже почти тысячелетие, т. е. гораздо

дольше, чем в Скандинавии[61], откуда, по нашему предположению, были заимствованы.

Разумеется, мы не ставили перед собой задачу рассмотреть всю тысячелетнюю историю русских отчеств – мы скорее стремились продемонстрировать, каким образом на историю отчеств повлияла их «предыстория», специфика их появления и укоренения на восточнославянской территории. Мы полагаем, что все функциональные возможности русского отчества, по-разному проявляющиеся на разных этапах его существования, были заложены в нем с самого начала и формировались под непосредственным скандинавским влиянием. Иными словами, скандинавская система патронимики попала на благодатную почву. Единый комплекс именовании по племени, по месту обитания, по роду, по предку сфокусировался в именовании по отцу. Такое именование сразу становится социально престижным и может указывать на знатность, обладание властью, родовое полноправие и независимость, должностные привилегии, устойчивую репутацию, физическое совершеннолетие... В ту или иную эпоху одна из семантических составляющих может явным образом доминировать, однако и все остальные элементы значения сохраняются в системе отчеств, обогащаясь новыми обертонами и делая эту систему столь долговечной.

ВАРЯЖСКОЕ ИМЯ В РУССКОМ ЯЗЫКОВОМ ОБИХОДЕ. (к этимологии слова «олух»)

Настоящий очерк призван продемонстрировать возможность обнаружения наиболее «сокрытых» следов, свидетельствующих о глубинном характере русско-скандинавских связей в области языка.

В более узком смысле наш очерк посвящен происхождению слова «олух», отмечаемого в словарях русского литературного языка уже со второй половины XVIII в. В своем нарицательном значении интересующее нас слово появляется, однако, несколько раньше – в памятниках русской деловой письменности XVI века (см.: [Виноградов 1977, 286]). До этой поры мы встречаем слово «олух» лишь в качестве личного имени (Олух), что, как кажется, дает основание говорить о состоявшемся в свое время превращении собственного имени в апеллатив с отчетливо выраженным экспрессивным, пейоративным значением.

Случай с «Олух» / «олух» далеко не единичный пример подобного рода. Здесь достаточно указать на такие слова антропонимического происхождения, как «пентюх» (из Пантелеймон / Пантелей), «фофан» (из Феофан), «фёфёла» (из Феофил), «фаля, фалалей» – «дурак» (из Фаля < Фалалей) и др. О нарицательном употреблении личных имен см. подробнее с указанием литературы: [Успенский 1996-1997, II, 190-191]. Ср.: [Peterson 1991; Matisson 1998; Wiktorsson 1997].

Таким образом, настоящая работа отчасти представляет собой опыт этимологии одного из имен собственных, постепенно перешедших в процессе языковых преобразований в разряд имен нарицательных.

Необходимо сразу отметить, что мы нисколько не стремимся указать здесь единственно правильную и единственно возможную этимологию слова «олух». Более того, с нашей точки зрения, для слов подобного рода (в частности, для имен собственных, перешедших в разряд экспрессивных слов) выявление такой единственной, окончательной этимологии не только не всегда возможно, но и не особенно плодотворно. Гораздо важнее, на наш взгляд, выявить по возможности всю совокупность причин, обеспечивающих этим словам столь долгую жизнь в языке, всех связей, поддерживающих их существование.

Тот факт, что слово «олух» первоначально зафиксировано в качестве личного имени, имеет решающее значение как для нашего построения, так и для одного из наиболее аргументированных, на наш взгляд, объяснений этого слова, принадлежащих Б. М. Ляпунову. Опираясь прежде всего на данные словаря древнерусских имен Н. М. Тупикова, исследователь считал, что имя Олух представляет собой не что иное, как осложненное суффиксом **-x** каноническое имя (греческого происхождения) Елевферий (’Е»μΕεΒΝοϊВ). Говоря точнее, Б. М. Ляпунов полагал, что «олух» восходит к соответствующей его форме – Олуферий.

Тем самым, процесс образования личного имени Олух мыслился Б. М. Ляпуновым примерно следующим образом: суффикс **-х** будучи присоединен к «абсорбированной» древней форме Олу(ферий) из Елевферий, дал окончание **-ух**, которое совпадало уже как с обычным суффиксом нарицательных имен (например, в слове «пастух»), так и с **-ух**, из греческого **-Ε3-**, возникшим при передаче греческих имен собственных (ср., например, Овтух (> Олтух) из •НДНЗ№1В) (см.: [Ляпунов 1935, 257-261]).

Приведем здесь ряд других этимологий слова *олух*, которые представляются нам менее убедительными, чем объяснение Ляпунова.

Выше мы уже указали, что В.В. Виноградов, судя по всему, разделял поначалу мнение Ляпунова и относил «олух» (как и, например, «фефёла» и т.п.) к словам антропонимического происхождения [Виноградов 1947, 48]. Лишь в более поздней работе В. В. Виноградов предложил свое объяснение слова, согласно которому «слово *олух* лишь случайно совпало по своей звуковой форме с собственным именем *Олухно*, *Олушек*, *Олух*», и сблизил апеллатив *олух* с финским *цlliskc* «дурак» [Виноградов 1977, 286-287].

Кроме того, существует гипотеза А.И. Соболевского, который выводил «олух» из умозрительного *волух, то есть «пастух волов» в пейоративном значении [Соболевский 1911, 346]. Ср. возражения в: [Ляпунов 1935, 258].

Предположение Соболевского полностью принял М. Фасмер, который не только отвергает (как представляется, необоснованно) объяснение Ляпунова, но приводит и ряд других, неудачных по его мнению, этимологий [Фасмер 1996, III, 136-137]. Так, в частности, к числу несостоятельных принадлежит, с его точки зрения, попытка вывести «олух» из *оглух «глуховатый» (ср. украинское «оглух»).

Как невероятную квалифицирует Фасмер и этимологию Ф.Е. Корша, изложенную в письме А. Г. Преображенскому (см.: [Преображенский 1910-1914, I, 648]), согласно которой «олух» – это заимствование из чагатайского *алук* «растерянность, одурение» (ср.: [Ляпунов 1935, 258; Черных 1994, I, 597]). Сам Преображенский, отмечая «неизвестное происхождение» рассматриваемого слова, сопоставлял его со словом «свинтус» (из *свинтух) [Преображенский 1910-1914, I, 647-648; ср. II, 259]. См. критические замечания В.В. Виноградова в: [Виноградов 1977, 285-286].

Наконец, существуют еще несколько объяснений, одно из которых принадлежит П.Я. Черных и кажется нам весьма произвольным. Так, П.Я. Черных считал, что «олух» произошло от **волх** : *волах из древнерусского **вълхвъ** : **вълхвь** : *вълхъ, то есть «волхв, кудесник», явно отталкиваясь при этом от устойчивого фразеологического сочетания «олух царя небесного» (см.: [Черных 1994, I, 597]). Другое объяснение (Рожэ Бернара) заключается в том, что **-о-** в рассматриваемом слове представляет собой приставку, тогда как корень его *лух-* (*люх-*) имеет соответствия в некоторых болгарских диалектных образованиях (ср., например, *залух* «тупица») [Bernard 1966, 68].

Еще одна версия происхождения слова *олух* была предложена А. Ф. Журавлевым и любезно сообщена нам автором. Сопоставив рассматриваемое слово с украинск. *Йолуп*, *йолоп*, белорусск.-смоленск. *Ёлуп*, *ёлоп* «дурак», новороссийск. *Елоп*, А. Ф. Журавлев связал их с глаголом *lupiti (как производные с префиксом *ob-). Затем исследователь соотнес согласный **-х-** в слове *олух* с **-sk-** в *луска(ть)* (озвонченный вариант *лузга(ть)*). Это последнее звуко сочетание исследователь рассматривает как расширитель индоевропейского корня *leu- «очищать, сдирать кожуру, скорлупу; лупить, облупливать»; согласный **-р-** также трактуется здесь как детерминатив к данному корню (*leu-r- > слав. *lupiti). Таким образом, слово «олух», по мнению А. Ф. Журавлева, приобретает надежную собственно славянскую этимологию. Отметим, что этимология А. Ф. Журавлева касается лишь происхождения имени нарицательного и ничего не сообщает о том, откуда взялось бытовавшее вплоть до XVII в. и относительно распространенное имя собственное Олух.

Определенные сомнения вызывает наблюдение А. А. Архипова, который полагал, что имя Олух в силу своей отрицательной коннотации могло даваться в качестве «охранительного»

или апотропеического наименования (подобно тому, как ребенку могли давать имя Безпута, Гнида, Веред или Брех) [Селищев 1968, 115; Унбегаун 1989, 334]. Такая постановка вопроса кажется нам противоречивой, поскольку исследователь не отрицает при этом существования прямой генетической связи между именем Олух и греческим именем Елевферий. Если же принимать объяснение Олух из Елевферий, то положение А. А. Архипова об апотропеической природе имени Олух оказывается избыточным: экспрессивное «олух» очевидно появляется позже, благодаря использованию имени собственного в нарицательном смысле.

Как уже было сказано выше, тезис об антропонимическом происхождении слова «олух» имеет определяющее значение для настоящей работы. Мы, однако, предполагаем наличие еще одного источника для русского имени Олух и возводим его, в свою очередь, к хорошо известному скандинавскому имени собственному Олав (Ulfir). Тем не менее, выводы Б. М. Ляпунова будут учтены в ходе нашего разыскания, а отдельные наблюдения так или иначе использованы при подведении итогов. Настоящая работа не отменяет объяснения имени Олух из Елевферий / Олуферий – как будет ясно из дальнейшего изложения, наше построение в целом не противоречит этимологии Ляпунова, а, скорее, дополняет картину бытования имени Олух на русской почве. В частности, наша гипотеза позволяет объяснить тот факт, что при замечательной устойчивости имени Олух (вплоть до XVII в.) форма Олуферий (Елевферий) фактически не соотносится напрямую с именем Олух[62]. Имя Олух (в качестве личного имени, а не прозвища или апеллятива) очень долго существует автономно, как бы полностью живет своей жизнью.

Итак, мы усматриваем в самом факте образования имени собственного Олух результат рецепции на Руси распространенного скандинавского антропонима Олав (Ulfir). Каковы же основания для подобного предположения?

Начнем с того, что скандинавское имя Ulfir было несомненно хорошо известно на Руси. Предположительно его распространение здесь должно было связано с возникновением и распространением культа Олава Святого. Св. Олав, который никогда не был канонизирован официально, почитался как святой практически сразу же после своей смерти у скандинавов и, по-видимому, у славян. Так, Адам Бременский в своей хронике (ок. 1070 г.) пишет о праздновании дня св. Олава у скандинавов и склавов [Adam, 61]. Как известно, его культ существовал в Новгороде, где в начале XII в. была посвященная ему церковь (см.: [Бережков 1879, 58-59; Рыбина 1986, 15-23, 26; Svahnström 1960, 35-50], ср.: [Андреевский 1855, 29 прим. № 93])[63]. Сообщения отдельных древнескандинавских источников со всей определенностью указывают на то, что в Новгороде имела икона св. Олава, причем следуя этим свидетельствам, позволительно сделать вывод, что эта икона считалась в определенной среде чудотворной[64]. Выше нами высказывалось предположение, что на Руси были представлены и реликвии скандинавского святого. В частности, неистлевшая пряжа Олава исцеляет, согласно свидетельству скальда, некоего Вальдемара на Руси. Как мы помним, в Скандинавии уход за нетленными мощами Олава Святого осуществлялся правящими конунгами – Магнусом Добрым и Харальдом Суровым (подробнее см. ч. II, очерк «Нетленность как признак святости...»). Оба этих конунга были теснейшим образом связаны с Русью, что естественно создавало благоприятные условия для проникновения туда скандинавских реликвий.

Однако все перечисленные здесь факты, строго говоря, могут быть истолкованы двояко: с одной стороны, они как будто бы указывают на несомненную известность св. Олава в русской традиции, с другой же стороны, ничто еще не говорит о том, что культ св. Олава был распространен за пределами варяжского контингента. Именно поэтому для нас представляет очевидную ценность тот факт, что имя этого скандинавского святого упоминается в русской «Молитве св. Троице», составленной или, по всей вероятности, переведенной с латыни в середине XII в. (см.: [Lind 1990, 15-17, 20], ср.: [Ingham 1968, 129-130]). Ср.: <...> алове* бѹтѹлве соzone романе анфиме максиме борисе и глебе панкратые вси сСии мѡинци молитвѣ бѣ за мя грѣшнаго (*списки, бывшие в руках у А.С. Архангельского, имеют здесь еще имена Магнуша [Магнуса], Канута [Кнута] и Албана <примечание А.И. Соболевского – Ф.У.>[65]). Принципиально важно, что Олав Харальдссон (как и ряд других скандинавских мучеников) фигурирует здесь наряду со святыми, «обычными для восточной церкви» [Соболевский 1910, 38] (ср.: [Архангельский 1884; Шляпкин 1884, 267-269])[66].

В краткий комментарий И.А. Шляпкина к опубликованной им версии молитвы вкралась характерная в своем роде погрешность. Так, при идентификации святых, исследователь отождествил упоминаемого Олава не с Олавом Святым, а с другим скандинавским конунгом – Олавом Трюггвасоном, которого он называет «св. Олафом (Олай) Норвежским» [Шляпкин 1884, 267]. Олав Трюггвасон вряд ли мог бы быть упомянут в русской «Молитве св. Троице», поскольку не только никогда не был формально канонизирован, но и не почитался, по-видимому, как святой за пределами Норвегии и Исландии (что же касается этих двух стран, то Олав, возможно, почитался там местно, хотя никаких определенных данных на этот счет у нас нет). В конце XII и начале XIII в. в Исландии были составлены на латыни два жизнеописания Олава Трюггвасона (авторы – монахи Тингейрарского монастыря, Одд Сноррасон и Гуннлауг Лейвссон). До нас дошел лишь перевод одного из них на древнеисландский язык (см. подробнее **Экскурс № 3**), который традиционно рассматривается исследователями как произведение агиографического жанра, свидетельствующее о почитании Олава по крайней мере в Исландии. Напомним, что Исландия была крещена в годы правления Олава Трюггвасона; таким образом, у исландцев в принципе были все основания для почитания именно этого норвежского конунга.

Не исключено, что зарождающийся культ Олава Трюггвасона как в Норвегии, так и в Исландии, со временем был вытеснен культом Олава Харальдссона (Святого), который считался крестителем Норвегии и был первым общескандинавским святым (совпадение имен, по-видимому, сыграло не последнюю роль в этом процессе).

Тем не менее, остатки “предпочтения” Олава Трюггвасона Олаву Харальдссону прослеживаются в ранних исландских исторических сочинениях. Там Олав Харальдссон мог не обозначаться обычным для него эпитетом «Святой» (ср. об употреблении этого эпитета по отношению к Олаву в работе: [Hallberg 1978, 124]). Так, «Книга об исландцах» Ари Торгильссона (XII в.) называет его исключительно Олавом Толстым (Ulfgr enn digre) [Hsl., гл. VIII, 16], т. е. тем самым прозвищем, которое еще при жизни воспринималось самим Олавом и его окружением как оскорбительное.

В то же время, ошибка И. А. Шляпкина сама по себе представляется достаточно показательной. В сознании исследователя, так или иначе занимающегося русско-скандинавской проблематикой, Олав Трюггвасон действительно ассоциируется с Русью едва ли не большей степени, чем его тезка и династический преемник Олав Святой (хотя последний однажды – а согласно некоторым источникам, даже дважды: в юности и за год до смерти – побывал в Новгороде у Ярослава Мудрого). Достаточно перечислить здесь лишь общеизвестные факты.

Как известно, Олав Трюггвасон провел на Руси около 9 лет, куда он попал после того как его мать, Астрид, бежала из Норвегии. В ряде скандинавских источников («Сага об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда, «Большая сага об Олаве Трюггвасоне») ему отводится едва ли не центральная роль в деле крещения этой страны. Олав вырос при дворе князя Владимира, где однажды во сне ему было откровение: некий голос велел Олаву ехать в Грецию, где «ему станет известно имя Господа Бога его». Он отправляется в Грецию, получает там знамение креста (prima signatio) от некоего греческого епископа, которого он просит отправиться с ним, дабы крестить язычников-русских. Вернувшись на Русь, Олав Трюггвасон якобы убедил князя Владимира и княгиню Аллогию принять крещение, затем приехал греческий епископ Павел (Pall byskop af Griclande) и крестил князя и княгиню со всем народом. Сам же Олав, согласно версии отдельных источников, вновь отправился в путь и принял окончательное крещение у берегов Ирландии. Подробнее о русском периоде в биографии Олава Трюггвасона и его отражении в скандинавских источниках см. III часть нашей работы («Византия и Русь в древнескандинавской перспективе») и **Экскурс № 3**.

Таким образом, Олав Харальдссон (Святой), культ которого довольно скоро вышел за пределы собственно Северной Европы [67], является, по-видимому, далеко не единственной, хотя и безусловно приоритетной фигурой, способствовавшей проникновению скандинавского имени на русскую почву. Если имя Олав и получает некоторое распространение на Руси после ее крещения, то происходит это именно благодаря Олаву Харальдссону.

Итак, у нас есть основания полагать, что имя Ulfr было явным образом «на слуху» в Древней Руси. Как одно из распространенных – особенно в Западной Скандинавии [Lind 1905-1915, 814] – имен оно наверняка было достаточно широко представлено в собственно варяжской среде, а как имя чтимого святого оно могло в том или ином виде попасть в русский языковой обиход.

На сегодняшний день уже не вызывает никакого сомнения, что в собственно древнерусской антропонимике нашла свое отражение одна из вариантных форм имени Олав – Uleifr[68] – в виде личного имени Улѣбъ (Олѣбъ)[69]. Сам факт присутствия в древнерусском антропонимическом фонде имени Улѣбъ заставляет нас более подробно и тщательно обосновать предлагаемое объяснение слова Олук / олух из древнескандинавского Ulfr.

С фонетической точки зрения такое объяснение имени Олук не вполне безупречно, хотя о сколько-нибудь строгих закономерностях или четких соответствиях при заимствовании имен говорить, по всей видимости, не приходится. Укажем на некоторые «шероховатости» в фонетическом облике интересующего нас слова. Скандинавское –y– чаще всего передавалось посредством древнерусского –y– (см.: Thunqvist 1948, 116-117], ср.: [Мельникова 1997б, 85; Рыдзевская 1934, 515, 528]), однако на примере того же имени Улѣбъ (<Uleifr) видно, что появление –o– в начале слова не представляет собой ничего невозможного – наряду с Улѣбъ встречаются параллельные формы Олѣбъ[70].

В свою очередь, скандинавское –b–, как правило, давало –a– или –o– в древнерусском. Вместе с тем, у нас нет никакой уверенности, что мы должны искать объяснение именно нормативной форме имени Ulfr, содержащей в себе долгое –b–. Прототипом для русского Олук мог послужить любой западно- или восточноскандинавский вариант, например, такой как Uluf или Uufg. Кроме того, имея дело с целиком адаптированным именем, вообще затруднительно ответить на вопрос, является ли –(y)x– результатом морфологических или фонетических преобразований.

Зададимся вопросом, как функционировало и какое место занимало варяжское имя в древнерусском ономастиконе?

Говоря о варяжских именах вообще и об интересующем нас имени в частности, трудно не обратить внимания на следующую особенность: отдельные скандинавские имена прочно входят в русский антропонимический фонд и сохраняются в нем достаточно долго, тогда как другие относительно скоро исчезают, так и не преодолев, по-видимому, стремительного ослабления скандинавского влияния на Руси. Эта обстоятельство может интерпретироваться по-разному, однако в рамках нашего разыскания мы хотели бы показать, что а) рассматриваемый нами антропоним (Олук) принадлежит к первому типу имен, то есть к числу тех, которые успели вполне укорениться в древнерусском ономастиконе, и б) подобная укорененность некоторых скандинавских имен имеет свое объяснение.

Начнем с того, что попытаемся обосновать наш тезис об укорененности рассматриваемого имени в русском антропонимиконе. Действительно, мы обнаруживаем имя Олук вплоть до XVI в.: Олушко Ивашков (городчанин), Олушко Юркин (крестьянин), Олушно Нефедов (городчанин), Олутко Онкифов (крестьянин), Олушно Микитин (крестьянин), Олук Панкратов (крестьянин), Олук Офремов (крестьянин), Олук Карпов (крестьянин), ср. также: Огафонко Олушков (крестьянин). Данные, собранные в словаре Тупикова, говорят об относительной распространенности интересующего нас антропонима и в XV в.: Олук Данилов (крестьянин), Олушно Левков (крестьянин), Олушко (крестьянин), Олушно (крестьянин), Олушно Онтушев (крестьянин), Олук Васков (крестьянин), Олук Васильев (крестьянин), Олушко бортник (крестьянин), Олушко Климов (крестьянин), Олушко Якушов (крестьянин), Олушко Остапов (крестьянин), ср. также: Микифорик Олушнов (крестьянин), Якуш Олухов (крестьянин), ср. еще Оляух ключник, кредитор князя Волоцкого в 1498 г. <?> [Тупиков 1903, 344-345].

Для нашего построения существенно, что почти все приведенные примеры взяты из писцовых книг Новгородской пятины (ср. еще примеры из описи торговой стороны Новгорода – «Олук кожевник», «Олук сарафанник» [Ляпунов 1935, 259], ср., впрочем, уже упоминавшийся пример из двинских грамот [Шахматов 1903, II, 38-39 № 23]). Есть свидетельство в Русско-Ливонских Актах (относящееся к XIVв.) о некоем Константине Олушко, который также был новгородцем.

Кроме того, в виде отчества интересующий нас антропоним встречается в XVII в. в Смоленском уезде (Ивашко Олухов). В это же время известен Иван Олухов, дьяк Московский.

Таким образом, выводя имя Олух из скандинавского *Ulfgr*, мы оказываемся, по существу, в достаточно нетривиальном для лингвиста положении, сталкиваясь с необходимостью объяснить прежде всего сохранность скандинавского имени в русском языковом обиходе. В самом деле, легко можно представить себе ситуацию, когда Олух (<*Ulfgr*, *Ulfur*, *Ulyfr*...) выступало в качестве имени, даваемого при крещении.

Как мы помним, св. Олав почитался на Руси, о чем свидетельствует не только его церковь в Новгороде, но и сам факт упоминания святого в древнерусской молитве. Однако такое положение вещей, когда имя Олух (<*Ulfgr*...) давалось при крещении, могло сохраняться лишь до определенного времени, а именно – приблизительно до конца XI в. После схизмы 1054 г. (и в особенности после 1204 г.) Олав Святой едва ли был почитаем на Руси в виду разрыва церковного общения между Западом и Востоком и усилившейся византизацией русской культуры. Между тем, как мы видим, имя Олух не исчезает из языкового обихода. Как же объяснить, в таком случае, исключительную устойчивость данного имени в русской традиции?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует понять в первую очередь, что на практике происходило с именем Олух после того, как св. Олав перестал почитаться на Руси.

Как мы знаем, в раннем Средневековье имена (как мирские, так и крестильные), однажды войдя в родовой, семейный обиход, как правило, охотно повторялись в ряду поколений. Преимущество имени была важной чертой русской родовой традиции. Судя по всему, традиция именования не была прервана, и детей, как и прежде, продолжали называть Олухами. Нужно думать, что после исчезновения св. Олава из числа почитаемых святых носитель данного имени сталкивается с необходимостью определять, в честь какого святого он был назван. Эта проблема возникала, по-видимому, и перед священником, который был вынужден примирять бытовую практику именования с каноническим именем-словом. Все это, в свою очередь, привело к тому, что скандинавское имя переосмыслилось и стало восприниматься как производное (уменьшительная форма) от канонического имени, присутствующего в святцах. Таким именем, послужившим новым прототипом для интересующего нас Олух (<*Ulfgr*...), могло выступать каноническое имя собственное греческого происхождения Елевферий / Олуферий.

Напомним, объяснение имени Олух из греческого Елевферий (Ἐλευθερίῳ) принадлежит Б. М. Ляпунову – выше нам уже приходилось высказываться за правдоподобность такой этимологии. Вместе с тем, как кажется, выдвинутая нами гипотеза о первоначальном происхождении имени Олух от скандинавского *Ulfgr* позволяет объяснить, почему закрепляется именно такая форма канонического имени Елевферий. Становится понятным также, почему имя Олух более распространено, чем собственно Елевферий. Не исключено, что имя Елевферий вообще было относительно редким. Первоначально в Новгороде было, по-видимому, распространено имя Олух. Как видно из приведенных выше примеров в этом регионе оно остается популярным в течении долгого времени^[71]. Показательно при этом, что именно с Новгородом связываются упоминания о церкви св. Олава. Имя Елевферий, как кажется, распространяется в Новгороде именно благодаря тому, что осмысляется как каноническая форма имени Олух.

Иными словами, если о специальном почитании свв. Елевфериев нам почти ничего не известно, то о почитании св. Олава именно на Новгородской земле мы знаем несколько больше. Это заставляет думать, что появление некоторого количества Елевфериев^[72] могло быть первоначально обусловлено относительной распространенностью здесь имени Олух (<*Ulfgr*...), которое со временем стало восприниматься как гипокористическое производное от Олуферий / Елевферий. Таким образом, мы можем предположить, что имевший некогда место культ Олава Святого в определенном смысле актуализировал распространение имени Елевферий в новгородском регионе.

Сказанное, как можно видеть, не отменяет полностью этимологии Ляпунова, но в значительной мере развивает и уточняет предложенное им объяснение. Олух (первоначально

из Ulþfr) и Олуферий / Елевферий с определенного момента начинают существовать как одно имя, то есть прочно отождествляются в языковом сознании и воспринимаются как каноническая и обиходная форма одного и того же антропонима. Судя по всему, случай с именем Олук – не единичное явление подобного рода. Ближайшую аналогию рассматриваемому примеру составляет судьба другого варяжского имени Якун / Акун в древнерусском антропонимиконе. Скандинавское происхождение имени Якун хорошо известно: оно восходит к распространенному и по сегодняшний день в Скандинавии имени Нбкон. Укорененность этого имени в русском языковом обиходе, в свою очередь, также объясняется тем, что исконно варяжское имя объединилось на русской почве с крестильным именем нескандинавского происхождения – Яков / Иаков – и стало осмысляться, по-видимому, как его уменьшительная форма [Унбегаун 1989, 80, ср. 326][73].

Следует заметить, что описанный только что процесс переосмысления личного имени является достаточно универсальным для многих культурных традиций. В частности, сходным образом обстоит дело и в самой Скандинавии, где значительное расширение антропонимикона, обусловленное христианизацией, сопровождалось переосмыслением ряда исконных, унаследованных из языческого прошлого, имен. Некоторые собственные имена начинают читаться как бы в двух кодах, напрямую отождествляясь с заимствованными извне христианскими именами. Укажем здесь лишь на некоторые примеры.

Исконно скандинавское Stefñir (Stefni, по слабому склонению), судя по всему, могло восприниматься как форма имени Stefþn, появляющегося в исландских источниках в качестве личного имени с XIIIв. (см.: [Cormack 1994, 47, 153]). В свою очередь, другое имя собственное – Tumi (< Thurmoth, Thurmund или *Thurmar) – могло осмысляться как производная форма от имени Tymas(ср.: [Cleasby 1957]). Аналогичным образом, датское Timmesоотносилось к Timotheus, Tuni (< *Thurniutr) с Antonius, а Adi воспринималось как уменьшительное от Adam.

При анализе скандинавского материала целесообразно различать случаи отождествления имен и случаи книжной, искусственной латинизации скандинавского имени, целиком обусловленные контекстом и, по-видимому, не поддерживаемые бытовой традицией. Иногда подобная латинизация напрямую «насаждалась» сверху римской курией. Так, давая согласие на канонизацию первого датского святого конунга Кнута в самом начале XII в., папа римский предписал переделать его имя Кнѳтр в Canutus [Жлnoth, гл. VI, 92][74] (см. подробнее: [DRH, I, 500; Knuds-Bogen 1986, 30-31 прим. № 58, 49-50, 157-160]; о латинизации имен в Скандинавии см.: [Personnamn 1947, 187-189; Shrensen1980; Shrensen 1989; Skard 1930, 12-14]).

По-видимому, когда речь шла о духовных лицах, латинские эквиваленты скандинавских имен могли свободно употребляться и в быту, поскольку их носители и в повседневном обиходе соприкасались с латинской культурной традицией. В частности, поскольку переписка высших иерархов с Римом носила довольно регулярный характер, а в ней они фигурировали под своими латинизированными именами, то эти латинизированные формы легко могли распространяться на все их эпистолярное общение и на их общение в своей среде в целом. Исключительно интересным примером такого прочтения имени в двух кодах является случай со знаменитым норвежским иерархом Эйстейном Эрлендссоном (ум. в 1188 г.), главным оппонентом конунга Сверрира в гражданской смуте.

Архиепископ Нидароса, носивший исконно скандинавское имя Eysteinn, именуется в латиноязычных сочинениях Августином, но продолжает оставаться Эйстейном в сагах и анналах: ср., например, обращение к нему монаха Теодрика, автора «Истории о древних норвежских королях», reverendissimoAugustino Nidrosiensis, или упоминание Эйстейна в списке архиепископов как Augustinussecundus archiepiscopus [MHN, 3, 189] (ср. также: [NGL, I, 442-444 <Augustin>, 182 <Eysteinn>] или начало «Письма о привилегиях Магнуса Эрлингссона» [LDNH, 58-59, 62-63; Vandvik 1962, 12, 19]). См. также: [Paasche 1948, 14, 16; Daae 1905, 24].

Очевидно, не случайным является и то обстоятельство, что Эйстейн учредил несколько монастырей августинцев в Норвегии. В 1229 г. Эйстейн был объявлен святым на соборе в Нидаросе (Тронхейм), по-видимому, под именем Августин (о попытках добиться официальной канонизации у папы римского, не увенчавшихся, впрочем, успехом, см.: [Daae 1879, 171-175; Hoffmann 1994, 320; Kahle 1900, 36]). В надписях в Тронхеймском соборе он упоминается как

Августин [Undset 1888, 5f.; Daae 1879, 175-176]. Как Augustinus Nidrosienses он фигурирует в письмах папы Иннокентия IV и папы Александра IV [DN, VI, 22 № 22 от 14 октября 1246 г., 23 № 23 от 5 января 1251 г., 28 № 30 от 5 апреля 1255 г.]. Матвей Вестминстерский пишет о чудесах св. Августина в Норвегии [Munch 1852-1859, III, 207; Daae 1879, 173]. Вместе с тем, сохраняются свидетельства о том, что в Норвегии его продолжают называть св. Эйстейном (hellige Eysteinn) [ASBJ, 93 § 138].

Есть основания полагать, ассоциация имен Эйстейн и Августин была достаточно обычной в средневековой Скандинавии: так, конунг Эйстейн Магнуссон в латинской части «Перечня королей» и в «Истории Норвегии» именуется Augustinus [MHN, 184, 63f.]. Некий каноник по имени Эйрик Эстейнссон называется в документе, составленном на латыни в 1346 г. Erico Augustinij [DN, IV, 341 № 443] (ср. еще примеры: [DN, V, 31 № 30 sub anno 1296; NS, 122 sub anno 1322, 316 sub anno 1336, 398 sub anno 1341]). Об аналогичном переосмыслении этих имен в Швеции и Дании см.: [Модйер 1964, 60; Munch 1875, 634].

Существенно прежде всего, что рассматриваемые имена, как правило, объединяются между собой непосредственно в узусе, в языковом обиходе. Так, датские имена Self и Sylfa могли рассматриваться как производные от Silvester, Axel (< Askel / Aslak), по-видимому, отождествлялось с Absalon[75]. В свою очередь, Sigmund выступало эквивалентом для имени Simon[76], Salmund / Salmund для имени Salomon, Sighrik для Cyriacus, Bergljot для Bergit / Birgitte, Arina для Anna, Herlef для Hermolaus, Grjyotgarpr для Gregorius, Arnorr для Aron, Pólini для Póll, Pyll (< Paulus) (ср.: [Naumann 1912, 155]), Юоррккоррелировало с Theodor [DN, VI, 27 sub anno 1254][77], Фарюегн с Valentin (ср.: [Jynsson 1902, 688]).

Из «Саги о Ньяле» известен случай отождествления имен Dagfjfr и David[Nj. 1875–1889, I, гл. 154–155, 877, 880], из «Саги о Стурлунгах» – Magnъs’a и Agnarr’a[78]. Исконно скандинавское имя Illugi по-видимому отождествлялось с именем (H)ilarius: в «Саге о епископе Йоне» рассказывается о некоем священнике, которого звали Иллуги (...virpuligr prestr, sþ er Illugi hйт), но в другой редакции этой же саги о нем сообщается ...prestr, sþ er Illarius hйт, ok Illugi orru nafni, ok var Bjarnarson – «тот священник, которого звали (X)иллариус, а другим именем Иллуги, <он> был сыном Бьярни» [Bps., I, 159]. Замечательно, что в дальнейшем он фигурирует в саге под тем и под другим именем: (X)иллариус ((H)ilarius) и Иллуги (Illhugi) [Bps., I, 232].

Скандинавское Bu (исландское Bui) соотносилось с Boetius; соответственно, рыцарь по имени Bo Stensson упоминается в источниках как Bo Stensson[DN, V, 456 № 644] и как Boetius Stensson [DN, V, 459 № 646], Boo Knuttsson[DN, III, 552 № 764] становился Boecius Kanuti [DN, V, 509 № 704], Bo Jonsson превращался в Boecio Jonsson’a [DN, III, 275 № 351], а каноник в Бергене Mattis Booson [DN, I, 628 № 861] в Mathias’a Boetii[DN, V, 638 № 884][79]. Со временем число таких свидетельств значительно возрастает (см.: [Personnamn 1947, 187-189]).

Любопытно отметить в этой связи, что сходный случай переосмысления собственного имени описывается в романе норвежской писательницы Сигрид Унсет «Кристин, дочь Лавранса», повествующем о Норвегии XIV века. Когда у Кристин, главной героини романа, родился первенец, ему дали имя Никулаус (в честь умершего деда по отцовской линии). «Ни Лаврансу <другому деду ребенка. – Ф. У.>, ни Гюннульву <священнику, дяде ребенка. – Ф. У.> не нравилось, что мальчика называют Ноккве – ведь его окрестили Никулаусом! Эрленд <отец ребенка. – Ф. У.> стоял на том, что это одно и то же имя, но Гюннульв сказал: “нет, неверно! В древних сагах повествуется о людях, которых звали Ноккве еще в языческие времена”. Все же Эрленд не хотел пользоваться именем, которое носил его отец, а Кристин всегда называла мальчика так, как впервые назвал их сына Эрленд, когда приветствовал его” [Унсет 1994, I, 339][80].

Думается, что приведенное описание этнографически точно и в целом соответствует реальной практике приспособления или адаптации имен, существовавшей как в средневековой Скандинавии, так и на Руси.

Вообще говоря, проблема сосуществования двух антропонимикон – исконного, языческого по происхождению, и христианского – по-видимому, с одинаковой остротой стояла во всех

странах поздней христианизации, в частности, в Скандинавии и на Руси. Однако разрешалась она всюду по-разному.

Хорошо известно, что на Руси еще очень длительное время после принятия христианства существовала система двух имен – большинство людей обладало как мирским, обиходным именем, так и именем нарекаемым при крещении. Лишь очень постепенно, прежде всего в княжеской среде, мирские, традиционные имена вытесняются христианскими. Гораздо позднее этот процесс охватывает и остальные слои общества. Однако взаимодействие двух антропонимикон, адаптация и приспособление христианского именослова к местной языковой среде начинается, по-видимому, с первых десятилетий крещения Руси. В некоторых случаях, противопоставление – мирское имя / христианское имя стирается. Христианские имена проникают в повседневный обиход, становятся привычными, перестают восприниматься как чужое. Пути подобного освоения, как кажется, исследованы еще меньше, чем древнерусская система двуименности. Сейчас мы можем сформулировать лишь некоторые наблюдения относительно того, имена какого рода усваиваются легче других и с помощью каких языковых средств это усвоение может осуществляться.

Различные этапы бытования имени Олук могут служить, на наш взгляд, выразительным примером сложного процесса взаимодействия и взаимопроникновения христианского и обиходного именословов, примером закрепления христианского имени в повседневном обиходе.

В самом деле, на протяжении всего X в. еще до христианизации Руси варяжские имена во множестве проникают на Русь – достаточно вспомнить списки русских послов в Византию и имена их доверителей (ср. «Мы от рода рускаго, Карлы, Ингелдъ, Фарлоф, Веремоуд, Рулавъ, Гоуды, Роуалдъ, Карнь, Фрелавъ, Руаль, Актеву, Труанъ, Лидоул, Фостъ, Стемид» [ПСРЛ, I, 32-33]). Среди этих имен была, в частности, и упоминавшаяся вариантная форма имени Олав Олѣбъ / Улѣбъ (<Uleifr). Не исключено, что варяжские имена воспринимались как социально престижные. Во всяком случае, самыми разными путями – благодаря матримониальным связям, возможно, побратимству и т. п. – к концу X в. эти имена были освоены местным населением и не воспринимались как полностью чужеродные. Крещение Руси вызвало необходимость давать детям новые, христианские имена. При этом отдельные варяжские имена сочетали в себе традиционность, освоенность для рода и приемлемость с точки зрения церкви. Скандинавские имена, как уже говорилось, включались в русскую молитву наряду с такими греческими и латинскими именами святых как Роман, Анфим, Максим и др. Как уже упоминалось, св. Олаву в Новгороде была посвящена церковь. Не исключено, таким образом, что это имя могло даваться детям, так как совмещало в себе традиционное, родовое и христианское начала. Нам остается только догадываться, какова была бы судьба этого имени на Руси, если бы не произошло разделение церквей и не прекратилось бы почитание святых, относящихся исключительно к западной церкви.

Возможно, имя Олук получило бы еще большее распространение как не вполне чуждое исконной родовой традиции имя христианского святого. Нечто – типологически сходное – произошло с именем Глеб (<Gupleifr). Как известно, Глеб было мирским именем одного из двух первых русских святых – братьев Глеба-Давида и Бориса-Романа Владимировичей. Показательно при этом, что братья были прославлены церковью в первую очередь именно под своими мирскими именами (подобно тому, как под мирским именем был прославлен и их отец – Владимир Святой). Оба этих имени закрепились в княжеском антропонимиконе, однако скандинавское по происхождению имя Глеб впоследствии встречается у князей несколько чаще, чем имя его брата, по-видимому, в силу его большей укорененности в родовой традиции.

Поскольку культ св. Олава с определенного момента не мог поддерживаться на Руси, имя Олук неизбежно утрачивает статус полноценного крестильного имени, по-видимому, не переставая при этом ассоциироваться с христианским именословом и не утрачивая своей популярности. Именно тогда, вероятно, оно и начинает осознаваться как гипокористическая форма от канонического имени святого, почитаемого восточной церковью, подобно тому как, возможно, еще раньше варяжское имя Якун (Нбкон) стало осознаваться как гипокористическая

форма христианского Яков / Иаков.

При этом необходимо учитывать, что роль гипокористических, уменьшительных имен в домонгольский период существенно отличается от той, что они играют в современном языковом употреблении. По-видимому, образования уменьшительных форм от инокультурных по своему происхождению имен было важным способом их адаптации. В некотором смысле осуществлялась их освоение с помощью словообразовательных средств. Гипокористические формы образовывались как от исконных, языческих имен, так и от новых, христианских. В гипокористике эти имена переставали быть столь резко противопоставлены по своему морфемному составу и фонетическому облику. Таким образом, в языке создалась своеобразная «зона нейтрализации» оппозиции мирского имени / христианского имени. Важно отметить при этом, что пейоративная функция уменьшительного имени была сведена к минимуму или отсутствовала вовсе. Так, Мирошка – уменьшительная форма от исконного Мирослав – существует в качестве основного именованного знаменитого новгородского посадника в письменных памятниках, а Василько, например, выступает как основное имя князя Василько Ростиславича Теребовльского.

В сущности, приобретая уменьшительную форму, христианское имя становилось единственным именем человека, совмещающим в себе функции крестильного и обиходного. При этом изначальная форма канонических христианских имен может претерпевать существенную трансформацию. В качестве такой измененной формы канонического имени Елевферий и функционирует, по-видимому, некогда самостоятельное имя Олух. В дальнейшем форма Олух превращается в пейоративное обозначение с разнообразными фразеологическими коннотациями и настолько укореняется в языковом обиходе, что со временем теряется память не только о скандинавском происхождении этого слова, но и о его былой антропонимической природе.

II.

Русские и скандинавы восприняли крещение как событие, обращенное не только в будущее, но отчасти и в прошлое, в дохристианскую историю своих народов. Новорожденным и после крещения страны давались исконные родовые имена, соединявшие их со всей предшествующей историей рода. Родичей же, успевших умереть в язычестве, – в иных случаях – пытались связать с христианской традицией, превращая тем самым новую религию в исконный атрибут собственных предков.

Отношение к останкам умерших становится важнейшей точкой пересечения языческого и христианского начал в переходную эпоху. «Целостность», «неповрежденность» и «святость» были в Скандинавии понятиями связанными еще в языческие времена, и с принятием христианства эта связь воплощалась в зарождающемся культе нетленных мощей.

На Руси нетленность святых настолько рано оказывается укорененной чертой религиозного сознания, что происхождение этой категории зачастую кажется не нуждающейся в специальном комментарии. Между тем культ нетленных мощей едва ли мог быть заимствован русскими от греков, а скорее объединяет их со скандинавами и англосаксами.

КРЕЩЕНИЕ КОСТЕЙ КНЯЗЕЙ ОЛЕГА И ЯРОПОЛКА –

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛЕТОПИСНОЙ СТАТЬИ 1044 г.

В 1044 г. Ярослав Мудрый эксгумировал останки двух князей: Олега (ум. в 977 г.) и Ярополка (ум. в 980 г.). Согласно летописи, останки были перенесены в Десятинную церковь и похоронены там вторично: "Выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я въ церкви святыя Богородица"[ПСРЛ, I, 155; ср. II, 143; НПЛ, 16]. К тому времени в Десятинной церкви уже покоились несколько членов княжеского рода, умерших в христианстве: княгиня Ольга (в крещении Елена), князь Владимир (в крещении Василий) и его греческая супруга Анна.

Ярополк и Олег приходились дядьями Ярославу. Таким образом, Ярослав перезахоронил

останки двух своих близких родичей по мужской линии, умерших еще до официального принятия христианства на Руси. После эксгумации, как видно из летописи, кости князей были "крещены". При всей непрозрачности глагола "крестить" в данном контексте это позволяет считать, что Олег и Ярополк умерли некрещеными и первоначально были похоронены в соответствии с языческим обрядом (иначе: [Korpela 1998, 167; Назаренко 2001, 339-390, особенно 379-380, 389-390]).

Одна из трудностей, возникающих при рассмотрении летописного свидетельства, заключается в отсутствии очевидного образца, на который мог бы ориентироваться Ярослав, осуществляя перезахоронение и крещение останков. Изолированность поступка Ярослава в контексте эпохи объясняется обычно его недопустимостью с точки зрения канонических правил, запрещающих совершение этого таинства над умершим. Крещение покойника было запрещено в 397 г. 26-м правилом Карфагенского собора[81]. Традиционно считается, что подобная обрядовая практика полностью исчезает довольно рано – ни на Западе, ни на Востоке христианского мира случаи крещения покойника как будто бы не засвидетельствованы с начала VI в. Судя по всему, упомянутое правило Карфагенского собора было хорошо известно и на славянской почве[82].

Сосредотачиваясь на неканоничности крещения костей, предпринятого Ярославом[83], исследователи зачастую оставляют в стороне целый ряд существенных вопросов. Необходимо определить, как кажется, границы самого обряда. Что именно проделал Ярослав с останками своих родичей? Крещение, вообще говоря, предполагало бы на русской почве наречение княжеских останков христианскими, крестильными именами. В первую очередь, однако, необходимо выяснить, что дало основание Ярославу для столь неканоничных действий и что могло служить для них непосредственным образцом.

Ниже мы приведем некоторые параллели, позволяющие рассматривать действия Ярослава в принципиально новом, до сих пор не обсуждавшемся контексте.

Поступок Ярослава, несомненно, указывает на родовой характер княжеской власти на Руси. В самом деле, крещение останков Ярополка и Олега и погребение их в Десятинной церкви напрямую связано с культом рода, чрезвычайно актуальным для княжеской среды в рассматриваемый период (ср. перезахоронение княгини Ольги, осуществленное князем Владимиром в той же Десятинной церкви). Крещение костей укрепляло авторитет Ярослава, "имевшего отныне среди своих предков не только христиан–родителей и бабу-христианку <прабабу! – Ф. У.>, но и еще двух "христиан" – членов княжеской семьи-патронимии" [Щапов 1971, 73].

Родовой аспект – один из центральных и для другого события, которое составляет, по-видимому, ближайшую параллель действиям Ярослава. Примерно за 80 лет до него сходную процедуру осуществляет Харальд Синезубый (ок. 940 – ум. ок. 985 или 987 гг.), "тот Харальд, который владел всей Данией и Норвегией и сделал датчан христианами", как сказано о нем в знаменитой рунической надписи: [DR 1941-1942, I, 66-81 № 42].

Вскоре после своего обращения (ок. 960 г.) конунг Харальд строит церковь в Йеллинге – месте, где к тому времени уже был похоронен его отец, основатель династии Горм Старый, вместе со своей женой. Родители Харальда, по-видимому, умерли в язычестве[84], по крайней мере, они были погребены по языческому обряду: к северу от церкви находится курган, в котором первоначально покоился конунг Горм.

Воздвигнув церковь, Харальд Синезубый, судя по результатам раскопок, переносит останки своих родителей и хоронит их под церковным полом – в специально устроенной для этого случая камере[85]. Существенно, что Харальд, как и Ярослав, перезахоронил последних представителей собственной династии, умерших некрещеными незадолго до введения христианства в стране[86].

Поскольку возможность целенаправленного погребения язычника внутри церкви исключена, естественно предположить, что Харальд произвел над останками родителей некую обрядовую процедуру, соответствующую по назначению той, что проделал Ярослав над костями своих

дядьев.

В чем именно заключалась процедура перезахоронения – мы не знаем. Однако гипотеза о ее существовании в первые десятилетия после христианизации позволила бы объяснить случаи сохранения языческих погребений в средневековых церквях. Так, церковь XI в. в Хернинге (Северная Ютландия) была построена на месте кургана, сооруженного в X в., всего лишь двумя-тремя поколениями ранее. При постройке церкви курган сровняли, но погребальную камеру оставили нетронутой. Таким образом, первоначально языческая могила знатной женщины в конечном итоге оказалась непосредственно под полом самой церкви[87].

Дополнительный интерес вызывают те языческие погребения, которые несут на себе, напротив, отчетливые следы разорения. К их числу, помимо кургана Горма Старого в Йеллинге, принадлежит погребальный корабль из Ладбю. Из богатого захоронения были изъяты не драгоценности, а лишь покоившиеся здесь останки (см.: [Krogh 1982, 216]). Это обстоятельство дало основание высказать гипотезу о разорении могилы родственниками усопшего с целью вторичного погребения останков при церкви, уже в полном соответствии с христианским обрядом (см.: [Thorvildsen 1957]).

Скандинавский археологический материал, свидетельствующий о практике перезахоронения умерших в язычестве родичей, до известной степени подтверждается показаниями письменных источников. Так, существует рассказ о перезахоронении останков Снорри Годи, могущественного и знатного исландца, персонажа многих родовых саг. Снорри умер христианином в 1031 г. и был погребен во дворе церкви, построенной по его распоряжению. В конце XII – начале XIII в., его кости были выкопаны при свидетелях и перенесены в церковь, где их поместили, по-видимому, под церковным полом. Вместе с останками Снорри были выкопаны и перезахоронены в той же церкви кости его ближайших родичей, умерших еще в язычестве – Тордис, матери Снорри, и Берка Толстяка, его дяди [Eb., 241-242].

Вообще говоря, подобные действия нарушают как минимум два канонических ограничения: запрет на захоронение мирян внутри церкви[88] и один из двух запретов – крестить кости умершего, либо запрет хоронить некрещеного в освященной земле. Последний из них, согласно которому тело некрещеного не могло быть погребено при церкви, был, несомненно, хорошо известен к тому времени в Скандинавии. Он есть, например, в исландском судебнике “Серый Гусь” и в норвежских областных законах[89].

Не означает ли это, что над костями все-таки совершался некий обряд, позволяющий считать их останками христианина?

Судя по данным письменных источников, первая половина XI в. в Скандинавии – это время смешения христианского и языческого начал в похоронном обряде[90]. В отсутствие устоявшегося ритуала многое определял индивидуальный выбор. Так, церковный запрет класть в могилу имущество усопшего был известен, но поначалу соблюдался не полностью. Первого христианского конунга Норвегии, Хакона Доброго, хоронят в кургане[91], во всеоружии и в лучших одеждах, однако не положив туда, по словам Снорри, никакого дополнительного добра [Hkr., I, гл. 32, 217-219; K3, 86]. Персонажа исландской родовой саги, Буи, хоронят под церковной стеной и не кладут в могилу ничего, кроме оружия, поскольку он “был человек крещеный и никогда не совершал жертвоприношений” [Kjaln., гл. XVIII, 43][92].

Останки умершего вне закона христианина Греттира Асмундссона были погребены по частям: голова в одной церкви, а тело в другой [Gret., гл. 84, 292-293; IS, I, 756]. При переносе одной из церквей его кости были выкопаны и подвергнуты освидетельствованию, после чего их похоронили вторично. Отметим, что аналогичным образом в свое время был погребен языческий конунг Хальвдан Черный: голова его была положена в кургане в Хрингарики, а тело разделено на четыре части и захоронено в разных частях Норвегии [Hkr., I, гл. 9, 97; K3, 42]. Однако его останки, естественным образом, в церковь никогда не переносились.

Отдельные случаи перезахоронения костей упоминаются еще в нескольких письменных источниках (см., например: [Vjarn., 72, ср., 23; Floam., гл. 35, 70-71])[93]. Из них особенно значимо для нас описание погребения Эгиля Скаллаgrimссона. В исландской родовой саге

сообщается, что знаменитый скальд Эгиль, умерший ок. 990 г., был похоронен в кургане вместе со своим оружием и одеянием. Когда же в 1000 г. в Исландию пришло христианство, его племянница Тордис перевезла тело скальда в новую церковь, где оно было заново похоронено под алтарем [Eg., гл. LXXXVI, 299-300; IC, I, 215].

Эгиль умер до христианизации Исландии и не получил крещения. Однако большую часть своей жизни он не был, строго говоря, и язычником: в юности, находясь при дворе англосаксонского короля Этельстана (895-933 гг.), Эгиль и его брат Торольв получили *prima signatio*, т.е. прошли обряд оглашения [Eg., 132][94]. Вероятно это обстоятельство учитывалось при его перезахоронении по христианскому обряду. Не исключено также, что обряд перезахоронения предков, умерших некрещеными, в Скандинавии и в других случаях также был связан с процедурой *prima signatio*, пройденной ими при жизни.

Этот обряд предписано было проводить вне церкви. Процедура *primo signatio* подразумевала осенение обращаемого крестом и чтение над ним молитв, отгоняющих дьявола. По-видимому, обряд мог производиться с различной степенью детализации[95]: оглашаемому могли давать освященную соль, он мог произносить Символ Веры и отречься от дьявола. Что именно проделывали с первыми скандинавами, пожелавшими принять оглашение, мы в точности не знаем. Вероятно это зависело от того, где происходила эта процедура. Собственно латинский термин *prima signatio* – «первое знамение» – буквально означал начальную часть этого обряда, когда оглашаемого впервые осеняли крестом, что соответствовало первому этапу более сложного чина оглашения в Восточной церкви. До общего крещения полуострова скандинавы нередко проходили эту процедуру за границей, например, в Англии (как Эгиль и его брат, Торольв), в Германии (Стране Саксов как Гест Тордарсон) и в Византии (как Олав Трюггвасон и, возможно, Харальд Суровый[96]). Христианином же взрослый человек в любом случае становился только приняв таинство крещения, после чего он мог оставаться в церкви на протяжении всей службы и участвовать в Евхаристии.

Оглашение или *prima signatio* предоставляло человеку особый статус, давало возможность, не будучи крещеным, посещать церковную службу и вступать в полноценное общение с христианами. По-видимому, в период христианизации и во времена ей непосредственно предшествующие могли отчетливо противопоставляться три статуса человека по отношению к крещению. Человек мог быть 1). Некрещеным (ср. в этой связи прозвище *ukristni* «некрещеный, нехристианин» [Lind 1920-1921, 271]) 2). Получившим оглашение (*prima signatio*) 3). Крещеным, т.е. прошедшим весь обряд крещения с погружением в воду (ср. в этой связи прозвище *kristni* «крещеный, христианин» [Lind 1920-1921, 220], которое носили люди, жившие в X – начале XI в.). Не возникает никаких сомнений, что сами новообращенные строго разграничивали последние два статуса. Так, персонаж «Саги об Олаве Святом», Токи Токасон, в ответ на вопрос конунга Олава Харальдссона (Святого), крещеный ли он, отвечает – «я получил оглашение, но не был крещен» (*ek er primsignndr en jiggi skirdr*) [Flat., II, 137]. Тот же самый ответ, свидетельствующий о последовательном разграничении статуса оглашенного и статуса крещеного, получает от датчанина Геста Тордарсона конунг Олав Трюггвасон в «Пряди о Норнагесте» [Flat., I, 346, 357][97].

В эпоху записи саг и судебных уложений, когда история христианства на скандинавском полуострове насчитывала уже около двух столетий, человек, получивший оглашение, стоял на порядок выше язычника, но, безусловно, на ступень ниже христианина. В переходный же от язычества к христианству период промежуточный статус оглашенного приносил его обладателю немалую практическую и политическую выгоду. Человек, получивший оглашение, пользовался многими преимуществами члена христианской общины, не порывая при этом с языческим миром. Разнообразные контакты язычников с христианами неуклонно учащались, и немало людей из числа язычников постоянно оказывались на границе двух миров и более или менее свободно переходили из одного в другой. По-видимому, возможность не отказываться полностью от религии предков была весьма актуальна для правителя, вождя, предводителя дружины[98].

Характерно, что именно нежеланием князя отделяться от дружины объясняет летопись отказ князя Святослава Игоревича принять крещение: «како азъ хочю инъ законъ приѣти единъ а дружина [моа] сему смеѣтися начнутъ» [ПСРЛ, I, 63]. В Скандинавии необходимость для конунга следовать родовой традиции породила сюжет о правителе, крестившемся до

христианизации страны, но вскоре вновь впавшем в язычество.

Не исключено, что статус *prima signatio* позволял обойти сложности, возникающие у правителя-военачальника с принятием новой веры. Пример Эгиля Скаллаgrimссона показывает, что в переходную эпоху человек далеко не всегда принимал крещение вскоре после оглашения. В «Житии св. Ансгария», где повествуется о миссионерской деятельности этого святого в IX в. среди датчан и других скандинавов, рассказывается о том, что многие датчане уже были крещены, но в то же время многие язычники предпочитали принять «знамение креста», дабы иметь возможность посещать церковь и присутствовать при совершении св. Таинств. При этом получившие оглашение не торопились принять крещение, рассчитывая сделать это перед самой смертью и, очистившись от грехов, незпятанными войти в Царствие Небесное [VA, гл. 24, 80, 82][99].

Таким образом, оглашенный, подобно Эгилю, мог прожить большую часть своей жизни в положении оглашенного. Он мог и умереть некрещеным, не порывая с язычеством. Более того, не всегда *prima signatio* вообще свидетельствовало о намерении в дальнейшем принять христианство, порой этот акт был продиктован неконфессиональными, вполне житейскими соображениями. Ср. описание подобной практики в «Саге об Эгиле»: «Англия была крещена (*var kristit*) задолго до того, как все это произошло. Конунг Адальстейн был христианин (*var vel kristinn*), и его называли Адальстейн Благочестивый (*Aralsteinn enn trúfasti*). Конунг предложил Торольву с братом <Эгилем. – Ф. У.> принять неполное крещение (здесь и далее букв. “принять знамение креста” *líta þrímssíganast*). Это был распространенный обычай у торговых людей и у тех, кто занимался с христианами (*kristnum mǫnnum*), потому что принявшие неполное крещение (*þeir menn, er þrímssígnir vöru*) могли общаться и с христианами и с язычниками, а веру они себе выбирали ту, которая им больше нравится. Торольв и Эгиль сделали так, как просил конунг, и оба приняли неполное крещение (*létu þrímssígnask þápir*). У них тогда было под началом три сотни воинов <дружина, приплывшая с Эгилем и Торольвом из Скандинавии. – Ф.У.>, получивших плату от конунга» [Eg., гл. L, 132; IS, I, 114]. В подобном контексте, оглашенный, живущий в еще языческой стране, по-видимому, мог вести себя по-разному и иметь разные намерения. Далеко не всегда он твердо и определенно решал креститься и не всегда пытался следовать всем предписаниям христианской церкви.

Поведение получившего *prima signatio* могло быть довольно различным, также как различными могли быть и его намерения относительно будущего крещения. По-видимому, иногда оглашение принималось для некой практической выгоды или под давлением внешних обстоятельств. Тогда оглашенный, в сущности, не менял принципиальным образом своего отношения к язычеству. Именно так, вероятно, дело обстояло с Эгилем[100]. Как мы знаем из саги, Эгиль вырезал магические руны, был не чужд колдовства, участвовал в языческих обрядах и строго соблюдал их, хороня своих ближайших родичей – отца, брата[101] и сына. Крещения Эгиль, по-видимому, никогда не принимал.

Порой оглашенный, в соответствии со своим промежуточным статусом, отказывался от некоторой части языческих обычаев. Так, про знаменитого исландца Гисли сыне Кислого рассказывается, что, вернувшись из Дании, он отказался от некоторых обычаев, принятых в дохристианской Исландии: «В те времена у многих людей было в обычае справлять приход зимы пирами и жертвоприношениями. Гисли не приносил больше жертв с тех пор, как побывал в Вэбьёрге в Дании, все же он, как и прежде, устраивал пиры, и притом со всею пышностью» [GnsI. 1903, гл. 10, 23-24; IS, I, 517][102]. Флоси, персонаж «Саги о Ньяле», принимая *prima signatio*, обещает христианам свою поддержку на тинге [Nj., гл. 101, 259; IS, II, 226].

Если же оглашенный решал перейти в новый статус – креститься, раз и навсегда сделаться христианином, то это решение зачастую принималось постепенно и не без колебаний. Так, упомянутый Токи Токасон, прожив продолжительное время в статусе оглашенного, лишь после долгих бесед с конунгом сообщает, что пришел к нему с намерением принять крещение. Про другого скандинава, Орма Сторольвссона, сообщается, что по рассказам людей он принял *prima signatio* в Дании, а крестился, лишь оказавшись в Исландии (*þat segja menn at Ormr vjri þrímssígnndr j Danmorku en hafui kristnatst a Jslande*) [Flat., I, 529]. Исландец Гест Бардарсон соглашается принять *prima signatio* в Норвегии только для того, чтобы остаться при дворе Олава Трюгвасона [BS, гл.17, 37], но, сражаясь с «живым мертвецом» в кургане, он под угрозой гибели дает обет креститься, если выйдет из кургана живым. Некоторое время спустя

Олав Трюггвасон предлагает Гесту креститься, и тот, вспомнив о своем обете, принимает крещение [BS, гл. 21, 44].

Во время общего крещения Скандинавии и в период непосредственно к нему примыкающий, по-видимому, еще памятно и актуально различие между оглашенным и крещеным[103], однако крещение теперь достаточно регулярно и непосредственно следует за оглашением. Постепенно исчезает та языческая среда, с которой прежде были тесно связаны оглашенные. Принятие крещения после оглашения все больше становится не предметом выбора, а вопросом времени[104]. Таким образом, для ближайших потомков оглашенных их предки в некотором смысле просто «не успели» креститься.

Позднее же, когда процесс христианизации полностью завершается, и крещение перестает быть делом личного выбора, факт оглашения осмысливается в несколько иной перспективе. Случаи противопоставления крещеного и оглашенного становятся довольно редкими, тем более что в эту эпоху обряд оглашения и обряд крещения были разделены минимальным промежутком времени и на практике уже автоматически следовали друг за другом – обряд *prima signatio* все более становился составной частью обряда крещения[105]. Тем не менее, это противопоставление, как кажется, не стирается полностью (ср., например: [GNH 1864, 205; Nom., 70, 124]). Сохраняется по крайней мере одна категория лиц, которые могли окончить свою жизнь в статусе оглашенного – это новорожденные. Для них строгая дифференциация крещеного и оглашенного остается актуальной, вопрос о том, как следует поступать с их останками специально оговаривается в судебныхниках. Так, по исландским законам ребенок, умерший без крещения, но получивший *prima signatio*, должен был быть похоронен на краю церковного двора, где «освященная земля смыкается с неосвященной землей» [Grg., I, 7]. Младенец, родившийся с сильным физическим уродством, согласно норвежскому законодательству, не мог быть крещен, но получал *prima signatio*, после чего он должен был оставлен у церковных дверей до тех пор, «пока не испустит дух». Затем его нужно было похоронить на церковном дворе и как можно усерднее молиться за его душу [NGL, I, 339] (ср.: [NGL, I, 132-133, 353, 363]).

Перезахоронив в церкви кости Эгиля, получившего *prima signatio*, его племянница Тордис в некотором смысле исправляла «досадную случайность» и продлевала христианскую историю своего рода. При этом она, разумеется, нарушала канонические уложения, в своем рвении уравнивая покойного с христианами. Любопытно, что позднее, когда строилась новая церковь, а ближайших родичей Эгиля уже не было в живых, его кости были вновь выкопаны. Священник, осведомленный об истории жизни Эгиля, подверг их освидетельствованию. Затем кости были погребены на краю кладбища, т. е. с ними поступили так, как, согласно закону, полагалось поступать с останками оглашенных, но некрещеных[106]. Основанием для таких действий послужило, по-видимому, опять-таки полученное им в юности «знамение креста» (*prima signatio*).

Итак, необычные действия Ярослава Мудрого, хотя и противоречат практике, принятой для христианского мира в целом, но вписываются, на наш взгляд, в возникающую после христианизации скандинавскую традицию погребения. Эпизод же с останками Эгиля Скаллаграмссона дает возможность предположить, что Ярополк и Олег также могли получить при жизни *prima signatio*.

По версии М. Арранца, примиряющей Корсунскую легенду и Память Иакова мниха, Владимир Святой – брат Ярополка и Олега – сначала получает *prima signatio* в Киеве, а позднее – само таинство крещения в Херсонесе (см.: [Arranz 1989, 81-98; Арранц 1988]). В летописи нигде не говорится об оглашении Владимира как отдельной, изолированной процедуре, однако составителю Корсунской легенды известно о существовании разногласий в том, что касается места и времени его обращения (см.: [ПСРЛ, I, 111]). Не исключено, что так своеобразно преломилась память о двуэтапности этого события. Как мы помним, обращение Олава Трюггвасона, например, начинается именно с принятия *prima signatio* в Византии, тогда как обряд крещения он проходит позже на острове Сюллинга, неподалеку от берегов Ирландии[107]. Здесь нет нужды лишний раз подчеркивать скандинавские корни русского княжеского рода и исключительную близость контактов Руси и Скандинавии в X – первой половине XI в. Упомянем лишь, что Олав Трюггвасон подолгу жил при дворе князя Владимира и, по версии отдельных древнеисландских источников, якобы непосредственно участвовал в

деле обращения князя Владимира, причем Олав пребывал в этот момент именно в статусе оглашенного.

Разумеется, при свершившемся обряде крещения факт оглашения во многом теряет свою значимость – то обстоятельство, что человек был близок к принятию христианства уже не может в такой степени привлекать внимание его крещеных потомков. Если же крещение по тем или иным причинам не состоялось при жизни, то факт *prima signatio* мог, по-видимому, рассматриваться как весьма важное событие в жизни ближайшего родича.

При такой интерпретации действия Ярослава, как кажется, вполне объяснимы и демонстрируют тонкое разграничение статуса предков и возможности для их включения в христианскую парадигму. По-видимому, при Ярославе начинается общерусское почитание его отца, князя Владимира, крестителя Руси (см.: [Успенский 2000, 44-46, 84-87 прим. №№ 18-25]). Еще при Владимире было начато прославление княгини Ольги, его бабки, а она, как мы знаем, приняла христианство за несколько десятилетий до крещения Руси.

Происходит своего рода пересмотр, «ревизия» ближней истории рода, в соответствии с которой складывается культ крещеных родичей князя. В частности, при Владимире в Десятинную церковь переносятся нетленные мощи Ольги[108] – факт ее крещения был прекрасно известен, несмотря на то, что она жила и умерла в языческом окружении. Как отмечает летописец, Ольга завещала не совершать по ней тризны и была похоронена по христианскому находившимся при ней священником [ПСРЛ, I, 67-68 под 969 г.; ПСРЛ, II, 55-56]. Можно предположить, что если бы Ярополк или Олег были крещены при жизни, это едва ли осталось бы неизвестным их племяннику – Ярославу[109].

Однако ни о каких попытках прославления Ярополка и Олега ни при Ярославе, ни позже нам ничего не известно. В летописях Ярополк нигде не описывается как христианин[110]. Напротив, мы располагаем прямым указанием летописца, что Ярослав крестил их кости. По-видимому, он был осведомлен о некотором особом положении своих дядьев по отношению к христианской вере. В свете всего вышеизложенного, наиболее вероятно, что ему было известно о том, что Ярополк и Олег получили (или, по-крайней мере, могли получить) *prima signatio*. Потому Ярослав и счел возможным окрестить и перезахоронить останки именно этих своих родичей.

Крестив их кости и при этом положив их в Десятинной церкви[111], он тем самым выделил их как из числа родичей-язычников, так и из числа родичей-христиан.

В отношении Ярополка это предположение о *prima signatio* подкрепляется сведениями о его западноевропейских контактах, возможно, довольно тесных. Ср., например, свидетельство 1 Никоновской летописи о посольстве папы Римского к Ярополку в 979 г. [ПСРЛ, IX, 39], впрочем достоверность этого сообщения по-разному оценивается исследователями. Он по всей вероятности был военным союзником императора Оттона II, под эгидой которого осуществлялась, как известно, весьма активная миссионерская деятельность[112]. Вероятно некоторое отношение к делу имеет и упоминание о браке родственницы (племянницы?) Оттона II с неким королем Руси, в котором часть исследователей усматривает Ярополка. Если этот брак действительно планировался, не исключено, что *prima signatio* Ярополка было обусловлено его намерением жениться на христианке. Оговоримся однако, что для брака со столь знатной персоной одного *prima signatio* было бы явно недостаточно, впрочем, отметим также, что у нас и нет никаких определенных данных о том, что этот брак состоялся.

Что касается Олега, то единственным основанием для предположения о том, что он также получил «первое знамение креста» являются сами действия Ярослава, «уравнивающие» его с Ярополком. Необходимо учитывать, что оба Святославича в детстве жили при бабке-христианке. Существует версия, что именно благодаря княгине Ольге они были приобщены в детстве к христианству (см.: [Макарий 1994, 223]). Если это предположение верно, то вероятнее всего, на наш взгляд, что при бабке они получили лишь оглашение. С одной стороны, в византийской практике допускалось и даже предписывалось крестить маленьких детей не сразу после оглашения, а довольно значительное время спустя (ср.: [Арранц 1988, 74]). С другой стороны, оглашение (а не крещение) – это, как кажется, то единственное, что

могла для них сделать Ольга при некрещеном отце, от которого им предстояло унаследовать власть над еще некрещеной страной.

Итак, мы не располагаем точными сведениями об оглашении Ярополка и Олега, однако гипотеза о том, что они получил *prima signatio*, объясняет целый ряд перечисленных выше фактов. Так, находит свое объяснение интересующая нас летописная статья о нарушающем церковный канон крещении костей и захоронении их в церкви: христианин Ярослав Мудрый окрестил кости своих дядьев, как бы завершая их однажды начатое приобщение к христианской церкви и заодно продлевая тем самым вглубь христианскую историю своего рода. Его действия находят прямое соответствие в практике перезахоронения останков, принятой у скандинавов в первые десятилетия после крещения их земель.

НЕТЛЕННОСТЬ КАК ПРИЗНАК СВЯТОСТИ –

К ИСТОРИИ КУЛЬТА МОЩЕЙ НА РУСИ И В СКАНДИНАВИИ

Отношение к нетленности тела – это своеобразная точка схождения нескольких культурных традиций: архаической, дохристианской, явно уходящей своими корнями в языческие представления о загробной жизни, традиции христианского догматического богословия, повседневной церковной практики, и, наконец, правовой традиции. У разных народов взаимодействие их давало различные результаты. Однако в отношении к нетленности мощей могут быть выделены некоторые типологические константы. Так, особенности почитания мощей явным образом сближают русских скорее со скандинавами, чем с византийцами – их главными наставниками в вере.

В самой упрощенной форме различие между византийцами и этими «северными народами» может быть обозначено следующим образом: греки, точно также как русские и скандинавы, могли судить по останкам о святости усопшего. Однако если для русских и скандинавов святость определяется нетленностью, неповрежденностью, целостностью тела, то для греков, напротив, скорее отсутствием плоти на костях.

Свидетельства саг о нетленности первого скандинавского святого: формирование агиографического концепта

В качестве отправной точки нашей работы мы выбрали описание канонизации Олава Святого, известное из нескольких источников. Таким образом, мы коснемся здесь целого ряда вопросов, так или иначе связанных с возникновением культа святых и, в особенности, с почитанием мощей в средневековой Скандинавии. Необходимо отметить, что рассмотрение подобного рода проблем невозможно в отрыве от латинской и греческой агиографии, что, в свою очередь, позволит нам интерпретировать скандинавский и русский материал в универсальном контексте христианских представлений о святости.

Прежде всего необходимо в двух словах охарактеризовать рассматриваемые нами источники. Саги об Олаве Святом^[113], где подробно описан интересующий нас эпизод канонизации святого, не избежали влияния латиноязычной житийной литературы (см., например: [Стеблин-Каменский 1984, 177, 180; Hoffmann 1975, 64-70]). Так, некоторые исследователи говорят даже о прямом влиянии англо-саксонской агиографической традиции на известные нам жизнеописания Олава [Hoffmann 1975, 101]. При этом заимствованные сюжетные схемы существенно трансформируются в королевских сагах. Кроме того, следует отметить, что влияние, которое испытали на себе различные жизнеописания Олава Святого, несравнимо с тем влиянием, которое сами эти жизнеописания оказали на последующую агиографическую литературу Скандинавии. Тот факт, что Олав является первым почитаемым конунгом-христианином в Скандинавии, определил, к примеру, литературный архетип короля-мученика, короля-страстотерпца в житийных памятниках Дании и Швеции. В Скандинавии же вслед за прославлением Олава, осуществленным епископом Гримкелем, святым признается датский конунг Кнут (ум. в 1086 г.)^[114]. И в этом случае источники подчеркивают сохранность тела святого.

Из саг об Олаве Святом, которые чрезвычайно тесно связаны друг с другом и представляют

собой как бы звенья одной цепи, мы выделяем “Легендарную сагу” и саги об Олаве, написанные Снорри Стурлусоном. Эти саги демонстрируют два совершенно различных принципа повествования. “Легендарная сага”, по мнению исследователей, носит черты духовного сочинения и является, так сказать, церковной версией саги об Олаве Святом. Вероятно, именно этим и можно объяснить столь существенные расхождения между двумя сагами в описании обретения мощей и канонизации Олава.

Интересующий нас эпизод в “Легендарной саге”, как впрочем и в саге из “Круга Земного”, начинается с утверждения святости Олава: En þftir fall Olafs konongs, юа gerþezk allum mannum augliost, at hann var sannhþilagr [ОН. Leg., 89] «И после гибели Олава конунга, всем людям сделалось очевидно, что он был воистину свят». Когда тело Олава несут в церковь, происходят чудеса исцеления плотью и кровью святого (varp юа fiolde iartþigna af holde hanns oc bloþe), которые заставляют даже его врагов (Торира Собаку, одного из убийц Олава) поверить в святость конунга: "Oc iatom ver", sagþe Þorer, "hþilagrþjik hans" [ОН. Leg., 89] «И мы признаем, сказал Торир, его святость»^[115]. Затем вновь следует перечисление чудес, произошедших с разными людьми, которое заканчивается примечательной оговоркой автора саги: южг urpu fæst iartþignir at hþilagrþjik Olafs konongs, at blinndr maþr юо augu sinn i vatne, юи er sar hans varo ювжgin i. En sa fecc юegar sþn sina [ОН. Leg., 89] «Первое чудо, <свидетельствующее> о святости конунга Олава, <заключалось> в том, что слепец промыл свои глаза в воде, которой были омыты раны Олава. И тотчас же он обрел зрение». Эта фраза в «Легендарной саге об Олаве» знаменует собой перенос акцента с описания чудес, которые, благодаря мощам Олава, случились со второстепенными персонажами саги (калеки, слепцы, бывшие противники конунга), на изложение чудес, которые происходят собственно с телом святого.

Так, пролежав год и пять дней в могиле, тело конунга стало выходить из земли. Священники посоветовали похоронить святого во второй раз. Однако через девять дней все повторилось. Тогда епископ Гримкель велел выкопать тело. По совету конунга Свейна и епископа, из бороды Олава выдернули волос и оттуда пошла кровь (Oc toko har þitt af kampe hans at rare Grimþjls biscups oc Svþins konong[s] oc þec meþ þlyþe upp [ОН. Leg., 90]). Затем волос положили в освященный огонь (vigþan þlld), но он остался целым и невредимым (oc grandare allz þекci). Тогда Альвива, мать конунга Свейна, датского правителя в Норвегии, сказала, что нужно положить волос в неосвященный огонь (ovigþan þlld), поскольку сведущие люди могут так освятить огонь (vigia meþ sva þlld), что он не причинит никакого вреда. Слова Альвивы спровоцировали ссору, которой, собственно, и заканчивается рассказ об обретении мощей Олава. Sipan var Olafur konongr i skrinn lagþr meþ mikilli dyrp oc fagrlegom iartþignum. юар fengo blindir menn sþn. En liþoraer menn hþilsu. Oc vorþo morg takn hvartvþggia af lncam hans oc þlyþe [ОН. Leg., 90] «Затем Олав конунг был положен во гроб с великими почестями и чудесными знаменами. Слепые обретали зрение и прокаженные исцелялись. И множество чудес произошло как от его тела, так и от его крови».

Гораздо более подробно этот эпизод приведен в “Круге Земном”. Не обсуждая проблему источников, которыми пользовался Снорри, отметим здесь присутствие скальдических стихов, отчасти дублирующих важнейшие, с нашей точки зрения, инновации прозаического текста. В нашу задачу не входил сопоставительный анализ двух отрывков из саг об Олаве, поэтому мы обозначим лишь основные, принципиальные на наш взгляд, различия в изложении событий в обеих сагах.

В «Круге Земном» Торир Собака признает святость Олава сразу же после боя, причем причиной этому служит как чудо, случившееся с ним (кровь Олава попадает на рану Торира и та мгновенно заживает), так и необыкновенный облик святого: Юyrir hundr gekk юар til, er var lþk Ylþfs konungs, ok veitti юар umþnar, lagri niþr lþkit ok riþti ok breiddi klþpi yfir; ok er hann юerþi þlyþ af andlitinu, юþ sagþi hann svþ sþnan, at andlit konungsins var svþ fagr, at ropi var n kinnum, sem юþ at hann svþfi, en miklu þjartara en þr var, meþan hann lifþi [Hkr. (ОН), II, гл. 230, 496] «Торир Собака пошел к телу Олава и убрал его, как полагается. Он положил тело конунга на землю, распрянул его и накрыл. Он говорил потом, что, когда он вытирал кровь с лица конунга, оно было прекрасно, и на щеках его играл румянец, как у спящего, но только, ярче, чем при жизни». Пока тело святого не найдено (оно сперва было погребено в укромном месте), многие начинают поговаривать о святости Олава: Vetr юann þyfsk umrþpa sþ af mþrgum mþnnum юар n Юrþndheimi, at Olþfr konongr vþri maþr sannheilagr ok jartegniþ margar yrþi at helgi

hans [Hkr., II, гл. 240, 514; K3, 371] «В ту зиму многие в Трандхейме стали говорить, что Олав конунг был святым, и рассказывали о многочисленных свидетельствах его святости». Eptir um sumarit gerpisk mikil rSpa um helgi Ulfs konungs <...> Vbru юеir юб margir, er юат sǫnnuþu, at konungr myndi heilagr vera, er fyrr hǫfðu af ǫllum fjandskap myti honum gengit... [Hkr., II, гл. 243, 515-516; K3, 372] «Летом многие стали говорить о святости Олава конунга <...> Даже многие из тех, кто раньше ожесточенно ратовал против конунга и не желал слышать о нем правды, верили теперь, что он – святой».

Мы обращаем внимание на эту деталь, поскольку в “Легендарной саге” момент канонизации Олава и момент обретения его мощей описываются параллельно, как два взаимообусловленных события. Ср. Ос тос юа Grimkjll biscup licam Olafs konongs or iarpu. Ос er sa dagr halldenn i miningu iamnan i Norege ос vira i arjum starum. [OH. Leg., 90] «Тогда епископ велел выкопать тело из земли. И этот день празднуется в его память как во всей Норвегии, так и далеко за ее пределами». В повествовании Снорри доминирует иная последовательность, что и отражается в кульминационной сцене: локальная канонизация Олава “провоцирует” обретение его мощей.

В «Круге Земном» епископ Гримкель, поверивший в святость Олава, берет инициативу на себя, вскоре узнает, где погребен Олав, и получает разрешение конунга Свейна, выкопать его тело из земли. Вкратце упоминается, что гроб Олава к тому времени уже сам вышел из земли (Kistan var юб kominn upp mjǫk svb yr jǫrðu [Hkr., II, гл. 244, 517; K3, 373]). Когда со дня смерти проходит год и пять дней, гроб с телом Олава, который опять “вышел из земли и был совсем, как новый, будто его только что обстругали”, открывают (юб var upp tekinn heilagr dymr hans).

Далее следует эпизод, принципиальная важность которого для истории почитания мощей, заставляет нас привести его полностью: “Когда Гримкель епископ подошел к гробу Олава конунга, из него разносилось благоухание (var юарðrligr ilmr). Епископ открыл лицо конунга. Оно совсем не изменилось, и щеки розовели, будто конунг только что уснул (... ok var engan veg brugpit bsjnu hans, svb ropi n kinnunum, sem юб myndi, ef hann vжri þъsofnaþr). Но те, кто видел Олава конунга, когда он пал, заметили в нем перемену. У него отросли волосы и ногти, почти так же, как если бы он еще продолжал жить в этом мире и после того, как пал (... at sipan hafpi vaxit hbr ok negl, ювн nжst sem юб myndi, ef hann hefpi lnfs verit hйr n heimi alla юб stund snran er hann fell). Свейн конунг и все знатные люди, которые там были, подошли, чтобы посмотреть на тело Олава конунга. Альвива сказала:

– Удивительно долго не разлагаются трупы в песке. Если бы он лежал в земле, такого бы не случилось (furgu seint fъna menn n sandinum; ekki myndi svb vera, ef hann hefpi n moldu legit).

Епископ взял ножницы и подстриг конунгу волосы на голове и бороду. У него была длинная борода, как это тогда было принято. Потом епископ сказал конунгу и Альвиве:

– Вот теперь волосы и борода у него такие, какие были когда он скончался. Я остриг ровно столько, насколько они отросли.

Альвива говорит:

– Я поверю, что эти волосы – святые мощи, только если они не сгорят в огне. Мы ведь часто видели, как хорошо сохраняются волосы у людей, которые пролежали в земле и дольше, чем этот человек (юб юykki mйr hbr юат heilagr dymr, ef юат brenn eigi n eldi; en opt hǫfum vйr sйt manna heilt ok ysakat, юеira er n jǫrðu hafa legit lengr en юessi maþr) [Hkr., II, гл. 244, 518; K3, 373].

Епископ велел зажечь огонь в кадиле, освятил (blezari) его и положил туда ладан. Затем он положил в огонь волосы Олава конунгу. Когда весь ладан сгорел, епископ вынул из огня волосы. Они были невредимы (ok var юб hbrit ybrunnit). Епископ показал их конунгу и другим знатым людям. Тогда Альвива сказала, пусть положат волосы в неосвященный огонь (н уунгран eld). Но Эйнар Брюхотряс велел ей замолчать и стал поносить ее. Тогда епископ с согласия конунга и по решению всего народа объявил, что Олав конунг – святой (sannheilagr). Затем гроб с телом конунга (lnkami konungs) внесли в Церковь Клеменса <св. Климента – Ф.

У.> и поставили над алтарем. Гроб обернули шелковой тканью, а сверху покрыли дорогими коврами. Вскоре много всяких чудес произошло от мощей Олава конунга (Urpu юб юегаг margs konar jartegnir at helgum dymi Olbfs konungs) [Hkr., II, гл. 244, 516-518; K3, 373] (ср.: [OHm., I, гл. 244, 599-601]).

Так у Снорри появляется категория нетленности мощей как признак святости Олава, что заметно отличает сагу о нем из “Круга Земного” как от “Легендарной саге об Олаве”, так и от образчиков непереводаемой житийной литературы, т. е. от саг о епископах (byskupa sagur).

Оппозиция «тленного» и «нетленного» в христианской традиции

Литература, посвященная истории почитания мощей как в западной, так и в восточной церкви, чрезвычайно обширна, однако скандинавские святые фигурируют в ней редко и вопросы, связанные с культом этих местных святых, практически не обсуждаются. Между тем, в уже упомянутых сагах о епископах содержится вполне исчерпывающий, хотя и несколько однообразный, материал на эту тему. Некоторая стереотипность саг о епископах, отмечаемая большинством исследователей, обусловлена жанровой принадлежностью этих текстов. Известная сюжетная схематичность присуща сагам о епископах и в эпизодах, свидетельствующих о почитании мощей, – здесь эти саги мало в чем расходятся с латиноязычными памятниками агиографии.

Как правило, события развиваются следующим образом: епископ, почувствовав приближение смерти, принимает причастие (gups lnkam / corpus domini – оба термина соседствуют в этих сагах), испускает дух, затем его тело (lnk; lnkamr) погребают, а спустя некоторое время останки (bein, helgir dymr) извлекают из земли (что соответствует латинскому *elevatio*), переносят в церковь (соответствует латинскому *translatio*), где их омывают водой и изготавливают для них новый гроб или ковчег (kista, skrn), после чего следует перечисление чудес (чаще всего, исцеления), произошедших благодаря обретению останков святого. Характерно, что в епископских сагах речь не идет о нетленности исландских святых – их мощи представляют собой преимущественно кости (ср. термин, служащий здесь для обозначения понятия мощей, bein (ср.р., мн.ч.) “кости”. Такой подход свойственен только этой группе источников, что объясняется вероятно тем, что епископские саги в максимальной степени ориентированы на континентальную агиографическую традицию (см. подробнее о мощах в сагах о епископах: [Cormack 1994, 61-65, 100, 102, 116, 164-165]).

Какие же аспекты христианской культуры давали основание для того почитания нетленных останков, которое сформировалось в Скандинавии? Само понятие нетленности мощей (*corpus integrum, corpus incorruptum*) известно нам с древнейших времен христианства, однако как свидетельство святости оно начинает рассматриваться лишь не ранее IV в. (ср.: [Голубинский 1903, 34-36; Живов 1994, 54-55]).

Так, Василий Великий (ум. в 379 г.) говорит о сохранности тела мученицы Иулитты (начало IV в.): “честное же тело сохранил неповрежденным для близких” [Василий Великий 1993, IV, 66]. Мощи мученика Вавилы были найдены нетленными в Антиохии. Амвросий Медиоланский сообщает о целых, неповрежденных костях (*ossa tota, ossa integra*) мучеников Гervasия и Протасия (перенесение мощей состоялось 17 июня 386 г.) [Angenendt 1992, 33], однако Августин уже пишет об их нетленных телах: “Тогда упомятому предстоятелю Твоему открыто было в видении место, где сокрыты тела мучеников Протасия и Гervasия, которые столько лет хранил Ты нетленным (*corpore incorrupta*) в тайной сокровищнице Твоей...” [Августин 1991, 222]. В житии того же Амвросия рассказывается об обретении им нетленных мощей мученика Назария [116]. Иероним сообщает о нетленности мощей (*corpore toto integro*) аскета Илариона из Газы (ум. в 371 г.) (см.: [Angenendt 1991, 322]). Наконец, в «Житии святого Северина», «апостола Норика», умершего в 482 г., упоминается о том, что спустя шесть лет после погребения тело святого было обретено нетленным (*integrum corporis*). При этом Евгиппий (ум. в VI в.), автор жития и очевидец описываемых событий, специально отмечает, что нетление мощей св. Северина единодушно было принято присутствующими за знак «безмерной милости Творца» и ни в коей мере не было результатом бальзамирования тела (см.: [Донченко 1998, 351, 285]).

Если первые свидетельства нетления мощей относятся преимущественно к раннехристианским мученикам II–IV вв., то со временем факты нетления могут “архаизироваться”[117]. Так, согласно апокрифическому преданию, нетленными были тела трех царей, первыми узнавшими о рождении Христа [Иоанн Хильдесхаймский 1998, 116-117, 181-182][118]. Нетленными считались мощи пророка Захарии, Иоанна Предтечи, Марии Магдалины [Geary 1978, 92], апостолов Фомы [Письма паломницы 1994, 182][119] и Варнавы...

В частности, в “Похвальном слове Варнаве” (Laudatio Barnabae), написанном, вероятно, между 530 и 560 г., об обретении мощей апостола Варнавы рассказывается следующее: епископу Констанции на Кипре, Анфимию, явился во сне апостол Варнава и указал ему место за городом, где уже совершались чудеса. Там, по словам Варнавы, покоится его целое тело (τὸ πᾶν σώμα) и рукопись Евангелия, которую он получил от святого апостола и евангелиста Матфея. Епископ вместе со священниками и толпой народа отправился туда. Люди раскопали в указанном месте пещеру, где и находился гроб с благоухавшим телом апостола Варнавы (Ἀσὶς ἡ Νίγηρ ἔστιν ἡ Βαρνάβου) и рукопись Евангелия [Alex. M., 111-122 строки №№ 750, 767, 780][120].

Чудесное обретение мощей существенно укрепило позицию Кипрской Церкви. Вскоре после описанных событий епископ Анфимий принял участие в соборе в Константинополе, где он потребовал автокефалии Кипрской Церкви от антиохийского патриархата на основании того, что на его родине покоится целое тело апостола (ἡ ἁπλοῦς ἡ Νίγηρ ἔστιν ἡ Βαρνάβου). Автокефалия была учреждена в 488 г.

Показательно в этой связи, что в русской традиции, где категория нетленности мощей приобретает особую значимость (см. об этом ниже), присутствует сюжет о нетленном теле Авеля – “и не съгни тѣло его” [ПСРЛ, I, 90] (ср.: [Порфирьев 1877, 4, 44, 50, 106, 207]). Б. А. Успенский предлагал объяснять нетленность Авеля его ассоциацией с Борисом и Глебом у русских [Успенский 1996, 116]. Однако данный сюжет распространен и в болгарской фольклорной традиции. В частности, в рукописи XVI в. (т. н. «Ловчанском сборнике») содержится рассказ о том, что после того как брат брата убил, Авелево тело осталось нетленным в течении 900 лет, тогда как тело Каина изуродовалось (устное сообщение Ф. Бадалановой-Покровской).

Генезис признака нетленности, который с распространением культа мощей становится категорией и может формировать оппозицию тленности / нетленности, не совсем ясен. Очевидно одно: специфика самого явления определяется его неразрывной связью как с христианской концепцией воскресения мертвых, так и с универсальным представлением об изначальной дихотомии земной и загробной жизни вообще. Высказывалось предположение, что представление о нетленности мощей могло быть унаследовано от коптских монахов, которые, в свою очередь, заимствовали его из Египта [Angenendt 1991, 341-342]. Данная точка зрения основывается на имеющихся сведениях о практике мумифицирования трупов наиболее почитаемых подвижников, существовавшей среди египетских и коптских христиан (последнее из дошедших до нас известий относится к 1914 г.) [Baumeister 1972, 64], что само по себе указывает скорее на преемственность традиции, нежели на появление нового концепта (ср. “Der christliche Ägypter hat sich von der den alten ägyptischen Vorstellungen zugrundeliegenden Hochschätzung der Ganzheit des Leibes nicht getrennt” [Baumeister 1972, 180])[121].

В этой связи чрезвычайно показательна оценка упомянутого обычая, которую мы находим у Афанасия Великого (ум. в 373 г.) в его житии Антония Египетского (ум. в 356 г.): “Когда же братья неотступно стали просить, чтобы у них остался и скончался, он <Антоний> не согласился на это, как по многим причинам, какия, даже умалчивая о них, давал однако же выразуметь, так особенно по следующей. Египтяне имеют обычай – хотя совершать чин погребения над телами скончавшихся уважаемых ими людей и особенно святых мучеников, и обвивать их пеленами, но не предавать их земле, а возлагать на ложах и хранить у себя в домах, думая, что этим воздают чествование отшедшим. Антоний многократно просил епископов запретить это мирянам, также и сам убеждал мирян, и делал выговоры женщинам, говоря: “незаконно это и вовсе неблагочестно. Ибо тела Патриархов и Пророков и донныне хранятся в гробницах, и самое тело Господне положено было во гроб, и приваленный камень скрывал оное, пока не воскресло в третий день”. Говоря же это, показывал он, что незаконно

поступает, кто тела скончавшихся, даже и святые, не предаёт по смерти земле. Ибо что досточестнее и святее Господня тела? Посему многие, выслушав это, стали потом тела умерших предавать земле, и научившись у Антония, благодарили за сие Господа. Антоний же, зная этот обычай и опасаясь, чтобы не поступили так и с его телом, простившись с монахами, пребывавшими на внешней горе, поспешил отшествием, и пришедши во внутреннюю гору, где обыкновенно пребывал, чрез несколько месяцев впал в болезнь”.

Далее умирающий Антоний даёт напутствие двум своим ученикам: “о сем помышляйте, сих держитесь мыслей, и если имеете попечение обо мне, и помните, как об отце, то не попустите, чтобы кто-либо взял тело мое в Египет и положил у себя в доме; во избежание сего удалился я в гору и пришел сюда. Знаете, как всегда порицал я делающих это, и убеждал оставить такой обычай. Предайте тело мое погребению и скройте под землю. Да соблюдено будет вами сие мое слово, чтобы никто не знал места погребения тела моего, кроме вас одних; потому что в воскресении мертвых прииму оно от Спасителя нетленным (±Жё±БДіS)” [Афанасий Великий 1994, III, 247-248][122].

Житие Антония Великого, “отца монашества”, оказало основополагающее влияние на формирование аскетических идеалов подвижничества [Мейендорф 1985, 116-120; Живов 1994, 83]. Поэтому представляется вполне закономерным, что предсмертное завещание Антония осмыслялось как венец его иноческого пути и образец для подражания. Уже св. Пахомий, вслед за Антонием опасаясь посмертного почитания, завещает своему ближайшему ученику Феодору, чтобы тот ночью откопал его труп и перезахоронил в никому неизвестном месте (см. подробнее: [Baumeister 1972, 62 прим.№ 51] с указанием литературы).

Именно этим, возможно, объясняется отсутствие точных сведений о месте и дате захоронения другого Антония, основателя Киево-Печерской лавры и первоначальника иночества в России (житие его отсутствует), который мог в этом отношении сознательно ориентироваться на завещание своего патрона [Lenhoff 1993, 258-259].

Идея анонимного погребения из “самоуничужения” со временем – когда отчасти слились идеалы мученичества и монашества – могла трансформироваться в предсмертную просьбу, оставить тело без погребения вообще и бросить его на растерзание диким зверям. Содержащееся в этих просьбах описание воспроизводит описание ритуального надругательства над мертвым телом. Желая надругаться над трупом, его выбрасывают в реку, кидают в нечистоты или оставляют на съедение зверям и птицам[123]. Ср. высказывание Игнатия Богоносца о мученичестве: “Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым...” (цит. по: [Мейендорф 1985, 20].

Эта же тема рассматривается в слове Иоанна Лествичника о покаянии: “И молю вас, братия, не подумайте, что повествуемое мною – басни. Часто они умоляли сего великого судию, т. е. пастыря своего, сего ангела между человеками, и убеждали его наложить железа и оковы на руки и на шею их; а ноги их, как ноги преступников заключить в колоды и не освобождать от них, пока не примет их гроб. Но иногда они сами себя лишали и гроба. Ибо никак не могу утаить и сего истинного умирительного смирения сих блаженных и сокрушительной их любви к Богу и покаяния. Когда сии добрые граждане страны покаяния отходили ко Господу, чтобы стать перед нелицеприятным судилищем; тогда, видевший себя при конце жизни, посредством своего предстоятеля, умолял и заклинал великого авву, чтобы он не сподоблял его человеческого погребения, но, как скота, повелел бы предать тело его речным струям, или выбросить в поле на съедение зверям; что нередко и исполнял сей светильник рассуждения, повелевая, чтобы их выносили без чести и лишали всякого псалмопения” [Лествица Иоанна 1995, 21]).

Свое место этот сюжет занимает и в русской традиции, и здесь нельзя не отметить некоторый параллелизм между поведением подвижника, завещающего лишить его тело погребения, бросить его в яму или на растерзание зверям, и некоторыми аспектами поведения юродивого (осквернение себя (своего тела) из смирения). Указанную модель мы находим в завещании Константина, митрополита Киевского и всея Руси (грека по происхождению, ум. в 1159 г.): “Митрополиту же Костянтину тогда суцу въ Черниговѣ, бѣжавшу ему Мстислава Изяславича,

въ тоже время тамо и разболѣся; и увѣдѣвъ же преставление свое и написавъ грамоту за печатію, и призва къ себѣ епископа Черниговскаго Антонія, и дасть ему грамоту и заклать его именемъ Божиимъ, яко да по преставленіи его сотворить то все, ижѣ въ грамотѣ той написа. Егда же преставися, и вземъ епископъ грамоту данную ему митрополитомъ, и иде ко князю Святославу Олговичю и отрѣшь печать и прочте ю, и обрѣте въ ней страшную вещь, яко “ по умертвіи моемъ не погребите тѣла моего, но повергше его на землю и поцѣплыше ужемъ за нозѣ и извлекше изъ града, поверзѣте на ономъ мѣстѣ”, имя нарекъ ему, “псомъ на расхищеніе”. Диви же ся тому много князь и епископъ, тоже сотвори епископъ повелѣнное ему, и повреже на урочномъ мѣстѣ тѣло его; народи же вси дивишася о смерти его. И лежа внѣ града тѣло его три дни; потомъ же Святославъ князь о вещи сей страхомъ велиемъ и ужастію одержимъ бѣ, и убоявся суда Божія, и повѣле везти во градъ с великою честію; не прикосну же ся въ тьи дни ничтоже тѣлу тому, но цѣло невредимо бысть ничимъже; и внесши и во градъ, положиша у Святаго Спаса, идѣже Игорь лежитъ в теремци” [ПСРЛ, VII, 70, 71] (древнейшее упоминание содержится в Лаврентьевской летописи: [ПСРЛ, I, 349 под 1159 г.]).

Ср. также завещание Нила Сорского (ум. в 1508 г.), который заповедовал бросить его тело в пустыне или закопать в яму с презрением: “Оно (тело) тяжко согрѣшило предъ Богомъ и недостойно погребенія” [Толстой 1887, № 283; Афонский патерик 1897, I, 347].

Ср., наконец, трансформацию этой темы в пятой челобитной протопопа Аввакума: “А еже нас не велишь, умерших, у церкви погребати, и исповеди и святых тайн лишать в животе сущих еще коих, да Христос не лишит нас благодати своея: той есть присно с нами и будет, надеем бо ся не нь крепко, и никто ж – человек смертной и тленной – отлучити на от него возможет, с ним бо стражем и умираем. А по смерти нашей грешная телеса наша – добро так, царю, ты придумал со властью своими, что псом пометати или птицам на растерзание отдати. Вемы бо, да и ты слышишь по вся дни в церкви, яко святым мучеником ни единому честнаго погребенія не бысть от убивающих их или в темницу уморяющих, но метяху их в бесчестныя места, и в воду иных, и в ровы, и в кал, овых же и сжигали мощи, да Христос их нигде не забыл. Тако же и нас негли не забудет надежда наша и купно с первыми соберет кости наша в последний день и ожитворит мертвенная телеса наша духом святым. Нестъ мы лутши древних мученик и исповедник – добро так нам валятися на земли! Земли же есть и доброволне себе святіи отцы погребати себе не повелеша, великаго ради смирения, да большую мзду восприимут от Христа Бога” [Аввакум 1960, 198].

У греков среди святых, завещавших похоронить себя без погребенія, можно вспомнить св. Феофила Мироточивого (ум. в 1548 г.) и св. Евдокима Ватопедского (ум. в начале XVII в.) [Афонский патерик 1897, II, 75, 215].

По-видимому, в христианские времена сюжет с осквернением трупа не исчезает полностью. Однако в средневековой литературной традиции обычно подчеркивается несостоятельность таких попыток. Вопреки желанию осквернителя, эти тела удостоиваются почетного погребенія. Возможно, благодаря существованию соответствующей подвижнической традиции, осквернение трупа иногда осмыслиется как дополнительное свидетельство благочестія усопшего. Так, враги бросили в реку Марну тело короля франков Хлодвига, но впоследствии тело было обретоно неповрежденным и нетленным. В XI в., король Хардекнут (сын Кнута Могучего), придя к власти, приказал выкопать из могилы тело своего предшественника короля Харальда, приходившегося ему единокровным братом, обезглавить и бросить его в Темзу. Тело короля было найдено рыбаком, который отвез его в Лондон, где оно было погребено датчанами (см.: [MNB 1848, 433 sub anno 1040; ASC, 105; FW, I, 194; WMm1870, кн. III, 250 § 115 sub anno 1041; WMm 1887-1889, I, кн. II, 229 § 188 sub anno 1040; Sym. Mon., II, 160 § 134])[124].

Важно отметить, что желание Антонія, быть погребенным анонимно, понимаемое обычно как высшая степень смиренія и аскезы, имеет вполне конкретное обоснование: речь идет прежде всего о четком разграниченіи “сфер компетенціи” – человеческой и божественной.

В самом деле, практика египтян существенно корректирует, если не нарушает, заданную Творцом модель, согласно которой человеческое тело должно пройти определенный ряд трансформаций, прежде чем воскреснуть нетленным. При этом нам хотелось бы особенно

подчеркнуть, что нетление однозначно интерпретируется как исключительно божественная прерогатива, поскольку именно отсюда непосредственным образом и следует интересующее нас представление о нетленности как о признаке святости. Ср. “даже и плоть моя успокоится в уповании; // ибо Ты не оставишь души моей во аде // и не дашь святому Твоему увидеть тление” (Псалтирь, **16 (15)**, 9, 10). Если приведенный выше эпизод из жития Антония и демонстрирует, в какой-то мере, сознательный отказ святого от возможного почитания его мощей, то лишь на внешнем, так сказать, поверхностном уровне. Куда более существенным оказывается конфликт двух различных подходов к догмату о воскресении из мертвых, отраженный в этом тексте.

Первый подход основывается на презумпции радикального несходства между “земным” и “небесным” (т. е. полученным по воскресении) телом. Ср. “Но скажет кто-нибудь: “как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?” Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. <...> Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. <...> Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. <...> Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного <т. е. Адама. – Ф. У.>, будем носить и образ небесного <т. е. Христа. – Ф. У.>. <...> Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие.” (1 Посл. к Коринфянам, **15**, 35, 36, 40, 42, 43, 44, 48, 49, 53).

Во втором же случае постулируется абсолютное тождество земного и воскресшего тела: ср. “А я знаю, Искупитель мой жив, // и Он в последний день восставит из праха // распадающуюся кожу мою сию; // и я во плоти моей узрю Бога. // Я узрю Его сам; // мои глаза, не глаза другого, увидят Его” (Иов, **19**, 25-27). Или еще: “Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: “кости сухие! слушайте слово Господне!” Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сблизжаться кости, кость с костью своею. И видел я, и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои – весьма, великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии – весь дом Израилев. Вот, они говорят: “иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы оторваны от корня”. Посему изреки пророчество и скажи им: так говорит Господь Бог: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву. И узнаете, что Я Господь, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ мой, из гробов ваших”[125] (Иезекииль, **37**, 1-14) (ср.: [Angenendt 1991, 338-339]; о более поздних представлениях о физическом воскресении ср.: [Бицилли 1995, 155-156; Nolan 1967, 114-115, 130-131, 134-135, 138-139]).

К сказанному о тождестве земного и воскресшего тела, возможно, имеет непосредственное отношение редкий обычай хоронить церковных иерархов сидящими на престоле или в кресле. Так был похоронен, например, константинопольский патриарх Афанасий (ум. на Руси в 1654 г.), чьи мощи были обретены впоследствии нетленными, хотя облачения и само кресло, на котором он похоронен, истлели полностью. Обсуждая столь необычный способ захоронения, Е. Е. Голубинский приводит некоторый материал, свидетельствующий о том, что данный обычай был относительно распространенным в восточнохристианской (и прежде всего в греческой) традиции (см.: [Голубинский 1903, 218-220 прим. № 3, 562-563]). В частности, сидящим как будто бы был погребен император Иоанн Ватаца (ум. в 1255 г.). В XVIII в. так хоронят в Мариуполе крымского митрополита Игнатия (ум. в 1784 г.), в XIX в. сидящим хоронят иерусалимского патриарха Герасима (ум. в 1897 г.).

Между тем, с выводами Голубинского о специфически восточном происхождении этого обычая трудно согласиться. Случаи захоронения покойников сидящими встречаются не только у

греков, но и в Западной Европе. Так, Титмар Мерзбургский рассказывает о епископе Сигмунде (ум. в 923 или в 924 г.), который велел похоронить себя не лежа, а сидящим на епископском кресле, надеясь, благодаря заступничеству своего патрона и священническому благословлению, снискать таким образом вечное спасение. Епископ был погребен в соответствии со своим завещанием, направо от алтаря, под выступом ступени [Thietm., кн. I, гл. 22, 26-27]. Как кажется, завещание епископа Сигмунда позволяет понять смысл этого редкого обычая – тело усопшего иерарха должно было и после смерти оставаться в позе, подобающей его сану. По-видимому, предполагалось, что его земная оболочка останется неизменной при воскресении из мертвых и подобная поза поможет опознать в нем церковного владыку, достойного спасения.

Еще более ярким примером воплощения идеи сохранения земного сана и после смерти может служить захоронение Карла Великого, который, по свидетельству хрониста, также был погребен сидя: «Мы вошли к Карлу. Он не лежал, как обычно лежат мертвые тела, а восседал на троне, как если бы был жив, увенчанный золотой короной. В руках он держал скипетр, руки были в перчатках, сквозь которые проросли ногти. Поверх него был шатер, выстроенный из известняка и мрамора»[126] [Chron. Noval., кн. III, гл. 32, 106]. Как кажется, в позе и посмертном убранстве императора сочетается, с одной стороны, стремление продлить его земное могущество после смерти и, с другой стороны, надежда снискать Божественную милость благодаря императорскому сану. Не исключено, что император был погребен в соответствии с одной из традиций погребения церковных иерархов.

Итак, попытаемся очертить некоторый круг понятий, связанных в христианской традиции с тленностью / нетленностью останков умершего. Возможен подход, при котором воскресение из мертвых рассматривается как своего рода акт сотворения заново. В этом случае прежняя земная телесная оболочка попросту теряет свою значимость и не учитывается. С таким отношением может быть связано сознательное и демонстративное пренебрежение к земному телу[127]. Однако такой подход, как мы могли убедиться, довольно редко был представлен в «чистом виде»[128].

Зачастую нетленность, в силу своей исключительности и в соответствии с концепцией будущего воскресения, приобретает положительный статус чувственного образа сакральной реальности. В этой связи, здесь будет уместно привести примечательный пример из древнегрузинского «Жития Давида и Константина», созданного, по видимому, в XII в. Когда истерзанные пытками тела Давида и Константина (ум. в 741 г.) собирались бросить в реку, мученики перед казнью произнесли молитву с просьбой о даровании их земным телам нетленности: «О, Господи Владыка Иисусе Христе, Сын и Слово Бога Отца, как внял ты просьбам нашим и удостоил свидетельствовать Святое имя Твое, и ныне внемли мольбам и молитвам нашим, рабов Твоих. И как мы погребли плоти наши нетленно и неоскверненно во имя Святое Твое, так и ты по мученической смерти нашей дай нашим телам нетленное и неоскверненное погребение... <...> И пребывают в нем <в монастыре> уложенные тела святых мучеников Давида и Константина, нетленные и невредимые, навечно устроенные, как они сами о том молили Бога» [Цулая 1996, 114-115; Сабинин 1994, I, 160][129].

Кроме того, в примерах, относящихся к эсхатологическим воззрениям христианства, явственно прослеживаются универсальные, архаические представления об антитетической соотнесенности потустороннего и посюстороннего мира: потусторонний мир выступает как мир с зеркально перевернутыми связями по отношению к миру посюстороннему. Подобные представления наиболее отчетливо отразились в обряде кремации покойника: «считалось, что костер должен сжечь тело покойника целиком, иначе ему не хватало бы несожженных частей тела в его бытии на высшем небе» [Атхарваведа 1976, 378 прим. к строке № 5] (ср. «Приди к величию Агни, разложенного с молитвой, // Имея все части (тела), целый, могучий. <...> Если Агни оставит один ваш член, // отправляя в мир отцов, Джатаведас, // то этот (член) ваш я восполню снова. // Имея все члены, о отцы пируйте на небе!» [Атхарваведа 1976, XVIII, 4, похоронный гимн №№ 8, 64]).

Геродот рассказывает о тиране Периандре, умертвившем свою жену Мелиссу. После безуспешных поисков спрятанных сокровищ, он обращается к оракулу мертвых и вызывает тень жены. «Тогда явилась [тень] Мелиссы и сказала, что ни знаками, ни словами, она не укажет места, где лежит добро. Она ведь совершенно нагая и мерзнет, так как ее

погребальные одежды не были сожжены вместе с ней и потому она не может ими пользоваться». Тогда Периандр созвал всех коринфских женщин в храм Геры и велел раздеться. Одежды же их Периандр приказал бросить в яму и сжечь, призывая Мелиссу. После этого Периандр вновь отправил послов в Феспотию, и тогда тень Мелиссы указала место, куда она спрятала [вверенное ему] сокровище гостеприимца» [Геродот 1993, 266-267].

Так, у Снорри Стурлусона говорится о «веке сожжения» и «веке курганов», предшествовавшим христианству, и о погребении Одина: «Люди верили тогда, что, чем выше дым от погребального костра подымается в воздух, тем выше в небе будет тот, кто сжигается, и он будет тем богаче там, чем больше добра сгорит с ним» [Нкг., I, 5, 22; КЗ, 9, 15].

Соответственно, такой подход означает, что подвергшееся истлению в этом мире будет восстановлено на том свете, и наоборот – тело, обнаружившее нетление, отвергается загробным миром, где ему предстоит обратный процесс разложения (ср.: [Успенский 1996-1997, I, 460-476]). Чрезвычайно любопытно, что в позднеантичное время языческое отношение к телу покойника могло напрямую противопоставляться христианскому, причем язычники могли насмехаться над заботой об останках и стремлением к их сохранению. Так, в «Октавии» Марка Минуция Феликса язычник говорит об обычаях христиан: «По этой причине они гнушаются костров для сожигания мертвых и осуждают такой обычай погребения, как будто тело, если не будет предано огню, через несколько лет не разложится в земле само собою; и не все ли равно, звери ли разорвут тело или море поглотит его, в земле ли сгниет оно или сделается жертвою огня» [Ранние отцы церкви 1988, 555, ср. 556][130].

Таким образом, нетленность выступает как амбивалентный признак, так как в самом христианстве постоянно сосуществовали разные тенденции в отношении роли земного тела в загробной жизни и, соответственно, к останкам умершего. К ним могло выказываться презрительное небрежение, они могли почитаться в своей цельности или разделяться на части, каждая из которых рассматривалась как святыня.

Иллюстрацией ко всему вышесказанному может послужить краткий обзор греческой и русской православных традиций почитания мощей, или, иначе говоря, сопоставительный анализ представлений о нетленности у греков и у русских.

Две полярных тенденции в православном мире

Представление о нетленности как признаке святости прослеживается у русских, как, впрочем, и у скандинавов, с самых ранних времен христианства: уже первые русские святые обнаруживают нетленность. Так, на Руси до XIV в. прославлены 15 собственных святых, тела 11 из которых были нетленными: князя Борис и Глеб (ум. в 1015 г.), княгиня Ольга (ум. ок. 969 г.), епископ Леонтий Ростовский (ум. в 1077 г.), епископ Исайя Ростовский (ум. в 1090 г.), епископ Никита Новгородский (ум. в 1108 г.), киевский князь Мстислав Владимирович (ум. в 1132 г.), новгородский князь Всеволод Мстиславич (ум. в 1137 г. или в 1138 г.), черниговский князь Михаил Всеволодович и его боярин Феодор (ум. в 1246 г.), князь Александр Ярославич Невский (ум. в 1263 г.) и тверской князь Михаил Ярославич (ум. в 1318 г.)[131].

Показательно, что в ранних житиях собственно русских святых, таких, как «Житие Бориса и Глеба», нетленность их тел обычно особенно подчеркивается и выделяется, в то время как в более поздних житиях об этом может быть сказано весьма кратко, как о чем-то само собой разумеющемся. В русской церковной терминологии «святость» в некотором смысле противопоставлена «тлению»[132]. «Растление», «разложение» может оказаться обозначением для нарушения целомудрия, невинности[133].

В ряде случаев именно нетленность мощей является основной, или даже единственной причиной почитания святого, тогда как отсутствие этого признака может служить поводом для отказа от почитания (ср.: [Барсуков 1882, 134; Голубинский 1903, 302, 448-450]). Например, Прокопий Устьянский не был канонизирован, однако почитался местным святым, поскольку его тело было найдено нетленным в корзине из ивовых прутьев у церкви [Толстой 1887, № 293]. Но в начале XIX в. празднования Прокопию были прекращены епископом Арсением Тодорским, так как по освидетельствованию мощей «не оказалось многих на теле сего

почитаемого за святого частей” [Голубинский 1903, 200]. О нетленности как признаке святости у русских см.: [Соснин 1849; Голубинский 1903, 297-302, 519-524; Lenhoff, 1993].

Особого обсуждения заслуживает вопрос о генезисе представлений о нетленности мощей у русских. Целый ряд косвенных свидетельств позволяет, на наш взгляд, предположить, что рассматриваемый концепт вполне мог быть усвоен ими от скандинавов. К числу подобных свидетельств относятся упоминания в “Повести временных лет” о присутствии варяг-христиан на языческой Руси (“мнози бо бѣша варязи-хрестеяни” [ПСРЛ, I, 54]). Более того, первыми русскими святыми были варяги: мученики Иоанн и Феодор Варяги, княгиня Ольга, князья Борис и Глеб.

В скандинавской саге также говорится о возможности почитании неких скандинавов на Руси. Ср. Юорвалдр andapiz н Ръзна skamt frб Pallteskju, юar er hann grafinn н fjalli einu at kirkju Johannis baptistж ok kalla юeir hann helgann [Kr., 43-44] «Торвальд умер в Руссии недалеко от Паллтескьи <Полоцка. – Ф. У.>. Там он похоронен в одной горе у церкви Иоанна Крестителя, и зовут они его святым»[134]. В этой связи особое внимание привлекают и данные о почитании Олава Святого на Руси. Известны тексты с указаниями на существование церкви св. Олава в Новгороде (см.: [Даае 1879, 60; Древнерусские города 1987, 28-29, 45; Мельникова 1995, 97]). Кроме того, упоминание Олава Святого содержится в древних молитвах: “Рядом с именами святых, обычными для восточной церкви, в “Молитве св. Троице” находятся имена святых западной церкви или обычных только для западной церкви: Магнуш, Канут, Олаф, Албан...” [Соболевский 1910, 38, 47] (см. подробнее: [Ingham 1968, 121-136; Lind 1990]).

Говоря о проникновении на Русь культа целостных, неповрежденных, неистлевших мощей необходимо вспомнить о том, что ряд скандинавских святых, и, в частности конунги Олав Святой и Кнут Святой вероятно почитались на Руси в домонгольский период. На Русь могли проникать реликвии этих святых, причем такие реликвии, которые не нарушали целостности их нетленных мощей – ногти и волосы. Те норвежские конунги, которые ухаживали за мощами Олава Святого (см. подробнее ниже) имели свои особые связи с Русью – Магнус Добрый вырос на Руси, а Харальд Суровый не раз бывал здесь и взял в жены дочь Ярослава Мудрого, Елизавету. В древнеисландском источнике – Поминальной драпе об Олаве Святом, созданной скальдом Сигватом Тордарсоном ок. 1040 г. – содержится прямое указание на присутствие на Руси неистлевшей пряди волос св. Олава, исцеляющей некоего русского по имени Вальдемар (Владимир) [Коск 1946, I, 126 строфа № 23]. Естественно предположить, что проникновение подобных реликвий на Русь осуществлялось параллельно с проникновением преданий о нетленных телах святых.

Почитание нетленных тел Ольги[135], Бориса и Глеба положило начало русскому культу нетленных мощей. Разумеется, вопрос о генезисе этого культа на Руси никоим образом нельзя считать решенным, тем более что свв. Борис и Глеб приняли мученическую кончину за 15 лет до первого скандинавского святого – Олава Харальдссона. Еще некоторым аргументом в пользу скандинавского «следа» может служить то обстоятельство, что у скандинавов культ мощей возникает под явным англосаксонским влиянием. У русских же мы, на первый взгляд, как будто бы не обнаруживаем столь авторитетного внешнего прототипа, который бы способствовал укоренению подобных представлений. Более того, этот культ нетленных мощей вступал в некоторое противоречие с византийской практикой, которая служила для русских основным источником обрядности.

В византийской религиозной традиции отношение к нетленности было неоднозначным. Так, в относительно позднее время здесь весьма сильна была тенденция рассматривать нетленность как признак греховности. Об этом свидетельствует, например, фрагмент греческих записок из канцелярии митрополита Феогноста (1330 г.), где говорится, что «тела отлученных не разлагаются, так как отлучаются от Бога иереем и стихии не смеют принять его <отлученного>. Тела же святых <разлагаются>, так как мир прежде был неиспорчен и в таком виде будет восстановлен. И они принимают как бы некий залог ожидающей их славы» [Приселков, Фасмер 1916, 53].

Судя по всему, восприятие нетленности как признака греховности, несправедности почившего в высшей степени характерно и для афонской традиции. Это обстоятельство, в частности,

вызывало неизменно удивленные отклики со стороны русских паломников и постриженников на Святой Горе: «по принятии от настоятеля благословения гробокопатель открывает кости почившего и тогда, омывая церковным вином, складывает их в нарочно приготовленную на то корзину. Братья между тем стекаются смотреть на открытые кости и по самому их виду и цвету иногда разгадывают вечную и таинственную судьбу почившего... Если же, что хотя встречается на Святой Горе, но чрезвычайно редко, тело почившего на Святой Горе окажется неистлевшим: в таком случае обитель озабочивается тем, что иногда на все братство налагает особенный канон за непрощенные погрешности почившего; а между тем призывает духовника, даже архиерея, для прочтения над ним разрешительной молитвы. На все время совершения этого канона труп почившего опять зарывают в могилу, и случается, что через несколько дней, отрывая его, находят уже только рассыпавшиеся кости» [Сергий 1895, 86-87].

Показательно и афонское предание о некоем «грешнике, который ударил ножом икону Богородицы, раскаялся и в течение многих лет отмаливал свою вину; и был ему глас: «Тебе прощаю, а с рукой твоей буду судиться»; после смерти грешника по обычаю афонскому через три года откопавши кости его, нашли все тело его предавшимся тлению; рука же его, ударившая икону, осталась цела и смердяща; и доньше лежит в ящичке и испускает смрад» [Парфений 1856, IV, 145]. Эти относительно поздние свидетельства несомненно описывают традицию, истари поддерживаемую на Афоне. Упомянем, в этой связи, греческий обычай приносить неразложившийся труп в церковь и читать над ним молитвы [Лебедев 1904, 719-721, 727].

Таким образом, греки, точно так же, как и русские могут судить по мощам о святости усопшего; однако, если для русских святость определяется сохранностью тела почившего, то для греков, как правило, она определяется отсутствием плоти на костях. Ср. описание русского постриженника процедуры вскрытия костей на Афоне: «Здесь хочу сказать вещь невиданную в России. Во св. Горе Афонской соблюдается обычай от древних времен откапывать кости умерших чрез три года после смерти. Которых кости обретаются желтые и светлые, яко восковые или елейные, противного запаха не испускающие, а иногда и благоуханные, те признаются за людей богоугодных; сии кости тлению не предаются. Которых кости обретаются белые, трухлявые, истлевающие, о тех полагают, что находятся в милости Божией. Кости черные, овые же и смердящие, признаются за кости людей грешных. О таковых более творится поминовение, и братия молится, чтобы Господь даровал прощение грехов их. Овогда обретаются тела не истлевшие, целые, но черные и смрадные; сии признаются за людей, связанных родителями или духовными отцами, т.е. находящихся под клятвою...» [Парфений 1856, II, 189-191].

Вместе с тем, говоря о противопоставленности в этом отношении византийцев с одной стороны и скандинавов и русских с другой, не следует забывать о том, что нетленные мощи могли почитаться как святыня и в Византии[136]. В частности, существуют данные о почитании нетленных мощей св. Даниила Стилита (V в.), свв. Георгия Византийского и Георгия Фаранита (VI-VII вв.), св. Феодоры Солунской (IX в.) [Lenhoff 1993, 255]. По-видимому, отношение к нетлению мощей занимало особое место в полемике иконоборцев и иконопочитателей. Не исключено, что в контексте полемики свойство нетления стало восприниматься как безусловный признак святости именно среди иконопочитателей. Во всяком случае, мощи многих сторонников иконопочитания оказались неистлевшими. Так, перенесение нетленных мощей патриарха Никифора, предпринятое патриархом Мефодием (IX в.), изображается как явная победа иконопочитателей над иконоборцами (см.: [Афиногенов 1997, 202, ср. 159]). В источниках отмечается нетленность мощей патриарха Германа (715-730 гг.) [Византийские легенды 1994, 133, 134]. Другой видный сторонник иконопочитания – Михаил Синкел (761-845 гг.) – перед смертью, прощаясь со своими учениками, «указывает место, куда сложить его святое и нетленное тело» [Византийские легенды 1994, 138]. Наконец, нетленными оказались тела безымянных монахов, пострадавших за иконопочитание при императоре Феофиле в IX в. [Продолжатель Феофана 1992, 47]. Несомненно, этот перечень может быть значительно пополнен[137].

Весьма показательна в этой связи история обретения мощей святого Даниила Стилита. Когда его собирались перезахоронить, тело святого было извлечено из могилы нетленным. В окрестностях начались волнения, потому что народ хотел увидеть мощи святого до того, как они будут захоронены. Архиепископ распорядился вставить мощи в специальную раму и таким

образом оно было выставлено «подобно иконе», чтобы все «могли видеть его со всех сторон». Опасались также, что мощи не удастся захоронить, поскольку толпа намеревалась растащить тело на части (см.: [ThreeByzantine Saints 1948, 69; Festugiire 1961, 163-164]).

В этом описании безусловно отразилось восприятие нетленности как чуда, как признака святости усопшего. Однако и здесь очевиден контраст с отношением к нетленным мощам у русских и скандинавов. С одной стороны, толпа стремится растащить мощи на реликвии, на части, вовсе не заботясь о сохранении их в целостности. С другой стороны, задачей архиепископа является похоронить нетленные мощи, скрыть их под спудом – они выставляются на обозрение лишь на короткое время. При этом весьма интересен мотив почитания нетленных мощей как иконы, буквального их превращения в обрамленную икону. Ассоциация мощей и икон сама по себе достаточно очевидна: «в обоих случаях имеет место зрительное восприятие облика святого – тела святых после преставления уподобляются иконному облику» [Успенский 1996, 116, 131-133]. По-видимому, в восточном христианстве почитание святых останков (тленных или нетленных) коррелировало именно с почитанием икон, тогда как в западной христианской традиции их культ скорее связывался с пластическим, статуарным изображением[138]. Так, в Средневековье известны достаточно многочисленные примеры, когда реликвия превращается в элемент статуи – к голове, почитавшейся в качестве реликвии, приделывается тело, к сохранившемуся пальцу святому – рука, на обнажившийся от плоти череп накладывалась золотая или серебряная маска, призванная воспроизвести в целостности черты святого (см.: [Huber, Huber 1982, 235-275; Belting 1990, 331, 333, 335-336]). Производилось своего рода «достраивание» части до целого. Таким образом, если часть мощей обладала всей святостью целого (идея *pars pro toto*), то впоследствии эта часть делало святым все скульптурное изображение, будучи инкорпорировано в него.

В этой связи для нас особенно интересен эпизод, относящийся к погребению Константина Философа. Когда его тело клали в могилу, то присутствовавшие епископы потребовали вынуть гвозди из раки: «Выньте гвозди из раки, посмотрим, цел ли он и не взята ли какая-нибудь часть его. И много трудились и не могли по Божьей воле вынуть гвозди из раки» [Флоря 1981, 92]. Как кажется, в действиях епископов опосредованным образом отражаются споры о том, как должно и как не должно поступать с останками святого, является ли целостность, сохранность тела признаком святости и позволительно ли отделять части от тела святого. Показательно, что в житии эти споры оказываются принципиально неразрешимыми. С точки зрения жития Константин Философ, безусловно, является святым, но узнать, тленно или нетленно его тело и не взяты ли какие-либо его части в качестве реликвий – невозможно.

Нетленность мощей греческого патриарха Арсения (1254-1260 гг., 1261-1265 гг.) обусловила особое отношение к этому феномену среди его почитателей. Причиной раскола в Константинопольской церкви послужило смещение с кафедры Арсения, который отлучил от церкви императора Михаила VIII Палеолога. Культ патриарха Арсения (и непосредственно связанный с этим вопрос о нетленности мощей) оказался особенно актуальным для противников унии с католиками – как после Лионской унии (1274 г.), заключенной при Михаиле VIII, так и после Флорентийской унии (1439 г.).

После смерти Михаила VIII и отказа от Лионской унии мощи Арсения были перенесены (в 1284 г.) в константинопольский Софийский собор [Pachymer 1835, I, 298]. Филофей, митрополит Селимбрийский (ум. в 1389 г.), в похвале патриарху Арсению противопоставляет нетленные мощи патриарха раздутому трупу Михаила VIII, безобразный вид которого приписывается его отлучению от церкви; характерным образом при этом оба тела противопоставляются не столько по признаку нетленности, сколько по признаку благообразия [Живов 1994, 55]. Феодор Аггалиан в «Диалоге против латин» (1440-х гг.) специально обсуждает вопрос о нетленности как знаке святости. Он возражает против мнения, что нетленность патриарха Арсения обусловлена тем, что он был отлучен от церкви папой римским, – указывая, что отлучение папы не может иметь силы; таким образом ему приходится оспаривать традиционный взгляд на нетленность, согласно которому последняя является признаком греховности (см.: [Macrides 1981, 75, 78, 86])[139].

По-видимому, традиция, позволяющая судить о земной и загробной жизни усопшего по его костям или останкам, была известна и распространена в той или иной форме во всем христианском мире. Что же все-таки отличало русское и скандинавское отношение к мощам от

византийского? Очень важной в этой связи представляется связь категории нетленности с категорией цельности, целостности, неповрежденности – эта связь была актуальна, по-видимому, как для русских, так и для скандинавов. Нетленное тело понималось как целое, неповрежденное, как бы ничего не утратившее. В Византии же, судя по всему, святость останков могла не связываться с их цельностью, здесь довольно рано возобладала идея *pars pro toto*, в соответствии с которой отдельная часть несла в себе всю святость целого. Не случайно, практика расчленения реликвий (не без некоторого сопротивления распространявшаяся впоследствии и на Западе [Angenendt 1991, 332-335]) появляется именно в Византии.

На Руси подобная практика, как кажется, не получила распространения. Напротив, необходимость целостности, неизменности святого после смерти была здесь предельно актуальна. Можно предположить, что нетленность и являлась показателем такой неизменности и целостности. Если обретенное тело святого не было нетленным, то подчеркивалось, что останки по-крайней мере сохранили некоторую цельность, не распались на отдельные части. Ср. описание мощей Феодосия Печерского: «... и видѣхом лежашъ мощьми, но состави не распалися бѣша, и власи главнии притяскли бяху» [ПСРЛ, I, 211] (ср., впрочем, мнение А. Агенендта, который считает данное описание одним из выразительных примеров почитания нетленных мощей у русских: [Angenendt 1991, 327, 328]).

Необходимость отметить, что противоположность греческой и русской традиций была, несомненно, значима для их носителей. Так, вопрос о нетленности мощей стал предметом обсуждения на Большом московском соборе 1667 г., по инициативе восточных патриархов, которые не разделяли этого убеждения. Ср. постановление этого собора: «Такожде и нетленных телес обретающихся в нынешнем времени да не дерзаете кроме достовернаго свидетельства и соборнаго повеления во святых почитати; зане обретаются многая телеса цела и нетленна, не в святости, но яко отлученна и подклятвою архиерейскою, иерейскою суще умроша, или за прецупление Божественных и священных правил и закона, цели ине разрешимы бывають. А кого во святых хошете почитати: о таковых обретающихся телесех, достоит всячески испытати, и свидетелствовати достоверными свидетелствы, пред великим и совершенным собором Архиерейским» [Деяния московских соборов, л. 8-8 об. 4-ой фолиации].

Специфика русского «подхода» к нетленности была вообще заметна именно с позиций внешнего наблюдателя и, по-видимому, могла вызывать возражения у византийцев или южных славян, получивших как и русские, православие из Византии. Ср. возражения серба Пахомия Логофета в слове на перенесение мощей митрополита Петра (1472 г.): «яко въ тѣлѣ обрѣли чудотворца невѣрїя ради людскаго, занеже кой толко не въ тѣлѣ лежитъ, тотъ у нихъ не святъ; а того не помянутъ, яко кости наги источають исцѣления» [ПСРЛ, VI, Вып. 2, 213][140].

Косвенным свидетельством того, что греческая церковная традиция отказалась от почитания целых тел святых, является именно там установившаяся практика расчленения мощей [Голубинский 1903, 37; Живов 1994, 53]. Поначалу римская церковь выступала против подобной практики, противопоставляя ей почитание так называемых «вторичных реликвий» (т. е. предметов, находившихся в физическом контакте с телом святого). Известно письмо императрицы Констанции к папе Григорию Великому (590–604 гг.) с просьбой прислать ей главу апостола Павла для нововозведенной церкви в его честь. Папа отвечает ей отказом, мотивируя его запретом прикасаться к телам святых и обещает ей прислать вместо этого цепи, в которые был закован апостол[141] [Rollason 1989, 10; Mc Cready 1989 22-25].

Однако подобные усилия не имели успеха – со временем как расчленение мощей, так и торговля святыми частицами, воровство или подделка фрагментов реликвий становятся весьма популярными в средневековой Европе (см.: [Geary 1978])[142].

Любопытное свидетельство о расчленении мощей содержится в одной из епископских саг – «Саге о святом епископе Йоне».

К епископу пришел священник, Эйольв Гуннвальдссон, и попросил дать ему частицы мощей епископа Мартина Турского. Епископ Йон с радостью согласился на это, но ему не хотелось оскорблять святого, расчлняя его кости. Затем он отправился служить мессу и в начале

службы возложил мощи на алтарь возле чаши, под покровец (*corporale*)[143]. Когда же месса закончилась, он обнаружил, что кость раскололась на две неравные части. Меньшую часть получил упомянутый священник, а большая часть осталась при церкви (Юат var б einum тнма, at gyрr prestr ok gцfugr, Eyjylfr Gunnvaldsson, frб stap heilags Martini byskups kom til Hyla, bipjandi Intillбtliga inn heilaga Jyn partera sйr ццккут af heiluцum dymum sжls Martini, er юар vбру б stapnum. Inn blessapi Jyn vildi gjarna ювн jбtta, er hann var svб Intillбtliga beiddr. Ювн leitapi hann til beinsins ok н нцндум hafpi, ok юytti honum mikит fyrir at бера jбrnб svб heilags manns bein. Snрan skrбddist hann til heilags messuembжttis, ok er komit var at fyrsta lбgasцng, tyk hann юetta it blessapa bein ok lagpiб altarit undir *corporale* hjб kaleknum ok сцng messu, юар til er lokit var. En at luktu embжttinu leitapi heilagr Jyhannes at beininu ok fann, at юат hafpi klofnat sundr н tvб hluti, ok var annar meiri hlutrinn. Fжr hann inn minna part beinsins fyrrnefndum presti til Grenjарarstapa, en inn meiri var eftir at stapnum) [Bps., I, 242].

Отметим, что разделение мощей по существу соотносится здесь с Евхаристией: во время литургии одновременно происходят два чуда – хлеб и вино превращаются в тело и кровь Христову, а кости епископа Мартина чудесным образом разделяются на две части.

Если предположить, что на Русь культ целостных, нетленных мощей приходит из Скандинавии, то правомерно задаться вопросом, что именно послужило образцом этого культа для самих скандинавов.

Англосаксонский культ реликвий как образец для почитания мощей в Скандинавии

По мере распространения христианства в европейских странах усваивается то или иное отношение к нетленности. Увеличивается импорт мощей, а вскоре им уже приходится “конкурировать” с мощами местных святых. Памятники западной агиографии свидетельствуют о том, что именно культивирование местных святых (часто мучеников) актуализировало представление о нетленности мощей как о категории святости [Angenendt 1991; Angenendt 1992]. Григорий Турский (ум. в 594 г.) в своих житийных сочинениях (*Vitae Patrum*, *In gloria martyrum*, *In gloria confessorum*, *De virtutibus S. Iuliani*) описывает около девяти случаев обретения нетленных мощей (*corpus inlaesum, integrum*)[144], причем сама процедура обретения и перенесения этих мощей уже означает акт канонизации. Гроб с телом святого сразу устанавливается за алтарем или на него (как в случае с Олавом Святым!), а не остается у в атриуме или портике (см.: [Angenendt 1991, 330; Angenendt 1992, 40; Angenendt 1994, 221-244], ср.: [Kцtting 1965])[145].

Для нас весьма существенно, что категория нетленности проникает и в светское историческое сочинение Григория Турского: в “Истории франков” описывается, как тело короля Хлодвига, брошенное в Марну, было найдено впоследствии нетленным: “Когда король узнал об этом, он, деля вид, что отправился на охоту, отрыл могилу и нашел тело целым и невредимым (*corpusculum integrum et inlaesum*). Только одна прядь волос, которая была сзади, уже отпала, другая же часть волос и сами локоны оставались невредимыми. И стало ясно, что это тот, кого король усердно разыскивал” [Григорий Турский 1987, кн. VIII, 223].

Наиболее широко культ нетленных мощей был распространен у англосаксов, роль которых в христианизации Скандинавии трудно переоценить.

Беда Достопочтенный (ум. в 735 г.) в “Церковной истории англоv” описывает четыре случая нетленности мощей местных святых (св. Фурса (*Furseus*), св. Кутберт, св. Этельбург (*Jthelburg*) и св. Этельреды / Этельтрит (*Jthelthryth*)) [Beda, кн. III, гл. 19, 276; кн. III, гл. 8, 240; кн. IV, гл. 30, 442, 444; кн. IV, гл. 32, 448; кн. III, гл. 8, 240; кн. IV, гл. 19, 392, 394; кн. IV, гл. 20, 398]. При этом важно иметь в виду, что исследователи приписывают создание культа короля-мученика в Западной Европе именно англосаксонской агиографической традиции [Hoffmann 1975, 14]. Из той же “Церковной истории” Беда и других памятников житийной литературы, нам известны некоторые сведения о почитании мощей англосаксонских королей. Так, голова нортумбрийского короля Эдвина, убитого язычником, королем Мерсии Пендой, была привезена в Йорк и выставлена в соборе в качестве реликвии, а тело было погребено в другом месте (знаменательно, что исследователи усматривают здесь языческое влияние и сравнивают с описанием погребения языческого конунга у Снорри Струлусона)[146] [Chaney

1970, 94-95]). Тело короля Этельберта (ум. в 794 г.) было погребено в Мэрдене (позднее перенесено в Херефорд), а голова – в Вестминстере [James 1917, 216, 219-220, 242-244; Ridyard 1988, 21]. После убийства короля Освальда, его голова была отправлена в Линдисфарне, руки, из которых одна, правая, не была тронута тлением (ср.: [Farmer 1987, 329]), в Бамборо, а тело было погребено в монастыре Бэрдни[147]. В житии св. Освальда ([Reginald] Vita Sancti Oswaldi Regis et Martyris) говорится, что нетленной была и его голова, положенная впоследствии в могилу св. Кутберта[148] [Sym. Mon., I, гл. XIII, 351, гл. XVII, 355; ср. гл. XLIII, 368-369, гл. XLVII, 373, гл. XLIX, 375, гл. LI, 379-381, 255][149].

В этих случаях обращает на себя внимание то обстоятельство, что расчленение останков не исключает представление о нетленности мощей святого. Признак нетленности оказывается более релевантным, чем противопоставление целого и части (ср.: [Lenhoff 1993, 254, 256, 263])[150]. При этом необходимо учитывать, что волосы и ногти занимают совершенно особое место в культе нетленных мощей. С одной стороны, их рост после погребения может рассматриваться как доказательство сохранности тела и святости усопшего. С другой стороны, именно волосы и ногти являются «отчуждаемой частью» неделимого целого: по-видимому, даже в тех традициях, где выделяется целостность нетленных останков, их дозволительно использовать в качестве отдельных реликвий[151]. Не случайно, Беда Достопочтенный подчеркивает особую, чудодейственную силу волос, произрастающих из нетленного тела [Beda, кн. IV, гл. 32, 448]. Когда в 1193 г. умер первый собственно исландский святой, епископ Торлак, то те, кто подготавливал его тело к погребению, согласно саге, сохранили его обрезанные волосы и ногти. И хотя его мощи впоследствии оказались истлевшими и представляли собой кости, обрезанные волосы Торлака почитались как реликвии в Исландии [Юrls., 283, 394, 396]. Нечто подобное происходит и при обретении мощей св. Кутберта[152], одного из четырех святых, о нетленности тел которых упоминает Беда. Когда монахи находят нетленные мощи святого, они берут прядь его волос, дабы подарить своим друзьям как реликвию или для того, чтобы показывать в качестве подтверждения случившегося чуда[153].

По свидетельству других агиографических памятников, не подвержены тлению были тела королей-мучеников Восточной Англии – уже упоминавшегося св. Этельберта (ум. в 794 г.) и св. Эдмунда (ум. в 869) (см. Аббо из Флери, "Passio Sancti Eadmundi": [MEA, I, 19-20, 24]), причем у последнего продолжали расти волосы и ногти, которые раз в году подстригала некая женщина по имени Освен (Oswen) [WMm 1870, кн. II, 154][154] (ср.: [Battiscombe 1956, 45f-46; Hoffmann 1975, 44; Ridyard 1988, 64, 212]).

Обычай регулярно подстригать волосы и ногти на нетленных мощах приобретает особую значимость в скандинавской традиции. Выше мы приводили фрагменты из саг, повествующие об обретении нетленных мощей Олава Святого. Из них следует, что у конунга продолжали расти волосы и ногти спустя год после смерти. Это обстоятельство, в частности, нашло свое отражение в памятниках скальдической поэзии – см. «Песнь о Тиши на Море» Торарина Славослова, где описывается нетленность Олава [Коск 1946, I, 152-153 строфа № 5] (ср. комментарий в: [Магершу 1948, 23-24 прим. № 68; Lange 1958, 116]). Не исключено, что Снорри Стурлусон и другие составители саг привносят в рассказ о первых десятилетиях почитания мощей св. Олава некоторую долю художественного вымысла. Однако само существование скальдических стихов, датированных приблизительно 1035 г., несомненно доказывает реальность культа нетленных мощей св. Олава.

Как мы помним, тогда же (в 1031 г.) епископом-англосаксом Гримкелем впервые были обрезаны волосы с головы Олава Святого, они были испытаны освященным огнем и объявлены святыми мощами.

Культе нетленных мощей св. Олава поддерживался непосредственно правителями Норвегии, принадлежавшими к его роду или декларировавшими эту принадлежность. Сначала, пока в Норвегии не пришел к власти сын Олава Святого, Магнус Добрый, за мощами ухаживал епископ Гримкель. Когда тело Олава было перенесено в церковь св. Климента в Нидаросе, ногти и волосы стали подстригаться регулярно, причем доступ к мощам святого, судя по всему, стал прерогативой правящего конунга (ср.: [Hoffmann, 1975, 85]) и сама процедура ухода за мощами осуществлялась им лично. Как сказано в «Круге Земном»: «Магнус конунг хранил святые мощи Олава конунга, с тех пор как прибыл в страну. Каждые двенадцать

месяцев он подстригал его волосы и ногти, и у него находился ключ, которым отпиралась рака» [Нкр., III, гл. 25, 112; КЗ, 392].

В дальнейшем, за мощами ухаживал Харальд Суровый, единоутробный брат Олава Святого, получивший власть в Норвегии после Магнуса. Перед походом в Англию он, согласно рассказу Снорри Стурлусона в «Круге Земном», «пошел к раке Олава конунга и открыл ее, подстриг его волосы и ногти и вновь запер раку, а ключи бросил в <реку> Нид, и с тех пор раку святого Олава конунга не отпирали» [Нкр., III, гл. 80, 193; КЗ, 452] (ср.: [ОНм., I, гл. 270, 639]).

Следует заметить, что подобное свидетельство о личном участии монарха в уходе за мощами кого-либо из королей, провозглашенных святым, как кажется, не уникально. Так, Оттон III, открыв нетленные мощи Карла Великого, собственноручно остриг ему ногти на руках, проросшие сквозь перчатки императора (см.: [Chron. Noval., кн. III, гл. 32, 106])[155]. Смысл этих действий Оттона не до конца ясен, тем более что в разных источниках они отражены по-разному (ср.: [Thietm., кн. IV, гл. 47, 162, 164]). Не исключено, однако, что факт пострижения ногтей следует рассматривать в данном случае в сопоставлении с известными нам свидетельствами скандинавской традиции, где аналогичные действия напрямую связываются с вопросами династической преемственности.

В этой связи уместно вспомнить и хорошо известные свидетельства о перенесении нетленных мощей Бориса и Глеба в 1072 г. Согласно Нестору, митрополит Георгий поначалу сомневается в нетлении их мощей, однако, убедившись в этом, он благословляет князей рукой св. Бориса. По другим версиям князь Святослав Ярославич прикладывает при перенесении нетленных мощей руку святого к ране на шее, к очам и темени. При этом ноготь святого (по некоторым источникам это ноготь Глеба, а не Бориса) застрял в волосах князя Святослава, что было расценено всеми как исключительно благоприятный знак, «на благославление ему» (см.: [Абрамович 1916, 21-22, 56]).

Любопытно, что по некоторым дошедшим до нас сведениям, нетленность мощей св. Эдмунда у многих вызывала сомнение. Так, люди при дворе Вильгельма II требовали, чтобы деньги, пожертвованные на сооружение гробницы, были отданы на военные расходы, поскольку прошел слух, что мощи святого не покоятся в положенном месте. По-видимому, сомнения касались не только места погребения св. Эдмунда, но и нетленности его тела [MEA, I, 86][156] (ср., впрочем: [Ridyard 1988, 232-233]). Аббат монастыря, в котором покоился св. Эдмунд, Леофстан, будучи одержим сомнениями, устроил освидетельствование мощей, во время которого он держал святого за голову, а некий монах, по имени Турстан, за ноги. Желая удостовериться, действительно ли, как гласит житие, отрубленная глава святого чудесным образом приросла к шее, каждый из державших тянул святого на себя. Однако, оба они были посрамлены, ибо тело святого оказалось действительно нетленным [MEA, I, 52-54] (ср.: [WMm 1870, кн. II, 155-156; Scarfe 1986, 60; Rollason 1989, 227]). Нетленность короля Эдмунда (как и некоторых других англосаксонских святых) специально подчеркивается в проповеди Эльфрика наряду с нетленностью еще трех святых (св. Кутберта, св. Этельреды и «ее сестры») – по-видимому, св. Витбурги[157] [Colgrave 1956, 10].

Наибольшей известностью пользовались нетленные мощи св. Кутберта (ум. в 678 г.), которые трижды подвергались освидетельствованию, в 1104 в 1827 и в 1899 гг.[158]. [Battiscombe 1956, 21-114, особенно 24 прим. № 2; Rollason 1989, 38-40, 225-226; Abou-El-Haj 1997, 51-54, 218, 242-243 прим. №№ 102, 103, 112; Rollason 1999]. Беда описал обретение нетленных мощей Кутберта как в своей «Церковной истории», так и в прозаическом житии св. Кутберта (кроме того, существует *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*[159]): «Volens autem latius demonstrare divina dispensatio, quanta in gloria uir Domini Cudbert post mortem viveret, cuius ante mortem uita sublimis creberis etiam miraculorum patebat indiciis, transactis sepulturae eius annis XI, inmisit in animo fratrum, ut tollerent ossa illius, quae more mortuorum consumpto iam et in pulverem redacto corpore reliquo sicca invenianda putabant, atque in novo recondita loculo in eodem quidem loco sed supra pavementum dignae uenerationis gratia locarent. <...> Suo referrent, adnuit consilio eorum, iussitque ut die depositionis eius hoc facere meminissent. Fecerunt autem ita, et aperientes sepulchrum inuenerunt corpus totum, quasi adhuc viveret, integrum et flexibilibus artuum conpagibus multo dormientis quam mortuo similius» [Беда, кн. IV, гл. 30, 442, 444] «И вот Божественное Провидение, желая шире явить в сколь большой славе пребывает святой человек Кутберт после смерти, возвышенная жизнь которого еще до смерти была исполнена чудесных

знаменней, внушило братьям, чтобы они подняли его кости, каковые они, как кости умершего, думали найти иссохшими, поскольку останки уже истлели и обратились в прах, и дабы они поместили глубоко лежавшие останки в новый ковчежец в том же месте, но на поверхности для достойного почитания. И, открыв могилу, обрели его тело целым, как если бы он еще был жив, и суставы его были гибкими и податливыми, как если бы он не умер, но уснул».

Кроме того, нам удалось собрать сведения о нетленности мощей следующих англо-саксонских святых: св. Гутлака из Кроуланда (ум. в нач. VIII в.) [Colgrave 1956, 73, 161, 163, 193-194], св. Адриана (Hadrian) Кентерберийского (ум. ок. 709 г., обретение нетленных мощей в 1091 г.) [Farmer 1987, 4], св. Кеольфрита (Ceolfriht) из Ярроу (ум. в 716 г.): *Cuius corpus erat post tempora multa repertum // integrum penitas, patriamque exinde reductum* [Alcuin, 102 строки № 1299-1300], св. Феодора (Теодора) Кентерберийского, грека по происхождению (ум. ок. 690 г., перенесение нетленных мощей в 1091 г.), епископа ворчестерского Освальда (ум. в 993 г.) [WMM 1870, кн. III, 250], св. Ду(б)така (ум. в 1065 г.) и св. Карадока (ум. в 1124 г.), у которого, по преданию, хронист Уильям Мальмсберийский однажды безуспешно попробовал отломить палец (см.: [Farmer 1987, 124, 74] с указанием источников). Из сочинения Уильяма Мальмсберийского известно, что в Гластонбэри покоились нетленные мощи св. королевы Эльфлэд (Aelflaed) и св. Эльсвиты (Aelswitha), *uirgo tota integra in carne et osse, sicut testantur qui eam uiderunt, cum cilicionbet sacro uelamine non putrefactis* [Scott 1981, 70]. Сохранность мощей была основной, если даже не единственной причиной почитания св. Ремигия (ум. в 1092 г.). Культ этого святого, епископа Дорчестера и Линкольна, возник в XII в. благодаря обретению его мощей нетленными (см.: [Farmer 1987, 458]). Нетленными были и мощи св. Уильяма из Норвича (ум. в 1144 г.), убитого, по преданию, иудеями для принесения кровавой жертвы, по-видимому, св. Эркенготы (дочери короля Кента Эркинберта) [Colgrave 1940, 338] и св. Эдбурги [Rollason 1989, 138] (ср., впрочем, относительно мощей св. Эдбурги: [Ridyard 1988, 130]). Как будто бы неистлевшими были обнаружены мощи св. Вербурги (ум. ок. 700 г.), однако после перенесения их в Честер, которое было вызвано угрозой набега викингов, тело святой обратилось в прах.

Известны случаи почитания нетленных останков некоторых англо-саксонских королей, например, мученика Эдварда[160] [Ridyard 1988, 47, 155] и его отца, короля Эдгара (957–975 г.), культ которого существовал в Гластонбэри, где он был похоронен[161]. Уильям Мальмсберийский сообщает в *De Antiquitate Glastonie Ecclesie*, что аббат Этельверд (Æthelweard) (ок. 1024–1053 г.) открыл его могилу и обнаружил нетленное тело короля. Поскольку аббат ожидал найти лишь кости, то заготовленный реликвиарий оказался чересчур мал. Когда же он попытался разрезать тело святого, дабы все же разместить его в ковчеге, из трупа хлынули потоки крови. Останки святого были помещены над алтарем в соборе [Scott 1981, 134]. Необходимо отметить, что другом сочинении (*Gesta pontificum Anglorum*) Уильям Мальмсберийский специально отмечает семь случаев нетления среди англосаксонских святых (король Эдмунд, Этельреда (Этельтрит) и ее сестра Витбурга[162], Кутберт, Фурса, кентерберийский архиепископ Эльфиг (Alphege, Ælfheah) убитый датчанами в 1012 г. (нетленные мощи обретены в 1105 г.), и Вальтэоф[163]) [WMM 1870, кн. II, 153-155, кн. IV, 323, 325 кн. III, 266-267, кн. III, 275, кн. V, 337, кн. I, 33, кн. II, 171, кн. IV, 322]. В еще одном сочинении (*De gestis regum Anglorum*) Уильям Мальмсберийский особенно выделяет тех англосаксонских святых, чьи тела не истлели после смерти. Нетленность мощей выступает здесь не только в качестве несомненного доказательства их святости, но и как свидетельство особой Божественной любви, распространяющейся на англосаксов. Отмечая, что нигде больше тела стольких святых не были найдены целыми после смерти (что для автора является залогом их будущего нетления при воскресении из мертвых), Уильям Мальмсберийский называет пять имен (св. Этельреда (Этельтрит) и св. Витбурга, король Эдмунд, архиепископ Эльфиг, св. Кутберт) и добавляет при этом, что данными святыми случаи нетления в Англии отнюдь не исчерпываются [WMM 1887-1889, I, кн. II, 260][164].

Первой английской королевой-христианкой была св. Берта, дочь короля франков, убитая в 612 г. Спустя столетие, ее тело было обнаружено нетленным [Rollason 1989, 50-51]. В XII в. в Вестминстере возник культ короля Эдуарда Исповедника (ум. в 1066 г.). Его могила была открыта в 1102 г., а в 1161 г. вестминстерские церковные власти добились от папы римского признания короля Эдуарда святым [Kemp 1948, 82-83]. При этом нетленность мощей Эдуарда Исповедника выступала в качестве одного из главных аргументов в пользу его канонизации (см. подробнее: [Scholz 1961, 51, 52f.]). Особо следует упомянуть Вальтэофа (Waltheof), зрла

Нортумбрии, одного из лидеров антинорманнской оппозиции при дворе. В 1076 г. он был заключен в тюрьму и вскоре обезглавлен. Вальтэоф был похоронен в Кроулэндском аббатстве и широко почитался там как мученик. В 1092 г. состоялось перенесение его мощей в церковь, во время которого было торжественно объявлено об их нетленности [WMm 1870, кн. IV, 322] (ср.: [Rollason 1989, 217-218]).

Таким образом, у нас есть веские основания говорить о почитании нетленных мощей в англосаксонской традиции (ср.: [Rollason 1989, 35, 37, 50-51]). Напрашивается предположение, что представление о нетленности как признаке святости было заимствовано скандинавами из Англии, откуда они вообще позаимствовали столь значительную часть церковной обрядности (см. об этом классическую работу: [Taranger 1890]). Остается добавить, что церковь в Англии в вопросах, связанных с почитанием мощей, испытала на себе влияние галликанской церковной традиции в гораздо большей степени, нежели римской [Rollason 1989, 25, 50-51; Thacker 1989, 103-122].

Отражение архаических воззрений на нетленность в народной культуре и обиходной практике

Сохранность, неизменность тела человека после его смерти могла рассматриваться и как хороший и как дурной признак. Необходимо отметить, что подобное двойственное отношение к нетленности присутствовало не только в христианских богословских трактатах, но и в более архаичных “народных” воззрениях, прочно вошедших в обиход и взаимодействовавших с церковной практикой.

Отношение к нетленности является, пожалуй, одной из самых укорененных и редко эксплицируемых характеристик любой европейской культурной традиции. Так, нельзя сказать, что упоминание нетленных мощей того или иного святого является “общим местом” в духовных сочинениях западноевропейских авторов Средневековья. Напротив, упоминания подобного рода достаточно редки. Если в теологических трудах нетленность фигурирует относительно часто, но как одна из категорий догматического богословия – в связи со спорами вокруг вопроса о воскресении из мертвых (см. подробнее: [Angenendt 1991, 338-340; Nolan 1967]), то памятники агиографии (за исключением русских житий) исключительно лаконичны на этот счет.

Отчасти это объясняется тем, что понятие нетленности мощей святого открыто контрастировало с широко распространенным представлением о нетлении тел, умерших под клятвой, заложных покойников или колдунов (см. классическую работу: [Зеленин 1995, 45-46, 321-322]). Вообще говоря, негативное отношение к покойнику, сохранившему после смерти облик живого, присуще едва ли не большинству европейских народов. Почти во всякой фольклорной традиции обнаруживается мотив вскрытия могилы заложного покойника, умершего под клятвой, колдуна, оборотня или вампира. В таких случаях констатируется, как правило, что на теле «нечистого» покойника отсутствуют следы разложения и иногда продолжают расти волосы и ногти. Подобные сюжеты мы находим, в частности, как у русских, так и у скандинавов[165].

Здесь можно вспомнить “живых покойников”, столь активно действующих в сагах (см.: [Kläre 1933-1934; Gould 1927, 168-202], ср.: [Almgren 1904, 333-334]). Так, например, некий Торольв Скрюченная Нога причинял множество неприятностей после своей смерти, пока не был сожжен. Когда перед кремацией была вскрыта его могила, труп его был найден нетленным и ужасным на вид (...snran brutu юeir dysina ok fundu par Юуrylfr. Var hann юб enn yfuinn ok hinn trцllslegasti at sjб) [Eb., 127]. Ср. также упоминание о нетленности других демонических персонажей – Храппа из “Саги о людях из Лососьей Долины” [Ld., гл. XXIV, 87; IS, I, 273] и Клауфи в «Саге о людях из Сварвдаля» [Svarf., гл. XXVIII, 207]. В русской традиции существует предание о нетленности убийцы князя Андрея Боголюбского [Зеленин 1995, 46]. Показательно при этом, что и тело самого князя Андрея было обретено нетленным [Толстой 1887, § 399], однако нетленность в этих случаях осмысливается, по-видимому, совершенно по-разному. Довольно многочисленны также предания о неистлевших телах колдунов, разбойников и людей, проклятых своими родителями или преданных анафеме[166]. Как правило,

упоминается при этом, что тела таких покойников не принимает земля:

Процедура открытия могилы «нечистого» покойника, а также фольклорное описание событий, побудивших вскрыть могилу, во многом разительным образом напоминают описание процедуры обретения нетленных мощей. При этом в отдельных культурных традициях оказывается возможной полная трансформация в оценке описываемого. То, что при вскрытии могилы «нечистого» покойника рассматривалось как доказательство его греховности или его общения с враждебными человеку силами, начинает трактоваться как доказательство святости усопшего. Так, существует фольклорный мотив, согласно которому земля не принимает тело «нечистого» покойника. Ср., однако, описание исторжения тела святого из земли в житии св. Бориса и Глеба: «изнесено бысть тѣло святою из ядрѣ земныхъ. Не лѣпо бо бѣ такому сокровищу скровену под землею» [Абрамович 1916, 15][167]. Точно также гроб с телом Олава несколько раз выходил из земли[168], что, строго говоря, может быть интерпретировано двояко.

Нетление тела вообще может пониматься как следствие несправедливой смерти или колдовства [Живов 1994, 55; Colgrave 1940, 338]. Приведем примечательный, на наш взгляд, пример из «Саги о Харальде Прекрасноволосом» в «Круге Земном»: однажды, когда конунг Харальд объезжал пиры в Уппленде, одному финну удалось при помощи колдовства выдать замуж свою дочь Снефрид за Харальда[169]. Конунг «так без ума любил ее, что ради нее забывал и свои владения, и все, что подобает конунгу. <...> Затем Снефрид умерла, но цвет лица ее ничуть не изменился. Она оставалась такой же румяной, как при жизни (Snran dy Snjfrnr, en litr hann skipapisk b engan veg, var hon юб jamrjур, sem юб, er hon var kvik). Конунг все сидел над ней и надеялся, что она оживет (at hon myndi lifna). Так прошло три года – он все горевал о ее смерти, а люди в стране горевали о том, что он помешался. Излечить конунга от этого помешательства удалось Торлейву Мудрому, который мудро уврачевал это помешательство такими уговорами:

– Не удивительно, конунг, что ты любишь такую красивую и благородную жену и чтишь ее тем, что она лежит на пуху и драгоценных тканях, как она тебя просила, но твоя честь, а также и ее терпят урон от того, что она лежит слишком долго в том же самом одеянии. Не лучше ли было бы ее приподнять и переменить под ней одеяния?

Но как только ее приподняли с ложа, смрадом, зловонием и всякого рода тяжелым духом понесло от трупа (af lnkamanum). Тогда поспешили сложить погребальный костер, и ее сожгли. Все ее тело уже посинело (blbnari bpr allr lnkaminn), и повыскакивали из него змеи, ящерицы, лягушки, жабы и всякого рода гады. Так она превратилась в пепел, а конунг снова обрел ум и освободился от неразумия...» [Нкр., I, гл. 24, 132-134; КЗ, 55-56].

Обратим внимание на почти детальное сходство в описании тела Снефрид и тела Олава – в обоих эпизодах делается особый акцент на облике умершего: en litr hann skipapisk b engan veg, var hon юб jamrjур, sem юб, er hon var kvik «но цвет лица ее < Снефрид. – Ф.У.> ничуть не изменился. Она оставалась такой же румяной как при жизни»; andlit konungsins var svb fagrt, at ropi var n kinnum, sem юб at hann svjfi, en miklu bjartara en bpr var, mepan hann lifpi «облик конунга <Олава. – Ф.У.> был прекрасен и на щеках его играл румянец, как у спящего, но только ярче, чем при жизни»; ok var engan veg brugpit bsjynu hans, svb ropi n kinnum, sem юб myndi, ef hann vjri nъsofnar «Оно <лицо> совсем не изменилось, и щеки розовели, будто конунг только что уснул».

Сходство облика заложного покойника и святого, двойственное отношение к нетленности особенно отчетливо проступает в речи Альвивы (матери датского конунга Свейна). Напомним, что она с подозрением относится к святости Олава Харальдссона и постоянно пытается выдать происходящее за результат особой ловкости или колдовства своих оппонентов – сторонников Олава Святого. Ср., например, ее реплики «Я поверю, что эти волосы – святые мощи, только если они не сгорят в огне. Мы ведь часто видели, как хорошо сохраняются волосы у людей, которые пролежали в земле и дольше, чем этот человек». Когда же епископ Гримкель испытал волосы Олава в освященном огне и они остались невредимыми, Альвива, как мы помним, потребовала, чтобы волосы положили в «неосвященный огонь (ovigran жлд), поскольку сведущие люди могут так освятить огонь (vigia mega sva жлд), что он не причинит

никакого вреда». [Нкг., II, гл. 244, 518; КЗ, 373]. Показательно, что Альвива сомневается в Божественной природе самого факта нетленности: «Удивительно долго не разлагаются трупы в песке. Если бы он лежал в земле, такого бы не случилось (furpu seint fьna menn n sandinum; ekki myndi svb vera, ef hann hefpi n moldu legit)».

Согласно описаниям, со дня смерти колдуньи Снефрид и конунга Олава уже прошло несколько лет, что вводит в повествование мотив чуда (впрочем, в одних случаях, это чудо приписывается колдовству, тогда как в других – Божественному провидению). Если же речь шла о судьбе человека, в которой элемент чуда не играл столь определяющей роли, то о его загробной участи могли судить по тому, какой вид принимали его останки (в особенности, лицо) непосредственно после смерти. Так, конунг Сверрир, отлученный от церкви и обвинявшийся в самозванчестве, завещал не закрывать свое лицо после смерти, «дабы и друзья мои и недруги могли сами видеть, появится ли на моем теле какой знак в подтверждение того проклятия и отлучения, которому предали меня мои враги. Уж тогда-то мне, верно, будет не утаить его, если дела и впрямь обстоят не лучше, чем они говорят. Теперь же да простит их всех Господь и рассудит нас, а я отдаю себя на его суд! В субботу на Великий Пост Сверрир конунг скончался. Его тело было пышно убрано, как того требовал обычай. Исполнили все, о чем просил конунг, и лицо его было оставлено открытым, и все, кто там находился, впоследствии свидетельствовали, что никому из них не доводилось прежде видеть покойника с таким прекрасным лицом» [Sv., 194; ССв., 183].

Следует отметить, что в нескольких сагах о епископах («Сага о Гудмунде Арасоне», «Сага о епископе Торлаке» и др.) говорится, что, когда на третий день тело приносят в церковь для отпевания, все присутствующие поражены необыкновенным обликом святого, хотя в дальнейшем их мощи представляют собой кости, а не нетленные тела.

Выразителен пример, свидетельствующий об амбивалентности признака нетленности, известный нам из русской традиции. Речь идет о народном почитании св. Артемия Веркольского: в 1545 г., во время работ на пашне, был убит громом мальчик. Тело его положили на пустыре в лесу, не погребенным и вдали от церкви, т. е. как тело умершего неестественной смертью («понеже они тех убьеных громом или молниею гнушаются»). Но спустя 28 лет тело было обретоно нетленным и перенесено в церковь св. Николая [Толстой 1887, 158]. Он был канонизирован русской церковью в 1639 г. В данном случае, ситуация усугубляется еще и тем, что по народным представлениям – тот, кого убило громом, попадает в царствие небесное [Успенский 1982, 40, 41, 70, 82], но он же может трактоваться и как «нечистый», «заложный покойник».

Двойственность в отношении к умершим такой смертью, судя по всему, отразилась и в почитании другого местного святого, юродивого Иакова Боровицкого, который, по преданию, также был убит громом [Толстой 1887, 48; Голубинский 1903, 87-88][170].

Между тем, амбивалентность признака нетленности достаточно искусно нейтрализуется в рассказе Снорри. Как мы помним, локальная канонизация Олава предшествует обретению его мощей. Епископ Гримкель узнает, где похоронен Олав (к этому времени, гроб уже сам вышел из земли) и обнаруживает нетленность его тела. После спора с Альвивой и испытания мощей на невредимость, епископ убеждается в святости Олава и объявляет его во истину святым (на лексическом уровне поэтапность канонизации выражается противопоставлением *heilagr* «святой» и *sannheilagr* «истинно святой»[171]). При этом завершенность, целостность эпизода достигается путем инверсии фигуральных «темы» и «ремы»: если в ходе повествования сперва реализуется последовательность «свят, следовательно нетленен», то после диалога с Альвивой и испытания мощей, тема и рема меняются своими местами, в итоге, к концу рассказа, мы имеем обратную последовательность «нетленен, следовательно свят». В границах такой повествовательной рамки амбивалентность оценки признака нетленности, вложенной в уста Альвивы, нивелируется и факт нетления обретает свою однозначность.

Показательно, что благодаря жизнеописаниям Олава Святого «греховная составляющая» как бы утрачивается раз и навсегда: по-видимому, достаточно рано в скандинавской церковной традиции признак нетленности теряет свою амбивалентность и начинает выступать как

безусловный (хотя и не обязательный) признак святости.

С истории обретения нетленных мощей св. Суннивы открываются начальные страницы христианской истории Норвегии (ср.: [Daae1879, 139-141, 160-161]). Тело этой ирландской мученицы было найдено конунгом Олавом Трюггвасоном, инициировавшем в конце X в. крещение страны: юар fundu юeir lmkama hinnar virpuligstu meyar Sunnifu heilan ok uskaddan mer hbrí ok holdi sem hon vжгі пъsblut «там обрели они тело наидостойнейшей девы Суннивы целым и невредимым, с волосами и плотью, как если бы она только что испустила дух» [Flat., I, 245; OT. Oddr, 102] (ср. ...integrum corpus beatж Sunnivж [MHN, 151] «нетленное тело блаженной Суннивы»).

В целом ряде случаев само по себе нетление тела становится уже решающим аргументом в пользу святости того или иного лица. Так, исландский священник Ингимунд, согласно саге о епископе Гудмунде Арасоне, погиб вместе со своими спутниками, после того как их корабль выбросило на берег в Гренландии. Спустя 14 лет их останки были найдены в пещере; тело Ингимунда было целым и неистлевшим (heill ok ofuinn), тогда как останки его спутников представляли собой кости. Заканчивая свое повествование, составитель саги отмечает: «Это показалося людям великим знамением того, сколь угоден был Господу путь священника Ингимунда, ибо он так долго пролежал снаружи телом целый и невредимый». “hann <Ingimundr. – Ф. У.> var heill ok yfuinn <...> en юetta юytti mцnnum mikil merki, hvй Gupi hafpi lmkat atferp Ingimundar prestz, er hann skyldi svб lengi legit hafa ъti mer heilum lmkama ok uskuddum” [Bps., I, 435]. Закономерно, что обретение нетленного тела Ингимунда находит свое отражение в исландских анналах [An. IV, 121 sub anno 1200].

Святость и нетленность оказывались для скандинавов тесно связанными не только когда речь шла о канонизации и почитании местных святых. Очутившись за пределами родины в качестве паломников, они привыкли уделять особое внимание тем реликвиям, которые представляют собой неистлевшее, целое тело святого. Ср. Vestr fra musterino er kapella, юар hvilir sancta Karitas <sic! – Ф. У.> med heilu liki [AH, I, 29; Simek 1990, 349] «На западе от храма расположена капелла, там покоится св. Карита[172], целая телом»[173].

По-видимому, нетленность могла приписываться подобным реликвиям почти автоматически, на уровне своеобразного речевого клише. В путеводителе по Святой земле, в частности, упоминается нетленная рука св. Анастасии: Vestr fra kirkiu-dyrum er stuka ъt i vegginn, ok er юар hцnd heilagrar Anastasie med heilu liki hia altari [AH, I, 27; Simek 1990, 349] «На запад от церковных дверей <в храме Гроба Господня. – Ф. У.> снаружи расположена часовня в стене, там у алтаря находится нетленная (букв. “с целой плотью”) рука святой Анастасии». Как отмечалось исследователями (см.: [AH, I, 27 прим.; AR, II, 417 прим.]), само упоминание мощей св. Анастасии в связи с этим местом – уникально и, судя по всему, возникло в результате ошибки, из-за неправильного понимания слова anastasis – “the Greek name of edifice” [Kedar, Westergerd-Nielsen 1978-1979, 201] – при описании храма Воскресения. Однако, заговорив о несуществующей святыне, исландский автор итинерария машинально приписывает ей признак нетленности. У скандинавов, таким образом, отчетливо прослеживается тенденция при канонизации собственных святых руководствоваться принципом «что нетленно, то свято», а во время паломничества исходить из того, что «все святое – нетленно».

Более того, в Скандинавии нетленность, по-видимому, могла рассматриваться как атрибут святого, переходящий на принадлежащие ему предметы и сохраняющийся даже при переходе этих вещей в другие руки. Так, в «Саге об Олаве Святом» рассказан эпизод, произошедший еще при жизни Олава. По ошибке его дружинник Бьерн взял шелковую подвязку Олава вместо своей. Обнаружив это, Олав подарил ему эту подвязку и свой меч впридачу. Вскоре после этого конунг погиб, а Бьерн, пережив его на многие годы, вернулся на свою родину, в Исландию. Когда, много лет спустя после смерти Бьерна, его могила была открыта (родичи Бьерна собирались перезахоронить останки в другом месте), то обнаружилось, что тело и вся его одежда полностью истлели, и только шелковая подвязка, подаренная Олавом Святым, оставалась «целой и неповрежденной» (heil ok ъsцkur). Это было сочтено еще одним доказательством святости Олава, потому что подвязка как бы освятилась от тела конунга [Bjarn., 23, 82]. Весьма показательно, на наш взгляд, что почитание вторичных реликвий

развивается в Скандинавии в рамках парадигмы «тленности» / «нетленности» останков [174].

«Святость» и «целостность» в скандинавской культурно-лингвистической перспективе

В отношении к нетленности проявилась тенденция древнеисландской литературной традиции «представлять усваиваемую извне культуру как свое собственное органическое порождение» [Смирницкая 1994, 114]. Срощенность, некоторая неразделимость понятий «святой» — «целый» — «нетленный» в христианской традиции была лишь одним из возможных отношений к останкам. В Скандинавии же такое отношение нашло для себя весьма благоприятную почву, было воспринято как «свое», «исконное». Неудивительно, что здесь легко складываются рассказы о нетленных останках легендарных скандинавских правителей дохристианской поры. Так, в частности, нетленным по преданию оставалось тело одного из сыновей Рагнара Кожаные Штаны, правившего Англией. Пока его тело оставалось в земле, Англия не могла быть захвачена. Вильгельм Завоеватель, открыв его могилу, обнаружил там нетленное тело и сжег его на погребальном костре – и лишь после этого покорил Англию [Ragn., 280] (ср.: [Fas., I, 294]). Любопытно отметить, что этого легендарного правителя звали в скандинавской традиции Ивар Beinlaus(i), то есть «лишенный костей», «бескостный».

Разумеется, далеко не во всех случаях можно определить, почему в каждой культурной традиции возобладала та или иная трактовка признака нетленности. Однако в том, что касается скандинавов, можно, как кажется, указать довольно существенные предпосылки, приведшие к восприятию нетленности, цельности мощей как признака святости усопшего. Исследователями уже неоднократно отмечалась определенная подготовленность скандинавов к усвоению культа мощей: “Another aspect which impresses itself upon the reader is the importance of physical presence or proximity of the mortal remains of the saint. <...> In Scandinavia there must have been an inherited readiness to believe in the potency of a person’s remains as evidenced by the importance of the family grave-mound. It has been said that no feature in Christianity was harder to accept for the primitive Scandinavians than the Church’s demand that the dead should be buried in churches or churchyards rather than on the family farm.” [Kuhn 1987, 12-13].

Весьма существенным нам представляется присутствие в самих скандинавских текстах «языковой интерпретации» признака нетленности, своего рода языковой игры с понятиями «нетленности» – «целостности» – «святости». Сама возможность подобной языковой игры указывает на то, что составители текстов ощущали определенную связь между этими словами в своем языке и между этими концептами в своей культуре.

По-видимому, связь между, обозначающими в германских языках «целостность» и «святость», была достаточно древней. Здесь будет уместно привести этимологическую характеристику общегерманского термина святости *hailaz: др.исл. heilagr (< о/сканд. *hailagaz) “святой, священный”, рун. hailag (кольцо из Пьетроассы: [Krause 1937, 594; Ганина 2001, 74-78]), др.англ. h.lig, hSlig, др.фриз. h.lich, др.сакс. h.lag, др.-в.-нем. heilag; ср. др.исл. heill “невредимый, здоровый, целый, неповрежденный” (< о/герм. *hailaz (< и/е. *kai-lo) (ср. с указанием литературы: [von See 1964, 137 прим. № 130]); ср. др.исл. heilsa (жен.р.) “здоровье”, гот. hails (ср. производный глагол hailjan “исцелять”), др.англ. h.l, hSl (соответственно, hslan “исцелять”), др.сакс. h.l (ср. helian “исцелять, искупать”, heli “здоровье”), др.-в.-нем. heil (ср. heilen “исцелять”, heil (ср. р.) “здоровье, счастье, избавление”, heili (жен. р.) “salus”); др.греч. εἰ.№»Е, Ді е±»MS [Vries, 1977], ст.-слав. цѣль (ср. *celiti, *celovati, особенно ст.-слав. цѣловати “приветствовать”, др.русск. цѣловати “приветствовать, благодарить”, “(die Reliquien) kysen” [Kluge 1960], др.прусск. kailustiskan “здоровье” (< *kailus) [Топоров 1980].

В основе номинации святости, по мнению исследователей, лежит идея физической целостности, здоровья как залог благополучия, счастья [Топорова 1994, 113; Ганина 2001, 67-78] – др.исл. heill (средн. и жен.р.) “благо, удача, доброе предзнаменование, сакральная примета”, др.англ. hSl “хорошее предзнаменование”, h.l “счастье”, др.сакс. h.l, др.-в.-нем. heil; ср. др. кимр. coilou, кимр. coel (> др.ирл. с.l) “предзнаменование” [Vries 1977, 218]. Ср. также такие производные глаголы как др.исл. heilsa “приветствовать”, heilla “заколдовывать, очаровывать”, др.англ. halettan “приветствовать”, h.lsjan “заклинать (злых) духов”, др.-в.-нем.

heilazzen “приветствовать”, heilsMn “наблюдать предзнаменования” и др).

Так, в частности, в некоторых примерах причинно-следственная связь между нетлением тела и категорией святости может подкрепляться увиденной в ином ракурсе этимологической связью двух прилагательных – heilagr “святой” и heill “целый, невредимый”. Идея физической целостности, положенная в основу номинации heilagr, как бы актуализируется в новом контексте и осмысливается заново: юб юукки мйр hbr юат heilagr dymr, ef юат brenn eigi н eldi; en opt hcfum vйr sйt hbr manna heilt ok ysakat, юеира ег н юрру hafa legit lengr en юесси марр [Hkr., II, гл. 244, 518; КЗ, 373] «я поверю, что эти волосы – святые мощи, только если они не сгорят в огне. Мы ведь часто видели, как хорошо сохраняются волосы у людей, которые пролежали в земле и дольше, чем этот человек»; ... en lnkamr ens helga Knуts конъngs var ybrunninnok svb alheill, at engu hbri var skatt, ... [Knэтl., 184] <мощи Кнута Святого подвергли испытанию огнем> «... и тело святого конунга Кнута пребывало необожженным и столь всецелым, что ни один волос не был поврежден»; Юар svbt hreinn // мер heilu liggr // lofsxlл gramr // lnki sinu, // ok юар knб // sem kvikum manni, // hbr ok negl // hцnum vaxa <...> Юар kшmr herr, // es heilagr es // konungr sjalfr, // krзpr at gagni. // Enn beipendr // blindir sSkja // юуран mбls, // en юаран heilir [Kock 1946, I, 153 строфы №№ 5, 8] «Будто жив // там лежит он, // телом свят, // вождь пресветлый, // И растут непрестанно // власы над челом // его и ноги <...> Ищет люд // исцеленья // Там, где свят // вождь почитет, // всяк слепой // и безъязыкий // там станет зряч // и речь обрящет» (перевод О. А. Смирницкой) [КЗ, 374]. Соответствующим образом мотивируется и универсальный агиографический мотив исцеления от мощей: ... sat einn марр, sb er lengi hafpi krypplingr verit <...> en er юеир ббру yfir hann fram helgann dyminn, юб styp hannheill upp <...> ok var upp lokin kista Knуts конъngs, ok var lnkami hans мер heilu liki, sem hann vжri пъандар... [Knэтl., 183] «...сидел один человек, который долго был калекой... и когда они пронесли над ним святые мощи, он поднялся исцеленным... и был открыт гроб Кнута конунга, и тело его было целым, как будто бы он недавно испустил дух». Представляется возможным предположить, что лексическое соположение heilagr и heill в рамках одного периода неслучайно, поскольку на уровне денотатной сферы концептуально значимым оказывается отождествление категории целостности и категории сакрального.

Очевидно, что весь комплекс представлений о целостности сакрального (т. е. восприятие сакрального как целого, неделимого, обладающего некой единой, замкнутой формой и сохраняющего ее) в Скандинавии гораздо древнее христианства. Связь между этими понятиями можно проследить на примере многих, принципиально отличных от христианских, контекстов.

Наиболее отчетливо, пожалуй, семантический контур термина святости проступает в тех эддических и саговых контекстах, где речь идет о сакральности столь значимого для модели мира элемента, как пространство. Сакральное пространство мыслится прежде всего как пространство заповедное. Статусом священного обладает, как правило, то пространство, которое остается недоступным никому, кроме его обитателей, и именно потому и пребывает нетронутым. Запрет на нарушение сакрального пространства не может быть мотивирован ничем иным, кроме как целостностью и нетронутостью самого пространства – заповедность сакрального места, в таком случае, становится средством его эзотеризации.

Так, например, в “Саге об Олаве Святом” рассказывается, как скальд Сигват отправился с поручением на восток в Гаутланд. Ему и его спутникам пришлось преодолеть множество препятствий (в числе которых некая река и лес), прежде чем они достигают какого-то хутора: Snranfyруеир umGautlцndok кумуат kveldib юанн бж, ег Hofheitir. Юар var byrgр hurр, ok кумusk юеир eigi inn. Hjynin segja, at юар var heilagt. Braut hurfu юеир юаран. Sigvatr kvap: Rйpk til hofs at hSfa; // hurр var apr, en ek spurpumk // (in settak nef nenninn) // nipr-lуtr fyrir utan; // орр gatк fхst af fyrpum, // (flцgr барк) en юау sцgru, // hnekpumk heipnir rekkar, // heilagt (vip юау deila) [Hkr. (OH), II, гл. 91, 170-171; КЗ, 230-231] «Потом они ехали по Гаутланду и к вечеру добрались до места под названием Капище. Ворота были закрыты, и они не смогли туда попасть. Им крикнули, что это священное место, и они поехали дальше. Сигват сказал: А в Капище пуще // мне досталось, долго // – на запоре двери – // хозяев мы звали. // Язычники – нечем // их пронять – прогнали // нас: “священно место”. // Пусть тролли с ними спорят!» (ср. в другой редакции: “sцgru, атуар varheilagt, okengum mannifolat innat koma” «...сказали, что там священное <место>, и ни одному человеку не дозволено войти»). Показательно, что сам процесс освоения земли в сагах, включающий в себя как акт номинации, так и придание земле

сакрального статуса частного владения, обозначается выражением *helga sýrlandi*: “освящение” и “присвоение” территории не различаются, по-видимому, в том числе и фразеологически (ср.: [Strömback 1928, 198 ff.; Lange 1958, 162]).

Кроме того, заслуживают внимания некоторые примеры из мифопоэтического контекста, где слово, кодирующее категорию сакрального, может семантически соотноситься с понятием физической невредимости (ведь конечная цель заговора или оберега, например, заключается как раз в сообщении объекту признака неуязвимости или в восстановлении его неповрежденности) (см.: [Hartmann 1943]). Так в “*Care o Ragnare*” жена Рагнара, Аслауг, отдает ему перед разлукой заговоренный плащ – *юг annk serk enn snra // ok saumapan hvergi // vip heilan hug ofnu//yr hbrsima grbnu; // mun eigi ben blþra // nþ bntaok eggjar // n heilagri hjþru; // var hyn gorum signur [Ragn., 266]* «я тебе справила длинную рубаху // без вышивки //от всего сердца // из серых волосяных нитей; // раны не будут кровоточить, // не укусит тебя лезвие <меча> // в священном плаще; // он был посвящен богам».

Выразителен, на наш взгляд, следующий пример из “Речей Хамдира”: Хамдир, возражая Сёрли, говорит об Эрпе: *af vþri nþ haufur, ef Erþr lifþi // bryþir okkar inn vþþfrSkni // er vit þ braut vugom // verr inn vngfrSkni // – hvcttomk at dhsir – // gumi inn gunnhelgi // – gþromk at vigi [Hm. 28]* «Голова бы скатилась, // будь Эрп в живых, смелый наш брат, // нами убитый, // воинственный муж, – // дисы вмешались, // хранимого в битвах // стремясь уничтожить» (перевод А. Корсуна).

Двусоставный эпитет *gunn-heilagr* (*gunnr*, ж.р., “битва”) с нашей точки зрения должен переводиться как “неуязвимый <в битве>” [175] (ср., однако: “*gegen den man (hier als Bruder) nicht kdmþfen darf*” [Kuhn 1968; Hartmann 1943, 114]). Компонент *heilagr*, в сущности, можно интерпретировать здесь как лексический заменитель прилагательного *heill* (в таком случае, суффикс *-ig* или *-ag* можно рассматривать здесь в качестве своеобразного интенсификатора, тем более, что примеры подобного образования имеются: ср. *vanheiligr* “больной, нездоровый”, *uheiligr* “страдающий от болезни” [Vdtke 1942, 58]).

Однако приведенные выше лингвистические и мифопоэтические соответствия, по-видимому, были относительно универсальны для всех германских народов. Некоторая благоприятная почва для восприятия положительных коннотаций понятия нетленности существовала здесь повсюду. Действительно, как было показано выше англосаксы (да и не только они!) легко усваивают культ нетленных мощей. В чем же заключалась скандинавская специфика, почему именно здесь признак нетленности становится столь существенным атрибутом святости?

На наш взгляд, именно в Скандинавии достаточно долго сохранялась та культурная ситуация, в которой языковые и культурные концепты, изначально связанные с язычеством, могли постепенно и безболезненно трансформироваться в элементы христианской традиции. Речь идет, таким образом, о ситуации, которую принято называть “двоеверием”. Своего рода “медиаторной средой” для взаимодействия концептов, восходящих к язычеству, и концептов, пришедших вместе с христианством, на наш взгляд, в Скандинавии послужило право. Скандинавское право, связанное с ритуалом и позаимствованное отсюда многие термины, успело выработать свой язык, до некоторой степени дистанцированный от языка языческого культа. термин *uheilagr* «несвятой» (и, соответственно, *heilagr*) играл в скандинавской правовой системе чрезвычайно важную роль. Признание *uheilagr* в юридическом значении этого слова влекло за собой немалые правовые последствия, причем все связанные со статусом *uheilagr* или *heilagr* санкции могли быть применены как к живому, так и к мертвому. Весьма характерно в этой связи, что процедура освидетельствования мощей Олава Святого разительно напоминает процедуру освидетельствования жертвы преступления. Правовой аспект понятий «сохранности», «целостности», «неповрежденности», по-видимому, сыграл не последнюю роль в отношении к целостным, неповрежденным, нетленным останкам на скандинавской почве (см. подробнее: *Экскурс № 1*).

При сопоставительном анализе почитания нетленных мощей на Руси и в Скандинавии возникает вопрос, имеем ли мы дело с культурно-типологическим явлением, или речь идет о прямом влиянии одной традиции на другую. Как и во многих других случаях, в том, что касается скандинавско-русских контактов мы не можем настаивать на однозначном решении

этой проблемы. Можно предположить, что независимым образом на периферии христианского мира, в странах поздней христианизации выдвигается на первый план один из существующих в христианской традиции аспектов отношения к чувственному образу святости и воскресения – аспект целостности, сохранности, неповрежденности тела умершего. Однако нам представляется не менее вероятным и то, что мы имеем дело с фактом непосредственного воздействия одной традиции на другую. Не исключено, что первые представления о нетленности как признаке святости были получены русскими от скандинавов, подобно тому как сами скандинавы ранее позаимствовали их от англосаксов.

Экскурс № 1

ПРАВОВОЙ АСПЕКТ ОБРЕТЕНИЯ МОЩЕЙ ОЛАВА СВЯТОГО

Олав Святой – патрон Норвегии и один самых почитаемых святых всей Скандинавии – был официально признан римской курией лишь в XIX в., на волне вновь обострившейся полемики с протестантами[176]. Столь отсроченное признание Римом несколько не помешало почитанию Олава на его родине в XI–XII вв. и его прославлению на протяжении всего Средневековья и Нового времени (см.: [Daae 1879, 15-133; Lidъn 1999]).

В те времена, когда Олав был объявлен святым, для совершения этого акта еще не требовалось санкции римского папы. Вообще говоря, вопросы канонизации изначально находились в компетенции местного епископа. Более привычный нам единый порядок и единая процедура начинают складываться лишь в XII в., а до этой поры объявление святым могло нести ощутимый отпечаток местных особенностей (ср.: [Кемр 1948, 56-70, особенно 57, 68; Krцtzl 1994, 48-54]). На окраинах христианского мира, в странах поздней христианизации, общецерковные формы прославления святого должны были обрести плоть и кровь, наполниться конкретным содержанием, которое бы не противоречило христианским нормам и при этом было бы понятно новоиспеченной пастве. Иными словами, епископ, а порой и правящая элита, должны были решать, что именно делать, если нужно объявить святым местного уроженца.

Разумеется, в такой ситуации особую роль играл первый акт канонизации местного святого, который мог бы послужить своего рода образцом для всей последующей церковной практики. Норвежский конунг Олав Харальдссон и стал для Скандинавии таким первым собственным святым.

Из чего же складывалась процедура канонизации Олава Святого? Что в скандинавской культуре могло для нее «пригодиться»?

Введение христианства в Скандинавии далеко не сразу нашло свое отражение в языке. Поначалу оказалось возможным передавать некоторые новые понятия при помощи терминов, уже существовавших в языческую эпоху. К числу таких терминов принадлежал термин святости, то есть слово, которым обозначалась категория «священного».

Возникает вопрос, какова связь между понятиями святости в языческой и христианской традиции. Существует ли преемственность в воззрениях средневековых скандинавов на категорию священного?

На наш взгляд такая преемственность существовала и само ее существование делалось возможным в основном благодаря той культурной ситуации, которая обычно характеризуется как двоеверие. Специфика ситуации двоеверия, как известно, заключается в том, что усвоенная извне христианская традиция не только не вытесняет языческие верования, но, существуя параллельно, может вступать во взаимодействие с ними. Таким образом, обе традиции постоянно находятся в «активном режиме», что, собственно, и является залогом их сосуществования. Этот процесс взаимодействия неизбежно приводит к образованию новых смыслов и ассоциаций.

В том, что касается термина святости, то его сохранность и долгожительство становятся возможными не в последнюю очередь благодаря юридической сфере. Именно

древнескандинавское право оказывается той интегрирующей и в своем роде «нейтрализующей» областью, за счет которой и осуществлялся процесс интерференции между язычеством и христианством. Можно сказать, что право отчасти облегчило окончательную христианизацию Скандинавии, то есть сыграло роль своеобразного катализатора, позволяющего в значительной мере избежать взрывоопасного прямого контакта двух концептуально различных традиций.

В то же время консервативность или, если угодно, относительная стабильность права в условиях скандинавского двоеверия оказалась благоприятной почвой и для возникновения целого комплекса инноваций у христианского термина святости. Эти инновации и обусловили в конце концов ряд весьма специфических черт усвоенного извне христианского концепта.

Действительно, в памятниках средневекового норвежского и исландского права можно встретить два сугубо неюридических, на первый взгляд, термина: *heilagr* и его коррелят *uheilagr*. Появление слова *heilagr* в правовой сфере – факт сам по себе достаточно примечательный. В самом деле, слово *heilagr*, как хорошо известно всякому германисту, обладает вполне специфическими коннотациями, передавая в скандинавских (и – шире – в германских) языках понятие «сакральное, священное».

В то же время значение прилагательного *heilagr* в языке права – «неприкосновенный; тот, кому не может быть нанесен ущерб безнаказанно; находящийся под защитой закона» [177] – в принципе хорошо согласуется с исконным представлением скандинавов о сакральности как невредимости, неподверженности порче. Более того, без учета упомянутого только что семантического аспекта целостности сакрального как неприкосновенности, неуязвимости само юридическое употребление термина святости и его производных как будто бы вообще с трудом поддается интерпретации (ср.: [von See 1964, 131f., 134, 137], иначе: [Vdtke 1973, 92]). Заметим в скобках, что упомянутый аспект термина святости сохраняет свою релевантность достаточно долго и особенно оригинальным образом преломляется в христианской традиции. В сущности, в том или ином виде семантика неприкосновенности, неуязвимости сохраняется у скандинавского термина святости до недавнего прошлого: по свидетельству этнографов, дети в довоенной Дании, играя в салки и не желая быть пойманными, по правилам игры должны были выкрикнуть *helle* (т. е. *sacer* «святой», ср. русское «чур-чура») и быстро очертить вокруг себя некое подобие круга [Eitrem 1915, 19].

Дело в том, что *heilagr* в языке права совершенно обоснованно понимается как обозначение нейтрального или, точнее сказать, нормального состояния (*Normalzustand*) всякого юридического лица. Но такое представление о святости существует лишь в праве – вне правового контекста говорить о некой универсальной категории святости, которая изначально была бы присуща как норма любому объекту, очевидным образом не приходится. Напротив, как подсказывает простая логика и показывает обзор многочисленных неправовых контекстов, *heilagr* «святой» всегда обозначает эксклюзивное свойство или исключительное, маркированное качество объекта. В неюридической сфере (например, в обряде) термин святости – *heilagr* – очевидно выражал как раз специфичность объекта, его избранность и обособленность по отношению к другим. Позднее основным, базовым термином в языке христианской традиции будет также термин *heilagr*, поскольку важным, выделенным признаком будет «святость», тогда как «несвятыми» оказываются все те, кто лишен этого признака. Термин *uheilagr* в церковной сфере употребляется редко, так как может быть применен к каждому, кто не провозглашен святым [178].

В языке права, напротив, *heilagr* «святой» явно кодирует некое состояние, соответствующее прежде всего представлению о норме: ср., например, вердикт человеку, убившему оскорбителя своей жены – ...«тогда тот вне закона, кто пал, но имущество его не вне закона, тот же, кто совершил убийство, да будет отпущен святым» (...юа er sa utlagr er fallenn er, en eigi er fe hans utlagt, en sa fare heilagr er vig vb) [NGL (Gul.), I, 63] (ср.: [NGL, I, 90]). В свою очередь, аномальное, маркированное состояние обслуживает *uheilagr*, то есть «несвятой» = «лишенный права неприкосновенности».

Отсюда проистекает, по-видимому, ощутимая дефектность оппозиции *heilagr* / *uheilagr* в древнескандинавских законоуложениях. Наиболее очевидным образом, однако, эта

дефектность отразилась не в самих судебныхниках, а в «юридических» эпизодах исландских родовых саг, часто сориентированных на архаическую правовую традицию. В сагах heilagr практически не употребляется в качестве юридического термина, тогда как случаев подобного употребления термина uheilagr здесь более чем достаточно. В самих же законоуложениях мы время от времени встречаем эту оппозицию (подчас даже в пределах одного предложения или периода), однако подобное соседство обоих терминов носит крайне нерегулярный характер – uheilagr явным образом доминирует в правовых текстах.

В правовой сфере heilagr, как мы уже говорили, обозначает некое нейтральное состояние, соответствующее представлению общины или коллектива о норме. Очевидно, что норма как таковая целиком обслуживается ритуалом, тогда как в сфере компетенции права находится лишь отклонение от нормы. На наш взгляд, базовым понятием в языке права является прежде всего образование uheilagr «несвятой, лишенный права неприкосновенности». Соответственно, его коррелят – собственно термин святости heilagr, обслуживающий некий нулевой аспект права, может быть перифразирован в юридическом контексте как выражение с двойным отрицанием *eigi uheilagr «не лишенный неприкосновенности».

Проиллюстрируем сказанное, анализируя употребление uheilagr в языке права. В качестве отправного примера возьмем эпизод из знаменитой «Саги о Ньяле», где Ньяль советует Гуннару объявить uheilagr убитых им при нападении противников. Известно, однако, что формальным зачинщиком ссоры является сам Гуннар, поскольку он первым ударил палкой во время конского боя некоего Торгейра. Поэтому юридическая стратегия Ньяля включает в себя снятие этого предполагаемого, ожидаемого обвинения с Гуннара: «Ты поедешь к месту вашего боя, выкопаешь тела, покажешь раны свидетелям и объявишь их «несвятыми» (ok uhelga юб alla ena dauri), потому что они собрались с целью напасть на тебя и твоих братьев и убить вас. Но если это будет разбираться на тинге и тебе скажут, что ты еще раньше ударил Торгейра и поэтому не вправе предъявлять иск ни за себя, ни за других, то я отвечу на это и скажу, что я сделал тебя «святым» (at ek helga б юик) на тинге в Лощинах, так что ты теперь вправе предъявлять иск за себя и за других» [Nj., гл. 64, 160-161; ИС, II, 158-159].

Здесь процедура «освящения» юридического лица подразумевает под собой лишь устранение гипотетических препятствий, мешающих легитимному ведению будущей тяжбы. Ньяль, санкционировав объявление противников Гуннара «несвятыми», вынужден оговорить при этом его собственный правовой статус.

Совет Ньяля обретает некоторую ясность, если принять во внимание то обстоятельство, что в качестве основного повода для объявления «несвятым» здесь называется умышленность противоправного действия. Важно отметить, что объявление uheilagr направлено по преимуществу на непосредственного зачинщика распри, поскольку прежде всего на него распространяется презумпция умышленности содеянного. Одно из правил «Серого Гуся» – основного исландского судебногоника, записанного в XIII в. – гласит: «тот человек навлекает на себя несвятость, <в отношении которого доказано> на законном основании, что он первым осуществил нападение на человека, равно как и все те люди, что были с ним на месте этого преступления, если только пострадавший еще прежде не <был приговорен> к несвятости по заслугам» (sa maþr hleypr til ohSlgi ser er frumlavpe logmSto hleypr til manz, oc sva юeim monnom цllom er юat visso meþ honom а юeim vetvangi nema hinn hefpe apr til ohSlgi ser verkat) [Grg. (Kgb.), I, 145]. Поскольку же формальным зачинщиком обычно считается тот, кого в этом обвиняют в соответствии с законом, процедура объявления «несвятым» может носить отчетливо выраженный упреждающий характер.

Так, например, когда исландца Глума обвиняют на суде в убийстве Сигмунда, то Глум строит свое возражение следующим образом: «я убил Сигмунда в пределах своих владений, и прежде чем поехать на тинг, я объявил его несвятым» (Sigmund drap ek б тнни фй ок брг ек гнра til юings, stefnda ек honum til uhelgi) [VngGl. гл. 9, 33]. Необходимо подчеркнуть, что прежде чем произнести эти слова на тинге, Глум отправился к месту захоронения убитой им жертвы, выкопал труп из могилы (grof Sigmund upp) и объявил Сигмунда «несвятым» (stefnirhбnum til uhelgi) [VngGl. гл. 9, 32-33].

На определенном этапе подготовки к судебному процессу, когда устанавливаются

юридические параметры начинающейся тяжбы, констатация преднамеренности, спланированности преступления является едва ли не самым эффективным способом предварительного, упреждающего воздействия на правовую ситуацию. Эта особенность определяет во многом социально-правовой статус, который приобретает юридическое лицо вследствие объявления уheilagr. По целому ряду характеристик этот статус совпадает со статусом объявленного вне закона (ътlagr, fjцrbaugsmagr, skyggangsmagr / skygarmagr, vargr). В известном смысле процедура объявления вне закона даже частично может дублировать процедуру объявления «несвятым».

Действительно, в большинстве случаев объявление «несвятым» и объявление вне закона являются едва ли не тождественными с юридической точки зрения, поскольку влекут за собой подчас почти идентичные правовые последствия. Вместе с тем, стоит обратить внимание и на примеры различия между обеими процедурами и, соответственно, между статусами «вне закона» и heilagr / уheilagr (ср.: [Heusler 1911, 113ff., 118ff.; Вдтке 1973, 94ff.; von See 1964, 135, 136]). Так, объявленный вне закона при определенных условиях оставался heilagr – в перечне прав, закрепленных за изгнанным из общины на три года, говорится: «да пребудет он свят (hann skal heilagr vera) в этих домах и со всех сторон около них, на расстоянии полета стрелы; объявленный вне закона не свят (уheilagr), если его жилище не названо при изъятии имущества; он так же свят (heilagr) на тропе, которой он идет к кораблю, как если бы он перемещался между <своими> домами; он свят (heilagr) на <обратном> пути до тех пор, пока он не вернется к своему убежищу; [если корабельщики, к которым направляется объявленный вне закона, раскинули свои палатки на суше], тогда он свят (heilagr) на расстоянии полета стрелы, со всех сторон на земле с палатками; и даже если корабль расположен вдали от палаток, и тогда он свят (heilagr) между <кораблем и палатками>; как только они разобьют палатки на корабле, тогда он свят (heilagr) со всех сторон на расстоянии полета стрелы на том берегу, откуда всего короче <путь> с корабля на сушу; в Исландии же он свят (heilagr) от конца пристани во все стороны на расстоянии полета стрелы; он всегда свят (heilagr) на корабле». Если же приговоренный не выполняет этих условий, то он, как сказано в судебнике, становится «человеком отверженным, неприкасаемым, которого можно убить безнаказанно» (sekr magr at vetri држрr ok цSll) [Grg., I, 90-91].

Возвращаясь к упреждающей функции процедуры объявления уheilagr, необходимо отметить, что наиболее отчетливо она представлена в тех случаях, когда это обвинение направлено против мертвеца. Так, в 11 из 12 эпизодов саг, где речь так или иначе идет об объявлении уheilagr, это обвинение обращено против покойника [Heusler 1911, 115-123, особенно 115-116] (ср.: [Вдтке 1973, 94, 96])[179]. С одной стороны, объявление «несвятым» может выступать в качестве промежуточного приговора, как бы устанавливающего параметры будущей тяжбы. С другой же стороны, данный юридический акт вполне может обладать и самостоятельной правовой функцией, то есть по существу фигурировать в качестве окончательного вердикта, отменяющее дальнейшее судебное разбирательство как таковое.

По всей вероятности, и в том и в другом случае, речь идет лишь о казуальном различии между объявлением «несвятым», направленным против живого, и аналогичной процедурой, адресованной непосредственно жертве распри (ср. правовую формулу falla уheilagr «пасть несвятым», которая, парадоксальным образом, могла быть применена как относительно мертвого, так и относительно живого человека) (ср.: [Wallyn 1958, 171]). Этот нюанс находит свое отражение в правилах уже цитированного исландского судебного «Серый Гусь»: «Если человек убил человека из-за женщины, за которую он вправе мстить, он должен вызвать мертвого (skal hann stefna enom daure manne) и сказать так: “я объявляю конфискованным все его имущество, я объявляю, что он пал несвятым (tel ek hann уhSlgan hafa fallit)”. <...> Если тот еще жив, он <убивший из-за женщины. – Ф.У.> может, коли хочет, вызвать того в лес <at stefna honom til scogar, т. е. объявить вне закона. – Ф.У.>; он может также объявить его раны несвятыми (telia уheilцг sbr hans)» [Grg. (Kgb.), I, 165]. Напомним, наконец, что Гуннар, следуя совету объявить своих противников уheilagr, также едет с сыновьями Няля «к месту, где были зарыты тела убитых. Он выкопал всех похороненных. Гуннар объявил их «несвятыми» (stefndi <...> юeim юб цllum til уhelgi), потому что они замыслили нападение и убийство, и уехал домой».

Итак, юридическая процедура объявления уheilagr в такого рода случаях может строиться по следующей схеме: покойника выкапывают из земли, тело его подвергается

освидетельствованию, после чего, на основании этого освидетельствования, он объявляется «несвятым». Забегая вперед, отметим разительное сходство описанной процедуры с процедурой освидетельствования останков (мощей), необходимой для последующей канонизации святого.

Хотя до сих пор нам приходилось коротко говорить лишь о функциональном различии между правом и обрядом, совершенно очевидно, что сама процедура объявления покойника непосредственным виновником инцидента (*uheilagr*), имеет глубоко ритуальные корни. Объявление «несвятым» в целом ряде случаев сопровождается эксгумацией трупа, что дает повод говорить о возможно нарочитом осквернении тела.

С этой точки зрения заслуживает внимания эпизод из одной саги, где некий Хельги убивает Бьёрна за то, что тот обесчестил жену его друга: «Хельги нанес Бьёрну смертельный удар и объявил «несвятость» Бьёрна, ибо тот был убит по законному праву» (...ok stefndi honum til yhelgi fyrir iuat er hann var um sanna sýk veginn) [Dpl., гл. 6, 152]. Затем Хельги с друзьями перевезли труп на островок и прикрыли его, как того требовал обычай, т. е. положили груды камней поверх тела. Через некоторое время покровитель убитого вызвал Хельги в суд, требуя объявить его вне закона «за то, что тот растерзал мертвеца, сбросил его в море и не прикрыл землей». Хельги пришлось призвать свидетелей, которые принесли клятву на жертвенном кольце, подтверждающую, что они видели как Бьёрн был прикрыт землей. Лишь после этой процедуры тяжба утратила свою законную силу.

Данный эпизод интересен прежде всего тем, что здесь зафиксирована попытка переосмысления сугубо правовой процедуры с точки зрения обрядовой практики. Оппонент Хельги, как кажется, попросту игнорирует юридический контекст исходной ситуации и обвиняет его в осквернении трупа, то есть в том, что Хельги оставил Бьёрна без погребения, как заложного покойника. При таком подходе значение собственно правового термина *uheilagr*, возможно, обогащается за счет его «буквального» истолкования как пейоративного, уничижительного эпитета.

Таким образом, при объявлении «несвятости» убитый, в сущности, превращается из жертвы в подразумеваемого инициатора преступления – покойник обвиняется в преднамеренности совершенного им при жизни поступка. Первичной и основной целью такой процедуры оказывается констатация совершенно определенного этического аспекта (наличие злого умысла). Тем самым объявление *uheilagr* всегда является осуждением с вполне конкретной точки зрения. Объявление же вне закона вовсе не всегда открыто фиксирует тот или иной этический момент или оттенок преступления – моральная оценка в случае объявления вне закона носит настолько абсолютный и очевидно безоговорочный характер, что может оставаться как бы за рамками вердикта или уступать место социальным и мифологическим коннотациям.

Существенно, что объявление вне закона с самого начала адресовано коллективу и является очевидной прерогативой суда. Напротив, объявление *uheilagr*, акцентируя определенный этический аспект, приобретает общественную значимость лишь в связи с возможностью / невозможностью начать тяжбу. Именно на этом этапе обвиняемый и становится тем, кому может быть нанесен ущерб без юридических последствий. Такое понимание «несвятости» заложено, по-видимому, в следующем правиле норвежского «Закона Гулатинга», где говорится, что «если люди <родичи убитого. – Ф.У.> отказывают ему <убийце, которого родичи жертвы считают *uheilagr*. – Ф.У.> в доступе на тинг, тогда они делают святым его самого и все, чем он владеет. Тогда тот вне закона, кто пал, но имущество его не вне закона, тот же, кто совершил убийство, да будет отпущен святым» (Nu ef menn synja hanom iunggongu, iua helga iueir hann oc eyri hans, alt iuat er er, iua er sa utlagr er fallen er. en eigi er fe hans utlagt. en sa fare heilagr er vig vb) [NGL (Gul.), I, гл. 160].

Констатация «несвятости» того или иного лица отражает определенное пограничное состояние, когда свершившееся событие уже вошло в правовое поле, но еще не стало предметом разбирательства на суде. Процедура признания *uheilagr* выполняет функцию своеобразного юридического «интенсификатора». Данная процедура изначально оценочна – она актуальна прежде всего для конкретного адресата и адресанта и по сути своей является

перформативным актом (ср.: [von See 1964, 135-137, 162]). Человек становится «несвятым» с того момента, как его таковым объявили, и на начальном этапе статус «несвятости» в некотором смысле в том только и заключается, что его носитель таковым объявлен. Отсюда, между прочим, и кажущаяся, на первый взгляд, неопределенность правовой категории «несвятости», поскольку вслед за объявлением *uþeilagr*, как правило, следует собственно вердикт суда, предписывающий социальную изоляцию либо невыплату виры (в зависимости уже от обстоятельств совершенного преступления). Признание «несвятости», таким образом, нисколько не противопоставлено другим юридическим приговорам, но лишь по-своему стимулирует и мотивирует их.

С этой точки зрения особенно показательны случаи, когда объявление *uþeilagr* сопряжено с обвинением в сочинении и распространении хулильных стихов. В средневековом исландском обществе сочинение и оглашение хулильного стиха преследовалось по закону несомненно благодаря присущей ему установке на магическую действенность. По существу, произнесение стихотворной хулы оказывается вполне сопоставимым с объявлением «несвятым»: и в том и в другом случае само действие перформативно и потому актуально прежде всего для конкретного адресата и адресанта, а лишь затем для всего коллектива в целом. По-видимому, с момента произнесения стиха и адресат и адресант как бы становились уже не тем, чем были прежде, обретали некое новое качество. Замечательно, что перформативный, почти магический характер стихотворной хулы был отрефлексирован в исландской правовой традиции – на исполнение такого рода стихов налагался запрет, причем интересно, что между адресатом и адресантом в этом случае устанавливалось юридическое отношение «святости» / «несвятости». В «Сером Гусе» записано, что «если человек скажет со Скалы Закона хулильный стих про другого человека, то он заслуживает объявления вне закона и становится несвятым перед ним» (*Ef maþr kvegr þiþr um mann at lúgbergi ok varþar skyggang enda fellr uþeilagr fyrir honum*) [Grg. (Kgb.), I, 184].

Несколько отвлекаясь от нашей основной темы, можно отметить, что перформативный характер юридической процедуры особенно наглядно демонстрирует ее связь с ритуалом. Наш пример с объявлением «несвятым» или, напротив, «святым» позволяет, таким образом, наметить весьма грубый и условный пунктир развития: архаическая ритуальная традиция – правовая традиция – религиозная христианская традиция. В то же время мы можем проследить, насколько сложным функциональным и семантическим изменениям подвергается в этих традициях, казалось бы, одна и та же перформативная процедура.

Нетривиальным образом, при объявлении «несвятым» учитывается прежде всего не столько противоправное действие как таковое, сколько наличие определенной интенции, не только факт преступления, но сама инициатива, свидетельствующая о намерении причинить вред. В сущности, «несвятыми» оказываются люди, «замыслившие недоброе», что, в конечном итоге, и определяет их социальный и правовой статус.

При этом само доказательство злого умысла позволяет автоматически квалифицировать преступление как коварное или вероломное: «Куда бы ни отправлялись люди с намерением напасть на <других> людей, это карается объявлением вне закона (*ok varþar yot skygang*), если это произойдет. Те становятся несвятыми (*uþelgir*), кто первыми с этим намерением отправятся к месту встречи, где случится смертоубийство между людьми, даже если те, другие, нападут первыми» [Grg. (Kgb.), I, 145-146]. Оставаясь в рамках эпизода из «Саги о Ньяле», отметим, что у врагов Гуннара его действия поначалу вызывают возмущение на суде именно тем, что «Гуннар объявил несвятыми (*skyldi hafa uþelgat*) всех тех, кого он убил». В дальнейшем, между обвинителем в этой тяжбе и Ньялем, который покровительствует Гуннару, разворачивается диалог. Обвинитель недоумевает, как Гуннар мог объявить убитых «несвятыми», когда сам он после схватки остался невредим (*en fyrir hvat stefndi Gunnar yoeim  llom til uþelgi?*). Ответ Ньяля, славившегося своим изощренным знанием закона, ставит обвинителя в тупик и разрешает все недоумения: «Об этом и спрашивать нечего, ведь они поехали, чтобы ранить и убивать» (*eigi yarftr y  yessa at spurja, yar sem yoeir fyrir til bverka ok manndr pa*) [Nj., гл. 66, 164-165; ИС, II, 161].

Такого рода примеры легко можно было бы умножить (см.: [Успенский 1999; Heusler 1911, 115ff.; Wallin 1958, passim]). Однако напомним, что рассмотрение правового термина *uþeilagr* понадобилось нам в первую очередь для того, чтобы выделить ряд семантических инноваций,

унаследованный скандинавским термином святости – heilagr – из юридической сферы.

Мы исходили при этом из ключевого тезиса об интегрирующей функции права в ситуации скандинавского двоеверия.

Именно в юридическом контексте, по нашему мнению, термин святости усваивает определенные этические коннотации, едва ли мыслимые в предшествующей религиозной и мифопоэтической традиции, где сакральное пребывает, по-видимому, вообще вне этических категорий.

Этический аспект, выделенный нами у правового термина uheilagr, сообщается по принципу антонимии и самому термину святости. Если uheilagr в праве охватывает некий круг сюжетов, так или иначе связанных с умышленностью или преднамеренностью противоправного действия, то heilagr еще в правовом контексте может ассоциироваться с отсутствием в чьих-либо действиях состава преступления, то есть с абсолютной невиновностью пострадавшего (ср. en sa fare heilagr er vig vb «...тот же, кто совершил убийство, да будет отпущен святым»).

Очевидно, что heilagr / uheilagr напрямую связаны с распределением ответственности за произошедшее преступление – объявление «несвятым» некоего лица X закономерно предполагает, тем самым, косвенное подтверждение юридического статуса другого лица Y, то есть имплицитную констатацию его невиновности. Таким образом, в рамках судебного разбирательства «святым» оказывается прежде всего действительная, так сказать, «законная» жертва преступления, тот, кого остальные считают непосредственным объектом вероломного нападения или умышленной агрессии. Другое дело, что в юридическом контексте эта сторона термина святости до некоторых пор остается как бы невостробованной.

Однако именно эта грань древнескандинавского термина святости и приобретает особую значимость с принятием христианства, точнее, с появлением представлений о посмертной святости мучеников и праведников. Установление культа местных мучеников происходит здесь как бы в двух плоскостях. С юридической точки зрения – а у нас не вызывает никакого сомнения, что факты мученичества осмыслялись в том числе и в категориях права – смерть каждого мученика есть прежде всего убийство как казус, жертвой которого стало совершенно невиновное лицо. С общехристианской же точки зрения – мученик свят прежде всего потому, что пал за веру от рук язычников.

Таким образом, святость христианина на скандинавской почве очевидно коррелирует с его правовой «святостью» как безвинной жертвы вероломного преступления[180].

Именно так и происходила, на наш взгляд, местная канонизация Олава Святого – первого скандинавского мученика. Вскоре после гибели, труп Олава был выкопан из земли, освидетельствован в присутствии светских и церковных властей и большого скопления народа, после чего Олав Харальдссон был объявлен «доподлинно святым» (sannheilagr)[181]. Уникальность этой ситуации заключалась прежде всего в том, что акт местной канонизации Олава использовал процедуру объявления «несвятым» как модель для исполнения нового, христианского ритуала.

Канонизация Олава Святого – это, с одной стороны, совершение нового ритуала, а, с другой стороны, стандартная, отчасти даже рутинная юридическая процедура, позволяющая признать убитого конунга невинной жертвой преступления. Здесь мы напрямую сталкиваемся со специфическим именно для Скандинавии экстраординарным положением права: в условиях двоеверия именно право обладает интегрирующей функцией, способствующей одновременному сосуществованию язычества и христианства.

Почитание св. Олава, как уже говорилось, во многом задавало образец для последующего культа святых в средневековой Скандинавии. Прославление этого первого короля-мученика оказало очень большое влияние и на скандинавскую агиографию, сформировало особое отношение к нетленности мощей. Олав Святой и после смерти определял ход истории, являясь в знамениях, оставаясь вечным королем Норвегии (rex perpetuus Norvegiae), из рук которого все правители лишь на время получали норвежскую корону. Роль его культа в

христианской истории полуострова трудно переоценить. Именно его канонизация, по-видимому, окончательно утвердила приобщение Норвегии к христианству.

Показательно при этом, что сама процедура этой канонизации – в том виде, как она описывается в сагах – могла быть осуществлена лишь в переходный период, в то время, когда в Норвегии еще существовало двоеверие в буквальном смысле этого слова. В церковную практику еще могли включаться элементы живого, действующего устного права. Судя по тому, что мы знаем о функционировании права по королевским и родовым сагам, можно предположить, что его термины и категории были активно задействованы в жизни социума, в некотором смысле формировали повседневность. Подобная ориентация на право, по-видимому, составляла специфическую особенность Скандинавии.

Использование правовой процедуры при канонизации делало это событие понятным аудитории и придавало ему высокий статус. Обычное право было применено для прославления первого святого и, как выяснилось со временем, – с чрезвычайным успехом. Однако такой поход, по-видимому, обладал силой однократного действия и «годился» лишь для недавно обращенной в христианство страны. Так, культ следующего короля-мученика, датского конунга Кнута Святого (ум. в 1086 г.), во многих чертах чрезвычайно напоминает культ Олава Святого. В то же время, существует и разительное отличие именно в процедуре канонизации. Прославление Кнута Святого производилось как бы в два этапа. Сперва, по-видимому, были открыты и перенесены его нетленные мощи, и он – подобно Олаву Святому – почитался своими подданными. Однако вскоре, приблизительно через три-четыре года, в Рим было отправлено специальное посольство с просьбой о канонизации Кнута Святого[182]. Подобное официальное обращение за канонизацией к папе римскому – событие еще достаточное нетипичное для конца XI в. (см.: [Kemp 1948, 69-70; Hoffmann 1975, 99-100; Krutzl 1994, 56-57]). Нуждаясь в подкреплении своих позиций, преемники Кнута на датском престоле и церковные иерархи прибегают не к авторитету традиционного права, а к санкции римской курии. При этом весь выработанный при прославлении Олава Святого «язык и строй» почитания короля-мученика используется в полной мере и в культе Кнута Святого[183]. Тонкие оттенки терминов, сложная игра понятий, возможные лишь в культуре переходного периода, постепенно отходят в прошлое. При прославлении святого здесь используются уже четкие готовые формы.

III.

Некоторые общие имена и обычаи скандинавов и русских в Средневековье могли объединять их в глазах других народов. В то же время сами скандинавы отнюдь не отождествляли себя с восточными славянами. Русь для них скорее связывалась с византийским, греческим миром, причем границы последнего были для них достаточно размыты и неопределенны. Именно реконструкция представлений скандинавов о Руси позволила бы лучше понять специфику контактов между двумя народами, а заодно и прояснить, почему эти контакты – при всей их тесноте и протяженности – оставили столь трудноуловимый след в словесной культуре.

Для исследования этих представлений нам придется обратиться к анализу лингвистических данных, регулярно появляющихся в письменных текстах, но куда менее определенных, чем имена собственные. Перспектива, объединяющая русских и византийцев в глазах скандинавов, проявляется, на наш взгляд, прежде всего в системе топонимов и этнонимов.

ВИЗАНТИЯ И РУСЬ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

(на материале языковых данных)

Предварительные замечания. Общая задача работы: реконструкция этногеографических представлений древних скандинавов о Руси. Особенности локализации Руси в описаниях – Русь как лежащая на пути (из варяг в греки). Восприятие промежуточного местоположения Руси на пути из варяг в греки обуславливает возможность двух перспектив: греческой и скандинавской. Русь в перспективе византийца: отождествление русских и скандинавов в рамках одного культурно-исторического образа. Скандинавская перспектива и ее

“зеркальность” по отношению к перспективе греческой; русские и греки как предмет отождествления для скандинавов.

На подступах к теме. Сближение Греции и Руси в литературной традиции. Использование одного и того же обозначения для греков и русских в древнескандинавской письменной традиции (предварительная постановка вопроса). Отэтнонимический термин *girzkr* и его этимология. Позиция современного исследователя в отношении термина *girzkr*. Образ Византии в древнескандинавских письменных источниках; сближение Греции и Руси как стран восточного (по отношению к Скандинавии) направления. Первые свидетельства о существовании интегрирующего взгляда на Грецию и Русь. Кеннинг “страж Греции и Гардов” Арнора Тордарсона и его упоминание в “Младшей Эдде” Снорри Стурлусона. “Страж Греции и Гардов” превращается в “конунга Греции” в прозаическом пересказе Снорри. Комментарий Снорри: почему автор поэтики искажает при пересказе цитируемый им скальдический кеннинг? Предварительное объяснение проблемы.

Древнескандинавская топонимия Восточной Европы. Проблема наименования Руси и некоторых городов, лежащих на “пути из варяг в греки”. Реконструкция сведений Снорри о Руси. Наименование Руси и трех восточноевропейских городов (Новгорода, Киева и Константинополя). Взаимосвязь между названием Руси и обозначением городов, расположенных на пути через страну: комплекс топонимов на *gargr*. Традиция наименования Константинополя у скандинавов. Положение восточноевропейских топонимов на *gargr* в древнескандинавской географической номенклатуре. Проблема значения термина *gargr* в контексте топонимии Восточной Европы: *gargr* “хутор” / *gargr* “город”. Окказиональное использование термина *gargr* в восточноевропейских топонимах; причины семантического сдвига (скандинавское *gargr* и славянское “градъ”). Некоторые аргументы в пользу соотнесения *gargr* и градъ в древнескандинавской традиции. Формирование комплекса восточноевропейских топонимов на *gargr*: роль обозначения Константинополя (*Garpr*) в этом процессе. Первоначальное значение топонима *Garpr*: “Гарды” как наименование общего территориального единства. Осознавалась ли проблематика восточноевропейских наименований с элементом *gargr* самим Снорри Стурлусоном?

Girkkjavц гр okGarр а (“страж Греции и Гардов”). Опыт комментария. Анализируемый эпизод из “Младшей Эдды” иллюстрирует этапы эволюции древнескандинавского наименования Руси. Позиция скальда при создании кеннинга Христа (“страж Греции и Гардов”): от определенных географических реалий к их обозначению в языке, от заданного содержания к тексту. Детерминированность появления топонима *Garpr* в кеннинге (отсутствие в номенклатуре того времени специального обозначения для Руси). Позиция Снорри при комментировании скальдического кеннинга: от географического названия к его соотнесению с конкретной реальией. Чем был топоним *Garpr* для автора XIII в.? Мотивы, побудившие Снорри, исправить кеннинг “страж Греции и Гардов” (устранение тавтологии, унификация скальдического материала). Ракурс Снорри при взгляде на Грецию и Русь.

Отэтнонимический термин gerzkr/ girzkr. Этимология и проблема его вариативности в письменной традиции. Ситуация вокруг термина *gerzkr* / *girzkr*, способного обозначать в зависимости от контекста как греков, так и русских (точка зрения современного исследователя). Наше предположение о двух словах различного происхождения (*gerzkr* и *girzkr*), которые отождествились в письменной традиции - однородные термины *gerzkr* и *girzkr* объединяются в языковом сознании и осмысливаются как варианты одного слова. Этимология отэтнонимических терминов *gerzkr* и *girzkr*. Происхождение прилагательного *girzkr*. Этимологическое объяснение прилагательного *gerzkr*. Прилагательное *gerzkr* как оттопонимическое образование (в отличие от *girzkr*). Некоторые соображения относительно исходного топонима, от которого могло быть образовано прилагательное *gerzkr*.

Gerzkr и girzkr в дописьменную эпоху. Общие соображения. Семантическое наполнение обоих терминов до возникновения письменной традиции. Соотношение *Garpr* и *Girkjar*. *Garpr* и *gerzkr* в дописьменную эпоху. Этноним *Girkjar* и его производные. Не были ли прилагательные *gerzkr* и *girzkr* близки по значению еще в дописьменный период?

Gerzkr/ girzkr в качестве прозвищ. Свидетельства отождествления *gerzkr* и *girzkr* в

древнескандинавской письменной традиции. Использование gerzkr / girzkr в составе прозвищ, носителями которых оказываются скандинавы. История купца Гудлейка. Социальные характеристики в прозвище gerzkr/ girzkr. Региональный признак в прозвищах gerzkr/ girzkr: возможность двоякого (диффузного) восприятия антропонима. Gerzkr / girzkr как обозначение скандинавских купцов восточного направления. Примеры, свидетельствующие о возможности социальных коннотаций у рассматриваемых прозвищ. Примеры, препятствующие рассмотрению прозвищ gerzkr/ girzkr в качестве terminus technicus для купцов восточного направления.

Олав Трюггвасон как купец восточного направления. Попытка анализа одного сюжета.

Роль Олава Трюггвасона в крещении Руси (по скандинавским источникам). Критические замечания к гипотезе А. Архипова относительно отождествления Ирландии и Греции в древнескандинавских текстах (в связи с местом обращения Олава Трюггвасона в христианство). Анализ свидетельств, рассказывающих о перемене имени Олавом Трюггвасоном по пути в Норвегию: Олав называет себя gerzkr / girzkr. Двусмысленность прозвища Олава, которая находит свое отражение в источниках. Причина этой двусмысленности: Олав выдает себя за купца-иностранца. Характер использования термина gerzkr / girzkr применительно к Олаву; gerzkr / girzkr в контексте мистификации, разыгранной Олавом Трюггвасоном. Реконструкция логики поведения персонажа: какие мотивы побудили Олава назваться gerzkr/ girzkr по рождению? Связь эпизода с переменной имени и обстоятельствами крещения Олава Трюггвасона. “Потаенный” смысл рассказа о перемене имени.

Gerzkr/ girzkr в качестве этнической характеристики. Gerzkr / girzkr в качестве определения этнической принадлежности того или иного лица: трудности при переводе и комментировании текстов. Реконструкция условий, при которых происходило отождествление терминов gerzkr/ girzkr (отсутствие специального этнонима для русских). “Греческое” и “русское” - полюса одного этногеографического континума. Опыт реконструкции скандинавских представлений о едином происхождении греков и русских. Проблема обозначения греческого и русского языка в древнескандинавской традиции: термин girzka в качестве собирательного наименования для языков определенного ареала. Уточнение характера “отождествления” греков и русских: случаи смешения спровоцированы вариативностью термина в письменной традиции. Использование gerzkr/ girzkr в качестве этнической характеристики: выделение конкретного значения из общего семантического поля. Случаи однозначного прочтения термина (потребность в уточнении у “рассказчика”). Случаи, допускающие двоякое прочтение; различные стратегии “рассказчика” при использовании термина gerzkr / girzkr в качестве этнической характеристики. Возможность сокращения термина (написание под титлом). Иллюстрация к сказанному на материале “Пряди о Хауке Длинные Чулки”: кто, грек или русский, торговал на новгородском рынке?

Gerzkr/ girzkr в качестве конфессиональной характеристики. К вопросу об армянах в

Исландии в XI в. Сообщение Ари Торгильссона (Мудрого) о появлении в Исландии XI в. епископов-миссионеров, определяемых эпитетом (h)ermskr. Позднейшие сообщения, основывающиеся на свидетельстве Ари (перечень епископов). Прояснение значения эпитета (h)ermskr; его связь с дронеисландским обозначением Армении. Показания еще одного источника: исландского свода законов “Серый Гусь”. Внимание исследователей к этнической принадлежности миссионеров, упоминаемых у Ари и в “Сером Гусе”. Споры вокруг этнонима (h)ermskr: “армянский” или “вармийский”? Некоторые факты из истории прибалтийской Вармии. Превращение армянских миссионеров в вармийских в научной литературе поледних десятилетий. Перевод термина girskr, фигурирующего в “Сером Гусе”, напрямую увязывается с прочтением этнонима (h)ermskr. Значение правового фрагмента при определении этноса миссионеров. Этническое vs. конфессиональное в тексте судебника: (h)ermskri girskr как обозначения церковной ориентации миссионеров. Значение эпитета (h)ermskr в данном контексте (соотношение этнического и конфессионального при упоминании армян). Значение эпитета girskr в свете сказанного об использовании этнонима в конфессиональном смысле: “греческая” принадлежность епископов-миссионеров. Краткое повторение сказанного. Некоторые общие соображения относительно возможного источника для правила из “Серого Гуся”: является ли упоминание армянских и греческих миссионеров реминисценцией из канонического права?

Илья Русский vs. Греческий. Об одном периферийном персонаже в “Саге о Тидреке Бернском”. Gerzkr / girzkr в качестве эквивалента при переводе с другого языка: король Илиас Русский в немецком средневековом эпосе и ярл Илиас Греческий в “Саге о Тидреке Бернском”. Ярл Илиас в норвежской саге как результат контаминации двух персонажей. Появление топонима Gers(e)keborg в “Саге о Тидреке Бернском”. Топоним Gers(e)keborgи его роль в процессе превращения Ильи Русского в Илью Греческого. Схема восприятия образа Ильи / Илиаса древнорвежской традицией.

Греческая или русская шапка? Шапка, характеризующаяся эпитетом gerzkr/ girzkr, в качестве атрибута купца в “Саге о людях из Лососьей Долины”. Другие упоминания данного головного убора в сагах: шапка как предмет роскоши, шапка в ритуале обмена дарами. Русское происхождение рассматриваемой реалии (мнение отдельных исследователей). Невозможность однозначного решения вопроса о gerzk’ой / girzk’ой шапке. Случаи наименования той или иной детали одежды по национальному признаку в скандинавской традиции. “Греческая шапка” в различных культурных традициях за пределами Скандинавии (“шапка земли греческой” русских былин и др.). Предположение об одинаковом обозначении головного убора у скандинавов, русских и немцев. “Греческая шапка” у скандинавов как экзотический головной убор восточного типа. Анализ одного упоминания данной реалии в поздней саге. Является ли рассматриваемое обозначение головного убора переводом соответствующего терминологического словосочетания из другой культурной традиции?

Предварительные замечания

В этом очерке рассматривается этногеографический аспект древнескандинавских представлений о Руси, реконструируемый на основании разного рода письменных источников. Обращение к означенной проблематике требует от нас небольшой культурологической преамбулы.

Одной из наиболее очевидных и существенных составляющих скандинавской культурной активности IX–XIV вв. является освоение пространства. Этот процесс, как известно, не всегда подразумевал сплошное или сколько-нибудь последовательное заселение вновь открытых территорий. Постигание пространства осуществлялось по своего рода силовым линиям, путям. Показательно, что сам термин «путь» (veg) оказывается одним из основополагающих формантов в древнескандинавской географической номенклатуре.

В качестве примера одной из таких силовых линий, по которой осуществлялась как торговля, так и военная экспансия, можно привести знаменитый «путь из варяг в греки» или «Восточный путь» (Austrveg) в собственно скандинавской системе обозначений. Важно отметить, что значение термина «Восточный Путь» отнюдь не исчерпывается названием маршрута из Скандинавии в Константинополь. Во-первых, достаточно подвижной представляется конечная точка указанного маршрута, поскольку в качестве таковой вполне могла фигурировать Палестина, Сирия, Византия, Русь и другие страны. Более того, восточные земли, лежащие вдоль самого маршрута могли также обозначаться наименованием на –veg. Топоним Austrveg мог употребляться в качестве названия одной из стран, расположенных на востоке от Скандинавии, или покрывать собой их совокупность.

Для нас особенно существенно, что подобному наименованию присуще некоторое неразличение земель, втянутых в орбиту Восточного Пути. Подобное неразличение, как будет показано ниже, может заходить достаточно далеко[184].

Возникает вопрос, что делало возможным для скандинавов неразличение в именовании хорошо известных народов, столь различных с современной точки зрения. В какой мере это неразличение может объясняться только конфессиональной близостью греков и русских, несомненно имевшей значение для представителей западного христианства? Вероятнее всего, важную интегрирующую роль здесь играло и единство направления, единый путь на Восток.

В пользу такой точки зрения говорит не менее удивительный для современного исследователя

факт объединения под одним названием Руси и Швеции.

В некоторых скандинавских источниках, принадлежащих к ученой традиции, Русь предстает как область «Великой Швеции». См., например, географический трактат «Какие земли лежат в мире»: «В той части мира находится Европа, и самая восточная ее <часть> – Великая Свитьод, <Великая Швеция. – Ф.У.>. Туда приходил крестить апостол Филипп. В том государстве есть <часть>, которая называется Руссия, мы называем ее Гардарики» [Мельникова 1986, 62, 65]. Кроме того, в соответствии со скандинавской традицией в Великой Швеции проповедовал апостол Андрей, который, согласно Повести Временных лет, побывав на Руси, «иде въ Варяги» [ПСРЛ, I, 8]. Таким образом, скандинавы (и русские) могли представлять христианизацию Руси и Швеции как некий единый процесс. Необходимо отметить, что в представлении скандинавских книжников именно Великая Швеция являлась прародиной скандинавов. При этом локализация Великой Швеции достаточно неопределенна и меняется от источника к источнику. Существенно, однако, что она могла связываться именно с восточным направлением.

Принято считать, что Великая Швеция – это некий мифологический конструкт, целиком и полностью порожденный ученой традицией (см., например: [Jackson 1996]). В соответствии с этой традицией, реальная Швеция оказывается названной как бы в честь мифологической прародины. Однако, по-видимому, определенная связь между именованиями Великой Швеции – реальной Швеции и Руси существовала и за пределами собственно ученой традиции, и основой такой связи, на наш взгляд, являлось понятие Востока, восточного направления.

Показательно в этом отношении описание путешествия скальда Сигвата Тордарсона. Судя по тексту саги XIII в., он ездил с поручением в Швецию, в Гаутланд к ярлу Рёгнвальду, то есть в реальное шведское государство. Поэма же самого скальда, представляющая уникальный в своем роде дипломатический отчет, составленный в XI в., названа «Висами о поездке на Восток» (*Austrfararvisur*). Для автора поэмы границы внутри этого востока достаточно неопределенны или отсутствуют вовсе. Исходя лишь из текста поэмы, мы не можем сказать наверняка, был ли он только в реальной Швеции или ездил также и на Русь (ср.: [Schreiner 1927-1929, 44-50]). Хорошо известно, что ярл Рёгнвальд, верность которого норвежскому конунгу Олаву Святому воспевается в стихах, значительную часть своей жизни провел на Руси, получив, согласно источникам, во владение Ладогу [Нкр., II, гл. 93, 182; КЗ, 235]. Где именно побывал скальд, из стихотворного текста остается не всегда ясным – во всяком случае, локализация конечной цели поездки именно в Западном Гаутланде принадлежит Снорри Стурлусону (1179–1241 гг.), автору «Круга Земного», в котором и приводятся эти стихи. В самой же поэме, помимо строк, не исключающих двоякого прочтения (в том числе как возможное указание на пребывание Сигвата на Руси)[185], встречается и интересующий нас топоним *Austrveggr* (мн. число). В то же время, в поэме содержится упоминание самой Швеции[186]. Для скальда оказывается, таким образом, не столь важно, где именно живет описываемый им человек, зато для него существенно, что слава этого человека распространится по всем «Восточным Путям».

Известная сложность определения, что такое Швеция в некоторых литературных источниках, возможно, обусловлена именно существованием топонима Великая Швеция для легендарной прародины и тем, что реальная Швеция для книжной традиции названа по аналогии с названием прародины. Соотнесение Великой Швеции и реальной Швеции как образа и подобия, как части и целого может быть выявлена на примере употребления редкого топонима Малая Швеция (*Svíöjur hinn minni*) для обозначения реального шведского государства. Как уже говорилось, определенная связь между именованиями Великой Швеции – реальной Швеции – Руси, возможно, существовала за пределами ученой традиции.

Не исключено, что ученая традиция лишь зафиксировала и переосмыслила уже имевшееся обозначение, отождествив его, в частности, с «Великой Скифией» западноевропейских источников. С этим предположением хорошо согласуется то обстоятельство, что модель с названием «Великий», по наблюдениям исследователей (О.Н. Трубачев и др.), всегда относится к области вторичной колонизации, а не к метрополии (ср. Великобритания и Бретань, расположенная на материке, или «Великая Греция» (*Magna Grecia*) в южной Италии) (см.: [Трубачев 1974, 51-52; Трубаев 1991, 151]). С этой точки зрения понятие «Великая Швеция» первоначально должно было бы обозначать собственно Швецию и те

восточноевропейские территории, которые были освоены скандинавами. В дальнейшем понятие «Великая Швеция» стало ассоциироваться, возможно, только с восточноевропейскими территориями, то есть с тем, что не относится к «Швеции» как таковой. Соответственно, понятие «Швеция» (или даже «Малая Швеция») постепенно могло противопоставляться «Великой Швеции». Предположительно, данное противопоставление было использовано ученой традицией при создании легендарной праистории скандинавов. Таким образом, именно благодаря этому противопоставлению у исландских книжников время от времени и возникают восточноевропейские реминисценции и ассоциации в связи с обозначением «Великая Швеция».

Представлялось бы очевидной натяжкой говорить о том, что скандинавы видели в Руси свою прародину. В то же время существуют несомненные свидетельства в пользу того, что ученая традиция могла связывать происхождение скандинавов с Грецией. Но, как было показано, четкого этнонимического противопоставления между греками и русскими для скандинавов не существовало. По-видимому, самым важным для них было обозначить направление при переселении легендарных предков, а не строго очертить границы прародины. Таким образом, и Греция, и Русь, и Швеция оказываются – каждая по-своему – втянутыми в орбиту непрерывности Восточного Пути.

Восточный Путь, разумеется, был не единственным направлением движения в представлении скандинавов – существовали также и Западный Путь (Vestvegr) и Южный Путь (Syrvegr). Название одной из скандинавских стран, как уже говорилось, воспроизводит название Северного Пути (Norgrvegr) – Норвегия. То обстоятельство, что «родина» уже представляет собой фрагмент пути, что путь начинается не за ее установленными границами, а непосредственно «дома», в пределах освоенной территории, на наш взгляд, является принципиально важным для понимания пространственных представлений скандинавов.

Так, в «Орозии» короля Альфреда (конец IX в.) норвежец Охтхере, находящийся при англосаксонском дворе, рассказывает о своей родине, «что он живет севернее всех норманнов. Он сказал, что живет в стране, <лежащей> к северу от Западного моря. Он сказал, однако, что страна эта простирается очень далеко на север оттуда; но она вся необитаема, за исключением нескольких мест, <где> то тут, то там живут финны, охотясь зимой, а летом ловя рыбу в море. Он сказал, что однажды захотелось ему узнать, как далеко на север лежит эта земля и живет ли кто-нибудь к северу от этого необитаемого пространства. Тогда он поехал прямо на север вдоль берега и в течении трех дней на всем пути оставлял он эту необитаемую землю по правую сторону, а открытое море – по левую. И вот оказался он на севере так далеко, как заплывают только охотники на китов. Тогда он поплыл дальше на север, сколько мог проплыть за следующие три дня. А там то ли берег сворачивал на восток, то ли море врзалось в берег – он не знал... <...> Он сказал, что земля норманнов очень длинная и очень узкая, пригодная для пастбищ и для пахоты, лежит близ моря; однако в некоторых местах она очень каменистая, и лежат дикие горы на востоке и по всему пространству этой необитаемой земли. На горах этих живут финны. Заселенная на востоке земля эта шире всего, а чем ближе к северу, тем уже» [Матузова 1979, 20, 24-25]. Создается впечатление, что скандинавы легко принимают по отношению к собственной родине остраненную точку зрения внешнего наблюдателя, и происходит это не вследствие глубокой адаптации чужой культуры, а из-за изначально присутствующего отношения к собственной территории.

Путь и сторона света представляют собой своего рода континуум, являясь при этом одним из основообразующих концептов в скандинавской культурной традиции. В некотором смысле путь – первичен по отношению к пространству, пространство же является вторичной, подчиненной категорией. Путь – это освоенное пространство, т. е. то, что может быть достигнуто путем передвижения. Тем более несущественной и неопределенной оказывается граница между этносами и землями, по которым пролегает этот путь. Показательно, что одним из обстоятельств, позволяющих считать скандинавов «морским народом» является тот факт, что земля / земли в их представлениях скорее разделяют людей, удаляют одну точку пути от другой, тогда как море, напротив, объединяет.

В свете всего сказанного, нуждается в специальном рассмотрении вопрос о том, что же скандинавы считали «своим», включенным, в той или иной степени, в свой мир. Одной из

наиболее своеобразных черт скандинавской средневековой культуры является структура противопоставления «своего» и не вполне своего, «своего» и «чужого» внутри самого полуострова и за его пределами.

Мы уже упоминали тот хорошо известный, но не перестающий вызывать удивление факт, что Норвегия – никоим образом не являющаяся отдаленной периферией скандинавского мира – сохраняет элемент «пути» в составе своего наименования, являясь, тем самым, как бы отрезком пути, а не его начальной точкой отсчета. Любопытно, что ни одна из скандинавских стран, как кажется, не признается в полном смысле слова такой точкой. Швеция, связанная своим наименованием с мифологической прародиной, на протяжении достаточно долгого времени предстает в источниках полуязыческой, «варварской» страной.

В свою очередь, исландцы, связанные с Норвегией не только теснейшей преемственностью культурной традиции, но и многочисленными родовыми узами, довольно рано начинают воспринимать себя среди норвежцев как чужеземцев. Их поведение при дворе норвежского конунга укладывается в тот же литературный стереотип, что и описание их поведения у любого другого чужестранного государя, будь то византийский император, русский князь или датский конунг. Герой пряди, скальд при норвежском дворе или варяг при дворе византийском и русском, без труда завоевывает расположение правителя, играет важную роль в государственных делах, ведет себя подчас как герой куртуазного романа, разительно отличаясь тем самым, от большинства персонажей в других исландских сагах (ср.: [Sigfússon 1986, 51]). Этот литературный стереотип, давший начало целому жанру так называемых «прядей об исландцах», носит отчасти авантюрно-фантастический характер, что, казалось бы, предполагает значительную степень дистанцированности автора от изображаемых реалий.

Таким образом, скандинавский мир, если судить о нем на основании литературных источников, может показаться довольно разобщенным, или своего рода периферией без центра. Между тем такое представление очевидно противоречит тому, что мы знаем о тесной языковой общности скандинавов, особенно актуальной для рассматриваемой эпохи раннего средневековья, об интенсивности общения между ними и о прозрачности, подвижности границ внутри скандинавского мира.

Здесь мы имеем дело, таким образом, не с реальной разобщенностью скандинавских народов, а с особенностями их представлений об организации пространства. Переплетение или наложение ученой, «кабинетной» традиции с литературой воинов, торговцев и путешественников создавало мир, одновременно цельный, достигаемый, поддающийся освоению и в то же время мир, где «чужое» начинается прямо за порогом дома.

Возвращаясь к центральной для нас проблеме Восточного Пути, мы можем предположить, что вышеупомянутые обстоятельства отчасти проясняют и специфику скандинавского влияния за пределами полуострова, там, где пролегали традиционные «пути».

В рамках настоящей работы наиболее привлекательной для исследования областью Восточного Пути является Русь. Варяжское происхождение русских князей, их позднейшие матримониальные связи со скандинавскими конунгами хорошо известны. Убедительной иллюстрацией к этим контактам может служить тот материал, который нам предоставляет антропонимика, этнонимика и топонимика. Русский именовослов пополняется целым рядом скандинавских антропонимов, в свою очередь, топонимика (точнее – отдельные скандинавские названия русских городов) и антропонимика Скандинавии дает интересный материал о существовании «обратной связи».

Устойчивая родовая близость могла бы послужить основанием для тесного примыкания Руси к Скандинавии. Однако в действительности, как мы не знаем, этого не происходит. Русь, как уже говорилось, является для скандинавов частью пути, а не замкнутой, цельной территорией. В скандинавской перспективе этот фрагмент пути тяготеет скорее к «чужому» – к греческому полюсу. Характерно при этом, что для греков Русь, если и тяготела к чужому полюсу, то именно к скандинавскому: русские легко объединяются с норманнами и зачастую отождествляются с ними.

Восприятие Руси может служить наглядным примером того, как по мере продвижения по Восточному Пути все больше разреживается освоенность пространства; для скандинавов все земли, лежащие дальше Руси – чужие, Русь же в скандинавской перспективе, по-видимому, никогда не становится окончательно ни областью «своего», ни областью вполне «чужого».

Итак, Русь могла восприниматься как территория с не вполне ясно очерченными границами и потому легко попадающая в сферу притяжения того или иного культурного центра. Обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что и в собственно русских текстах она описывается как лежащая на пути, а именно на пути из варяг в греки (ср. *Austrvegr* “Восточный Путь”): “Поляномъ же жившимъ особѣ по горамъ симъ, бѣ путь изъ Варягъ въ Греки и изъ Грекъ по Днѣпру, и верхъ Днѣпра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Ылмерь озеро великое, из него же озера потечеть Волховъ и вѣтчеть в озеро великое Нево, и того озера внидеть устье в море Варяжское. И по тому морю ити до Рима, а от Рима прити по тому же морю к Царюгороду, а от Царюгорода прити в Понтъ море, в не же втчет Днѣпр рѣка. Днѣпр бо потече из Оковьскаго лѣса, и потечеть на польдне, а Двина и тог же лѣса потечет, а идеть на полночье и внидеть в море Варяжское. Ис того же лѣса потече Волга на вѣстокъ, и вѣтчеть семьдесятъ жерель в море Хвалисьское. Тѣм же и из Руси может ити по Волзѣ в Болгары и въ Хвалисы, и на вѣстокъ дойти въ жребий Симовъ, а по Двинѣ въ Варяги, изъ Варягъ до Рима, от Рима же и до племени Хамова. А Днѣпр втчеть в Понетъское море жереломъ, еже море словеть Руское, по нему же училь святыи Оньдрѣи, брат Петровъ, якоже рѣша” [ПСРЛ, I, 7].

Осмысление Руси как принципиально пограничного государства определяло ряд особенностей в ее восприятии. Так, именно промежуточное местоположение Руси на основной магистрали Восточной Европы – как бы между двумя полюсами: Скандинавией и Византией – позволяет взглянуть на нее как на результат “двойного сечения”, точку скрещения или наложения друг на друга двух перспектив – соответственно греческой и скандинавской.

Как уже говорилось, в перспективе византийца русские и скандинавы легко могли объединяться между собой, или, говоря несколько иначе, совпадать в пределах одного культурно-исторического образа. В нашем распоряжении немало примеров смешений или, точнее, отождествлений русских и скандинавов, обязанных своим возникновением именно подобного рода позиции “внешнего наблюдателя”^[187]. Приведем здесь лишь один из них, принадлежащий, правда, перу не византийского историографа, а западноевропейского писателя, дважды посетившего Византию. Тем ценнее и выразительнее для нас, однако, наблюдения Лиутпранда, епископа Кремоны (X в.), уловившего нюансы той перспективы, которую мы назвали здесь византийской: *Gens quaedam est sub aquilonis parte constituta, quam a qualitate corporis Graeci vocant ὙιΕΓΝειВ, Rъsios, nos vero a positione loci nominamus Nordmannos. Lingua quippe Teutonum Nord aquilo, man autem dicitur homo, unde et Nordmannos aquilonares homines dicere possums* [Liutpr., кн. V, гл. 15, 331] “Есть некий народ, живущий в северной части, который по физическим признакам греки называют руссами, а мы по положению местности называем норманнами <выделено нами. – Ф.У.>. Ведь на языке тевтонов Nord означает север, а man означает человека, почему норманнами можно называть людей севера”. Немного ранее автор, перечисляя народы, соседствующие с Византийской империей, в частности пишет: *Habet quippe ab aquilone Hungarios, Pizenacos, Chazaros, Rusios quos alio nos nomine Nordmannos apellamus...* [Liutpr., кн. I, гл. 11, 277] “<Византия> имеет с севера венгров, печенегов, хазар, русиев, которых мы иначе называем норманнами... <выделено нами. – Ф.У.>”^[188].

Итак, в перспективе византийца Русь как бы втягивается в орбиту “чужого” и русские, соответственно, соотносятся со скандинавами.

Подобное соотнесение выглядит неудивительным и в том, что касается наименований, и в том, что касается этнических реалий, за этими наименованиями стоявших. При этом разумеется, речь не идет о том, что византийцы в принципе не могли различать скандинавов и русских, а лишь о том, что во многих ситуациях они могли смешивать либо отождествлять как представителей этих народов, так и их названия. Так поступил, по-видимому, византийский император Феофил (829-842 г.), прося Людовика I о неприкосновенности неких людей, “утверждавших, что они, то есть народ их, называется рос; король их, именуемый хаканом, направил их к нему <Феофилу>, как они уверяли, ради дружбы. Он просил... чтобы по милости

императора и с его помощью они получили возможность через его империю безопасно вернуться [на родину], так как путь, по которому они прибыли в Константинополь, пролегал по землям варварских и в своей чрезвычайной дикости исключительно свирепых народов, и он не желал, чтобы они возвращались этим путем, дабы не подверглись при случае какой-либо опасности. Тщательно расследовав [цели] их прибытия, император <Людвик. – Ф. У.> узнал, что они из народа шведов, и, сочтя их скорее разведчиками, и в той стране, и в нашей, чем послами дружбы, решил про себя задержать их до тех пор, пока не удастся доподлинно выяснить, явились ли они с честными намерениями, или нет. Об этом он не замедлил... сообщить Феофилу, а также о том, что из любви к нему принял их ласково и что, если они окажутся достойными доверия, он отпустит их, предоставив возможность безопасного возвращения на родину и помощь; если же нет, то с нашими послами отправит их перед его <Феофила> очи, дабы тот сам решил, как с ними следует поступить” (перевод А. В. Назаренко цит. по: [Древняя Русь 1999, 288-289]).

Как мы видим, на Западе могла быть произведена попытка дифференциации русских и шведов, однако она, как кажется, лишь еще более запутывало дело, и сам осуществлявший ее Людвик I затруднялся в принятии окончательного решения.

В X в. договоры русских с греками (от 907, 911 и 944 г.), несомненно фиксировавшие в греческой канцелярии и формировавшие важные опорные точки для дальнейших контактов русских с греками, содержали следующую начальную часть: «Мы от рода русаго, Карлы, Ингелдь, Фарлоф, Веремоуд, Рулавъ, Гоуды, Роуалдъ, Карнь, Фрелавъ, Руаль, Актеву, Труанъ, Лидоул, Фостъ, Стемид» [ПСРЛ, I, 32-33] (ср.: ПСРЛ, I, 46-47). Скандинавское происхождение большей части имен представителей «рода русского», перечисленных в договорах, отмечалось многими исследователями. Едва ли оно ускользнуло и от внимания византийцев, однако полномочия этих посольств явно не вызывали у них никаких сомнений.

В иных случаях это отождествление сопровождалось определенной языковой и культурной рефлексией. По-видимому, такое “отождествление путем именованья” могло осуществляться не только с помощью термина “норманны”. Хорошо известно, что наполнение термина “русь” для X–XI вв. как в византийских, так и в собственно русских источниках, далеко не прозрачно и, как правило, не подразумевает исключительно восточных славян. Так, например, в летописи под «русью» может подразумеваться как одно из варяжских племен, так и варяжский контингент на территории Руси, или первые русские князья, а также едва ли не вся совокупность их подданных – славян и неславян, причем разграничение этих «означаемых» зачастую довольно затруднительно. См. знаменитый эпизод о призвании варяжских князей, где термины «русь» и «норманны» (урмане), помимо всего прочего, обозначают отдельные скандинавские народы: «[и] идаша за море къ Варягомъ к Русі. сице бо ся звахуть и . варязи суть ёко се друзии зъвуться Свое . друзии же Оурмане . Анъглыне друзии Гъте <выделено нами. – Ф. У.>. тако и си рѣша . Русь . Чюдъ [и] Словѣни . и Кривичи . вся земля наша велика и вбилна . а наряда в неи нѣтъ . да поидѣте княжить и володѣти н^ами . и избърашася . З братьё . с роды своими . [и] поѣша по собѣ всю Русь . и придоша старѣишии Рюрикъ [сѣде Новѣгородѣ] . а друзии Синеоусъ на Бѣлѣзѣрѣ . а третии Изборьстѣ . Труворъ . [и] г^а тѣхъ [Варягъ] прозвася Рускѣ земляНовгородъци ти суть людье Ноогородъци г^а рода Варяжьска . преже бо бѣша Словѣни» [ПСРЛ, I, 19-20]. Здесь, как кажется, под именованьем «русь» фигурирует по преимуществу скандинавы, однако уже в данном примере видно, что этот термин может обозначать и всю совокупность подданных правящих на Руси князей.

Показательно, что когда речь идет о военных походах, наполнение терминов «русь» и «варяги» напрямую зависит от перспективы: пока повествуется о сборе воинов, происходящем собственно «дома», на своей территории, может производиться некоторая этническая детализация племен – ср. «Игорь же совкупивъ вои многи. Вар^аги Русь и Полянѣ. Словнѣи и Кривичи. и Тѣверьцѣ и Печенѣги [наа]» [ПСРЛ, I, 45 под 944 г.][189]. Когда же дружина оказывается за пределами своей территории, в первую очередь, у Греков, то вся она обозначается термином «русь»: «И выиде Влегъ на брегъ. И воевати нача и много оубииства сотвори. вколо гра^а Грекомъ и разбиша многы полаты. и пожгоша цр.кви. а ихже имахоу плѣнники. ввѣхъ посекахудроуга же м^ачахоу. иные же растреляхоу. а другие в море вметахоу. и ина многа [зла] творяхоу Роусь Грекомъ. еликоже ратнии творять» [ПСРЛ, I, 30 под 907 г.]. «Рутью» она именуется и в тех случаях, когда летописец переходит на точку зрения внешнего наблюдателя: «Иде Игорь на Греки. ёко послаша Болгаре вѣсть ко цр.ю. ёко идуть

Русь на Цр.ьградъ» [ПСРЛ, I, 44 под 941 г.].

Стремясь воспроизвести отношение греков, летописец называет «русью» все княжеское войско, тогда как печенегов, пришедших вместе с князем, обозначает отдельно: «се слышавше Корсунци.послаша къ Раману гл.ще. се иде Русь бе-щисла корабль <...> также и Болгаре послаша вѣсть.гл.ще идутъ Рьсь и наѣли суть к собѣ Печенѣги...» [ПСРЛ, I, 45 под 944 г.].

Мы полагаем, что “русь” служила для византийцев еще одним собирательным термином, обозначавшим как русских, так и скандинавов (ср.: [Blöndal 1981, 21ff., 116]). Спор между средневековыми авторами, на наш взгляд, мог идти не о различении двух этих народов, а о правильном именовании их совокупности. Именно поэтому Лиутпранд Кремонский, поставив в одной части своего текста знак равенства между русскими и норманнами, в другой части объясняет, почему именование норманны является допустимым и правильным по отношению к этому народу.

С точки же зрения скандинава, именно русские и византийцы могли служить предметом отождествления и помещаться в пределах одной «этногеографической рубрики». Рассмотрению скандинавской перспективы и посвящен этот очерк. Нам бы хотелось в первую очередь привлечь здесь внимание к отдельным (не вполне прозрачным для современного исследователя) фактам, свидетельствующим о самом существовании особого – “интегрирующего” – взгляда скандинавов на Русь и Византию. В предлагаемой работе мы будем говорить о сравнительно малочисленных, но до сих пор должным образом не описанных случаях отождествления или неразличения “греческого” и “русского” в древнескандинавской письменной традиции.

Особо подчеркнем, что, говоря об отождествлении “греческого” и “русского”, “греков” и “русских” (в дальнейшем мы убедимся, что самый термин “отождествление” нуждается здесь в некотором уточнении), нам предстоит иметь дело со свидетельствами и фактами, идущими вразрез с устоявшимися воззрениями на греко-русско-скандинавские взаимосвязи. При этом наш материал, вопреки сказанному, менее всего обладает чертами сенсационного. Напротив, явление, о котором пойдет речь ниже, в целом отмечалось исследователями (иногда, правда, в качестве своеобразного курьеза), а отдельные примеры, анализируемые в работе, не раз становились предметом обстоятельного комментария. Однако случаи неразличения “греков и русских”, “греческого и русского” рассматривались исследователями изолированно, а не во всей их совокупности. На наш взгляд, подобные примеры порождены не ошибкой или произволом отдельного автора – за ними стоит относительно целостная перспектива восприятия греков и русских, перспектива восприятия мира. В настоящей работе, мы попытались собрать все доступные языковые данные из древнескандинавских источников, свидетельствующие о наличии подобной перспективы.

На подступах к теме. Сближение Греции и Руси в литературной традиции

В изучении этногеографических представлений о Греции и Руси до сих пор царит известная неопределенность. Обозначение греков в древнескандинавской номенклатуре, судя по всему, существовало, тогда как обозначение русских в скандинавских текстах представляет собой проблему для исследователей. Уже при простом обзоре наименований различных народов в древнескандинавских источниках, мы сталкиваемся с фактами использования одного и того же этнонимического обозначения для греков и русских. Так, в поле зрения исследователя оказывается прежде всего специфический древнеисландский термин *girzk*, очевидно обладающий в письменной традиции двойной референцией, то есть применявшийся, в зависимости от контекста, как к грекам, так и к русским ([Cleasby 1957, 201; Fritznér 1954, I, 599, 645], ср.: Vries 1977, 168)].

Упомянутый термин достаточно надежно этимологизируется и представляет собой закономерное адъективное образование (при помощи суффикса *-sk* < *-iska-) от этнонима *grik(k)jar* “греки”^[190] или, вернее, его варианта с метатезой *girk(k)jar*^[191].

Таким образом, современному исследователю в этой ситуации остается лишь допустить, что

от этнонимического прилагательного, являющегося, с этимологической точки зрения, ничем иным как этническим определением греков, может принимать на себя дополнительное значение и выступать в письменной традиции в качестве этнического определения русских.

Приведенная деталь в принципе чрезвычайно удачно дополняет образ Византии, складывающийся в соответствии с показаниями древнескандинавских письменных источников. В общем массиве скандинавских сведений о Византии прослеживается уже упоминавшаяся выше тенденция к сближению Греции и Руси как земель, расположенных в восточном – по отношению к Скандинавии – направлении. Так, в частности, в системе пространственной ориентации древних скандинавов практически все земли считались лежащими на востоке, если путь к ним проходил через Восточную Прибалтику и Русь ([Мельникова 1986, 33; Мельникова 1998, 201], ср.: Джаксон 1997, 36; Einarsson 1944, 265-285]) (ср. в этой связи серию топонимов с корнем -aust-“восток”: Austrgrnki “Восточное государство”, Austrlnd “Восточные Страны” и, наконец, Austrvegr “Восточный Путь” – скандинавский аналог пути “из варяг в греки”; подробнее об этих топонимах: [Джаксон 1988, 140-144]).

Со временем это сближение закрепил, по-видимому, и конфессиональный фактор, способствовавший объединению русских и греков в западно- и североевропейском средневековом сознании.

Сам факт регулярного соотношения Греции и Руси в пределах одного региона представляется достаточно нетривиальным, тем более, что, по существу, он находит себе поддержку в данных древнескандинавской топонимии Восточной Европы (см. подробнее ниже). Именно это, последнее, обстоятельство и позволяет увидеть в подобном сближении Греции и Руси нечто большее, чем просто механическое соположение этих двух стран в литературной традиции.

Как известно, первые походы скандинавов в пределы Византийской империи датируются IX в., однако свое отражение в памятниках письменности (прежде всего, в рунических надписях) они получают значительно позже – лишь с XI в.

Вероятно, одним из первых литературных свидетельств, указывающих на присутствие в традиции подобного рода интегрирующих представлений о Греции и Руси, следует признать скальдический кеннинг из поминальной драпы (панегирика) Erfidrbra в честь норвежского конунга Харальда Сурового, где Иисус Христос назван “защитником Греции и Гардов (= Руси)” (Girkkja vgr ok Garpa) [Kock 1946, I, 165 строфа № 19].

Эта поэма, сочиненная исландцем Арнором Тордарсоном Скальдом Ярлов в 1067 г., цитируется отдельными строфами в другом исландском памятнике – “Младшей Эдде” Снорри Стурлусона – составленном ок. 1222–1225 гг. Интересующий нас кеннинг Снорри приводит в качестве иллюстрации того, как скальды могли называть Христа “конунгом Греции” (...Girkkja-konungr, sem Arnurr kvar...<выделено нами. – Ф.У.>) [SnE., 150; МЭ, 87]. При этом Снорри, знаменательным образом, игнорирует в своем комментарии всякое упоминание о Руси в поэтической перифразе[192].

Иными словами, при объяснении данного примера автор скальдической поэтики опускает второе определение к основе кеннинга, представляющее собой древнескандинавское обозначение Руси, и демонстративно отклоняется тем самым от буквы цитируемого текста.

Бросающееся в глаза несоответствие между показанием поэтического источника и сопроводительным комментарием самого Снорри может интерпретироваться по-разному. С одной стороны, Снорри, конечно же, стремился к унификации имевшегося в его распоряжении поэтического материала, а кеннинг Арнора, с формальной точки зрения, не вполне отвечал описываемой им традиционной модели. Действительно, скальдические кеннинги Христа содержат, как правило, всего лишь один внескандинавский топоним в своем составе («конунг Рима», «владыка Иордана» и т. д. и т. п.) (ср.: [Kuhn 1971, 15]). Кеннинг “защитник Греции и Гардов”, таким образом, выбивается с точки зрения Снорри из общего ряда. Существуют подтверждения тому, что в качестве топонимического определения к основе кеннинга у скальдов могло выступать именно название Греции[193] (ср., например, стев (рефрен) к несохранившейся целиком поэме Торарина Славослова “Выкуп за голову” (1026 г.),

отсутствующий в “Младшей Эдде”, но, определенно, известный Снорри[194]: Knútr verr grund sem gStir // Griklandshiminriki.”Кнут <конунг> защищает землю // как хранитель Греции (= Христос) - небесное царство” [Коск 1946, I, 151])[195].

Можно предположить, что, ориентируясь на сходные образцы и ставя перед собой задачу унифицировать имеющийся материал, Снорри как бы привел кеннинг Арнора к общему знаменателю и изменил его в соответствии с некой стандартной схемой.

С другой стороны, это объяснение представляется явно недостаточным, если вспомнить о том, насколько высок был для Снорри авторитет древних скальдов. Должны были существовать весьма веские основания, которые бы позволили ему столь откровенно “исказить” скальдический оригинал. Для того, чтобы попытаться понять эти основания, необходимо прежде всего определить, что Снорри знал о Руси, попытаться примерно восстановить тот объем сведений, который был доступен ему из традиции.

Древнескандинавская топонимия Восточной Европы. Проблема наименования Руси и некоторых городов, лежащих на “пути из варяг в греки”

Древнейшее скандинавское наименование Руси – в том виде, как оно представлено у скальдов (Garpar) – было несомненно известно Снорри, хотя сам он регулярно употреблял в своих сочинениях другой, более поздний и производный по отношению к первому, топоним Garparnki[196].

Последовательное предпочтение, которое Снорри оказывает топониму Гардарики, само по себе ничем не примечательно: ко времени составления “Младшей Эдды” именно этот термин был, по-видимому, наиболее активно задействован культурной традицией. Однако в контексте нашего рассуждения оно приобретает особое значение и нуждается в дополнительном комментарии.

В самом деле, помимо приведенных топонимов Снорри наверняка были известны и наименования трех восточноевропейских (в скандинавской перспективе) городов, исключительно тесно связанных с древнескандинавским названием Руси: Hylmgarpr (Новгород), Kjnugarpr (Киев) и Miklagarpr (Царьград).

Очевидным образом, все три топонима объединяет друг с другом наличие общего форманта garpr, который и послужил в свое время основой для наименования древнерусского государства. Первоначальное обозначение Руси – Garpar – представляет собой не что иное, как именительный падеж множественного числа от существительного мужского рода garpr “двор, хутор”.

Взаимосвязь между наименованием Руси и обозначением крупнейших городов, расположенных на пути через эту страну, была очевидна не только современным исследователям, но и самим скандинавам. Образова единый комплекс, данные топонимы были в особой степени подвержены топографическому “выравниванию по аналогии”[197].

Кроме того, следует отметить, что Константинополь мог называться – наряду с обычным Miklagarpr “Великий Город” – просто “Гард” (Garpr), т.е. Град (см. ниже), что в точности соответствует как византийской, так и древнерусской традиции именования Царьграда [Braun 1924, 195; Джаксон, Молчанов 1990, 234 и след.]. Так, например, в Bgrpr, древнейшем своде саг, возникшем около 1190 года, говорится, что будущий конунг, Харальд Суровый, “возвращался домой на торговом судне <в Норвегию> из Гарда (= Миклагарда) Восточным Путем” (...юб sSkir Haraldr, brypir ens helga Ulfs, heim yr Garpi um Austrveg b kaupskipi... [Bgr., гл. 39, 38]). Наименование Garpr присутствует еще в двух сводах королевских саг – “Красивой Коже” [Fask., 332] и “Круге Земном” Снорри Стурлусона; наконец, в поздней “Саге о Конраде” форма Garpr (вернее, Garpinn – форма с суфигированным артиклем [Konr., 15, 101, 119, 135]) встречается немногим реже, чем синонимичная ей Miklagarpr [Konr., 14, 79, 101, 115, 116, 122, 135].

Таким образом, название византийской столицы (Garpr) и название Руси (Garpar), соседствуя

друг с другом в определенном контексте, могли различаться лишь по числу (ср. *Garpskonungr* “император Византии”, но *Garpakonungr* “русский князь” [Fritzner 1954, I, 558, 563]).

В свете сказанного, обращают на себя внимание отдельные случаи употребления топонима *Gargr* (форма ед. числа) в скандинавских рунических надписях, выполненных младшим футарком. Некоторые комментаторы (см., например: [Мельникова 1977, 48, 100, 202-203]) по-видимому, по инерции отождествляют этот топоним со скандинавским обозначением Руси *Garpa* (мн. число), хотя естественнее было бы предположить, что речь здесь идет собственно о Константинополе (ср.: [Джаксон 1991, 141, 147-148]). В одном случае такое предположение оказывается вполне возможным в силу общей неопределенности контекста (см. надпись из Лоддерста: <...> **hn • fur • ausR • ika^oroa** “<...> Он <Арнфаст> ездил на восток в Гард” [SR, VIII: 1, 76-77 № 636; Мельникова 1977, 100 № 70]).

В другом случае – с Альстадской надписью из Норвегии (первая половина XI в.) – дело обстоит сложнее. По мнению Е. А. Мельниковой, в надписи, наряду с двумя трудноидентифицируемыми топонимами, присутствует и топоним *Gargr* в форме единственного числа [Мельникова 1977, 48-53; ср.: Pritsak 1981, 373]). Соответственно, текст надписи, где сообщается, что некий Эгиль или Энгли “умер в Витяхольме (*iuitaholmi*) между Устахольмом <?> и Гардом (*mioliu[?]taulmsaukka^oroa*) [NR, I, 152-157 № 62], читался по-разному. Согласно одной из интерпретаций, принадлежащей Б. Клейберу, речь здесь идет о Витичеве (**Vitaholmr*) между Устьем и Киевом (*Garpar*) [Kleiber 1965, 61-75]. Необходимо подчеркнуть, что подобное обозначение Киева не встречается ни в рунических, ни в письменных текстах. Кроме того, остается не вполне ясной аргументация исследователей, настаивающих на том, что в надписи присутствует именно форма единственного числа топонима *Garpa* (см., впрочем: [Древняя Русь 1999, 476], где интересующий нас топоним передается как «Гарды», т. е. во мн. числе).

Дело усугубляется еще и тем, что группа восточноевропейских топонимов на –*gargr* занимала совершенно особое, изолированное положение в древнескандинавской географической номенклатуре.

Как уже не раз отмечалось, *gargr* интенсивно использовался в качестве топонимического форманта для оформления как внутрискандинавской, так и восточноевропейской топонимии. В топонимии Восточной Европы он использовался скандинавами при номинации городов в смысле *urbs* или *ag.* Однако в собственно скандинавской топонимии этот термин (в соответствии со своим словарным значением) применялся исключительно для обозначения объектов сельского типа (хуторов и усадеб).

Таким образом, три восточноевропейских топонима представляют собой единичные, исключительные случаи употребления *gargr* для обозначения города. По-видимому, наименования Константинополя, Киева и Новгорода, а, в конечном счете, и скандинавское название Руси, возникают в результате окказионального использования продуктивного термина, что и приводит к образованию семантического “зазора” между топонимом на –*gargr* и статусом обозначаемого восточноевропейского объекта.

Определенный семантический сдвиг, который претерпевает термин *gargr*, участвуя в оформлении восточноевропейской топонимии, обусловлен, по-видимому, ориентацией скандинавов на максимально адекватную транскрипцию местных названий: скандинавское *gargr* в составе приведенных топонимов выступает в качестве оптимального эквивалента славянскому “градъ, городъ” (< **gordъ*).

Таким образом, в группе внескандинавских топонимов на –*gargr* имело место “приспособление близкого слова из чужого языка к своему” (Е. А. Рыздзевская) или своеобразный “пересчет” между двумя, этимологически родственными и фонетически сходными лексемами (*gargr* и “градъ” / “городъ”), позволяющий судить о значительной близости языковых и этнокультурных контактов. Подобное предположение было впервые высказано Томсеном в конце XIX в., однако с тех пор сама идея подверглась значительным уточнениям и модификациям (см. подробнее: [Рыздзевская 1978, 143-152; Мельникова 1977а, 199-210; Джаксон 1984]).

Наиболее убедительным, на наш взгляд, аргументом в пользу того, что скандинавы действительно соотносили термин *gargr* с восточнославянским и древнерусским “градъ” / “городъ”, является уже упомянутый факт именованя Константинополя Гардом в древнескандинавской традиции.

В самом деле, здесь “пересчет” представлен, так сказать, в чистом виде - сам геополитический статус византийской столицы к моменту знакомства с ней скандинавов исключает все предположения об естественной языковой эволюции элемента *-gargr* в восточноевропейской топонимии (от “гнезда”, группы поселений сельского типа к обозначению “столичных” центров Древней Руси или, иначе говоря, от наименования некой территории к городу, см.: [Мельникова 1977а, 203 и след.]): Константинополь во всех описательных контекстах последовательно и закономерно обозначается словом *borg* - собственно “город” (ср. диагностические примеры: [Fritzner 1954, I, 560][198]), а жители Царьграда могли называться, соответственно, *garpsmar* / *garpsmenn*, т.е. “горожане, жители Града” (например, [Konr., 15]), явно по аналогии с обычным *borgarmar* / *borgarmenn*.

Более того, с учетом этих фактов именованя Константинополя Гардом становятся допустимыми и некоторые соображения о динамике освоения скандинавами культурного пространства Восточной Европы. Представляется возможным предположить, что вообще весь комплекс восточноевропейских топонимов на *-gargr* обязан своим возникновением именно такому названию Царьграда.

Первоначально скандинавы могли усвоить от русских византийскую традицию наименования Константинополя городом (Градом), преобразованным ими в Гард[199]. Так, по сути дела, возник прецедент использования термина *gargr* при оформлении восточноевропейской топонимии.

Следующим этапом, предположительно, было образование – в соответствии с византийской традицией, где столицу называли “Великим городом” – топонима Миклагард (*Mikla-gargr* “Великий Град”) (ср.: [Томсен 1891, 74 прим. № 73; Джаксон, Молчанов 1990, 234-235]). Не исключено, что такое скандинавское наименование Константинополя возникло уже под влиянием греческого «мегаполис» и появление прилагательного *mikill* в составе топонима обусловлено греческим *ji±, ji±B*.

Затем модель *X-gargr* могла быть перенесена на узловые пункты днепровского пути – Киев (*Kjnggargr*) и Новгород (*Hyimgargr*), после чего уже было образовано собирательное название *Garpar* “Гарды”, объединяющее все три топонима между собой.

Таким образом, можно предположить, что изначально название Гарды (*Garpar* – напомним, что оно представляет собой мн. число от существительного *gargr*) относилось не столько непосредственно к Руси, сколько к определенному отрезку пути или фрагменту территории, конституируемому тремя городами-гардами. Иными словами, *Garpar* служило прежде всего наименованием некоего общего территориального единства, и в качестве такого наименования могло актуализироваться тем или иным способом как Русь или как Византия. Однако при отсутствии специального обозначения для Руси естественно, что *Garpar* значительно чаще актуализировалось как раз по отношению к Руси[200].

Заключительным этапом формирования восточноевропейской номенклатуры на *-gargr* можно считать появление топонима *Garparnki*. Он достаточно устойчиво соотносится с Русью в культурной традиции и окончательно вытесняет такое “нетерминологическое” обозначение Руси, как *Garpar*.

Так – в самых общих чертах – выглядит проблематика внескандинавских географических названий с элементом *gargr*. Для Снорри Стурлусона, на наш взгляд, особое положение этой топонимической группы служила предметом определенной языковой рефлексии.

Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть, например, на его интерпретацию некоторых мифологических наименований, тождественных по своей структуре группе

восточноевропейских топонимов на -gargr.

Излагая эвгемеристическую концепцию в “Младшей Эдде” и в “Саге об Инглингах”, Снорри примечательным образом урбанизировал в своем описании три мифологических объекта Асгард (Asgargr “Двор асов” [= мир богов]), Мидгард (Mǫrgargr “Средний двор” [= мир людей]) и Утгард (Útgarrgr “Внешний двор” [= окраина мира]), что, если не противоречило скандинавской мифопоэтической “модели мира”, то, во всяком случае, значительно модернизировало ее.

Совершенно очевидно, что подобная модернизация была в полной мере оправдана внутренней логикой повествования: задача Снорри заключалась здесь не в прямом соотношении или отождествлении мифологических объектов с конкретными городами, расположенными на востоке, но в создании своеобразной стилизации, в рамках которой имитировалась бы принадлежность мифологических топонимов на -gargr к внескандинавской (восточноевропейской) топонимии вообще. Тем самым достигалась искомая цель всего эвгемеристического построения – изобразить мифологические Асгард, Мидгард и Утгард как реальные города, расположенные где-то за пределами Скандинавии, а языческих богов как земных правителей и основателей королевских династий.

Подробнее о мифологических топонимах на -gargr в контексте древнескандинавской топонимии Восточной Европы см. подробнее: **Экскурс № 2**.

Итак, рассматривая скальдический кеннинг из «Младшей Эдды» необходимо помнить о том, что города-гарды и древнескандинавское название Руси в определенный момент являлись предметом особой рефлексии для Снорри. Это обстоятельство необходимо иметь в виду, анализируя скальдический кеннинг «страж Греции и Гардов» как таковой.

Girkkjavngr ok Garpa (“страж Греции и Гардов”). Опыт комментария

Напомним, что наше внимание с самого начала было привлечено определенным расхождением между репликой Снорри и поэтической цитатой, к которой он отсылает читателя. Суть этого расхождения сводилась к тому, что скальдический кеннинг Христа – “защитник Греции и Гардов” – редуцировался в его собственном комментарии до “конунга Греции”. Подобные действия Снорри (в сущности целенаправленно искажающие скальдический оригинал) мы квалифицировали, не находя им объяснения в самой “Младшей Эдде”, как непрозрачные и, на первый взгляд, совершенно немотивированные.

Стремление приблизиться к ответу на целый ряд возникших вопросов потребовало краткого отступления в область древнескандинавской топонимии Восточной Европы. Некоторые промежуточные выводы (и, в частности, вывод о том, что проблематика древнескандинавского названия Руси так или иначе была отрефлектирована автором “Младшей Эдды”) убеждают нас, что причины отклонения от скальдического оригинала следует объяснять различиями или расхождениями прежде всего в концептуальном плане. Если проблема восточноевропейских топонимов на -gargr действительно занимала Снорри, то попытка игнорировать упоминание о Руси в скальдическом кеннинге скорее всего отражает его собственную позицию. Каков же тогда индивидуальный взгляд Снорри, и чем он отличается от точки зрения скальда XI века?

Анализируемый эпизод из “Младшей Эдды” наглядно иллюстрирует те этапы своеобразной эволюции древнескандинавского наименования Руси, о которых речь шла выше.

В самом деле, создавая нестандартный кеннинг Христа на основе традиционной модели (“защитник”, “хранитель” + внескандинавский топоним), скальд, естественно, шел от заданного содержания к тексту – ему нужно поименовать определенные географические объекты и он вынужден был прибегать к тем их обозначениям, которые существовали в языке. При этом вероятное использование в качестве образца кеннингов типа “хранитель Греции” (ср. уже цитировавшийся стев Торарина Славослова) накладывало на возможности скальда некоторые ограничения. Так, стремясь несколько видоизменить традиционную модель за счет упоминания Руси, Арнор был вынужден прибегнуть к топониму Garpa, в частности, по следующей очевидной причине: в географической номенклатуре отсутствовало специальное обозначение для Руси, сопоставимое по своей терминологической определенности с куда

более поздним топонимом Gaþraꞅki[201].

Как мы уже предположили выше, Gaþraꞅ служило прежде всего обозначением некоего территориального единства, и в качестве подобного наименования могло актуализироваться тем или иным способом. Существенно, однако, что скандинавы уже освоили к тому времени отдельное название Греции – Gri(k)land (в исходной своей форме приобретенное ими, по-видимому, от русских), но, по-видимому, еще не имели специализированного обозначения для Руси. Поэтому, нет, в сущности, ничего удивительного в том, что – de facto – наименование Gaþraꞅ актуализировалось в подавляющем большинстве случаев именно по-отношению к Руси.

Подчеркнем еще раз, что скальд при создании кеннинга шел, так сказать, от реалии к обозначению, что само по себе снимало для него неопределенность, потенциальную многозначность употребляемого топонима.

Напротив, эта многозначность оставалась актуальной для Снорри как для автора, идущего в своем комментарии в обратном направлении – от географического названия к его соотнесению с конкретной реалией.

Как мы помним, для обозначения Руси Снорри достаточно последовательно использует топоним Gaþraꞅki, который он, вероятно, и ассоциировал с Гардами, но ретроспективно[202], поскольку к XIII веку прежде всего Gaþraꞅki был окончательно востребован традицией в качестве наименования древнерусского государства. При этом Гарды, по-видимому, трактовались им в своем исходном значении, то есть как обозначение территориального единства, конституируемого тремя городами: Киевом, Новгородом и Константинополем.

Скальд же, с точки зрения Снорри, тавтологически совместил в своем кеннинге общее и частное – название обширного этногеографического образования и название входящей в него отдельной страны, упоминание которой в данном контексте оказывается избыточным. Кеннинг “защитник Греции и Гардов” воспринимался, тем самым, как отчасти устаревшая поэтическая фигура, построенная на своеобразной гиперхарактеризации. Это, возможно, не вполне устраивало Снорри, так как не совпадало с его представлениями о правильном поэтическом языке. Существенно учитывать, что “Младшая Эдда” представляет собой трактат, написанный в жанре учебника для скальдов.

Кроме того, автор скальдической поэтики, несомненно, знал о существовании кеннингов для Христа типа “хранитель Греции” и стремился унифицировать имевшийся в его распоряжении материал.

Все это в совокупности, по-видимому, и побудило Снорри объяснить скальдический кеннинг “защитник Греции и Гардов” в прозаическом комментарии как “конунг Греции”.

Позиция Снорри, вероятно, не исчерпывается одним лишь стремлением избежать тавтологии за счет устранения наименования Гарды. Ситуация вокруг кеннинга Арнора демонстрирует и некоторые примечательные особенности его восприятия географических реалий. Так, для общей характеристики этногеографических представлений Снорри Стурлусона очень важен тот факт, что при выборе между двумя восточноевропейскими обозначениями Снорри отдает здесь очевидное предпочтение наименованию Греции. Во всяком случае, именно Византия, а не Гарды, формирует, так сказать, отдельную рубрику в его описании.

Иными словами, если для скальда Греция и Гарды – два равноправных члена противопоставления, то для Снорри оно выглядит как противопоставление части и целого. Характерным образом, ракурс Снорри в данном случае почти совпадает с точкой зрения отдельных европейских писателей, которые могли отождествлять Грецию и Русь, греков и русских[203]. У нас нет прямых оснований полагать, что для Снорри определяющее значение в объединении Греции и Руси имел профессиональный фактор. Для нашего исследования важна сама возможность столь радикального изменения взгляда на соотношение Руси и Греции.

Отэтнотонимический термин *gerzkr/ girzkr*. Этимология и проблема его вариативности в письменной традиции

Интересующая нас проблема отэтнотонимического прилагательного, применявшегося одновременно по отношению к грекам и по отношению к русским, лишь вскользь отмечалась некоторыми исследователями. Можно предположить, что недостаток внимания к данной теме отчасти обусловлен ее сугубо прикладной оценкой в научной литературе.

Между тем ситуация с отэтнотонимическим термином, думается, отнюдь не так проста и изолирована, как это кажется на первый взгляд. Более того, современный исследователь, по-видимому, испытывает в обращении с ним примерно те же трудности, что и большинство составителей и переписчиков саг XIII – XIV вв.

В самом деле, в древнескандинавских текстах мы встречаем прилагательное *gerzkr / girzkr*, одинаково способное обозначать – в зависимости от контекста – как греков, так и русских. В большинстве современных комментариев и словарей приведенные формы обычно рассматриваются как взаимозаменяемые дублиеты, всякий раз вызывающие известные сомнения при переводе (ср., например: [Lцnborg 1897, 41; Whaley 1998, 150; Рыдзевская 1978, 66]).

У нас есть определенные основания предположить, что, по существу, перед нами два слова различного происхождения: из имеющегося в нашем распоряжении материала становится совершенно очевидно, что оба прилагательных попросту отождествлялись в письменной традиции, поскольку объединялись между собой по значению и были исключительно близки по форме. Иначе говоря, генетически различные термины *gerzkr* и *girzkr* естественным образом объединялись в языковом сознании и осмыслялись, судя по всему, как варианты одного слова.

Обратимся к этимологии отэтнотонимических терминов *gerzkr* и *girzkr*.

Выше нам уже приходилось отмечать этимологическую ясность прилагательного *girzkr*. Напомним, что оно со всей очевидностью является адъективным образованием от этнонима *girk(k)jar* (< *grik(k)jar*) “греки”, который лег в основу скандинавского наименования Византии.

Полная прозрачность внутренней формы термина *girzkr* не раз давала основания переосмыслять именно эту форму в качестве прототипической и позволяла, в свою очередь, считать термин *gerzkr* производным от *girzkr*. Однако нам более обоснованным представляется принципиально иное объяснение прилагательного *gerzkr*.

На периферии исследовательского внимания оставался тот примечательный факт, что в древнескандинавской номенклатуре отсутствовал как таковой специальный этноним для русских: во всяком случае, почти все зафиксированные обозначения представляют собой оттопонимические композиты, легко образуемые ad hoc (ср., например: *Garpanks-menn* “люди из Гардарики”, *Garpa-manna* “люди из Гардов”)[204].

Естественно допустить, что и прилагательное *gerzkr*, хотя и выступавшее в качестве этнического определения, образовано не от этнонима (соответствующего этнонима, по-видимому, не было), но восходит к определенному топониму с корнем –*garpr* (ср.: [Успенский 1997а, 61]).

В качестве следующего шага реконструкции мы можем восстановить и исходную форму прилагательного, которая выглядела бы, соответственно, как **garpr-isk-ar*. Таким образом, форма *gerzkr* (< **garpiskar*) представляет собой закономерное образование от основы –*garpr* с палатализацией корневого гласного, вызванной суффиксальным –*i*[205].

От какого же топонима могло, согласно нашей реконструкции, быть образовано прилагательное *gerzkr*? Как кажется, это может быть только топоним *Garpar*, используемый

для обозначения недискретного территориального единства и применявшийся по отношению к Руси.

Возможность образования *gerzkr* от топонима *Garraḡnki* отпадает прежде всего по хронологическим соображениям. Так, *gerzkr* употребляется уже у скальда Арнора Тордарсона ([Kock 1946, I, 155 строфа № 4, 156 строфа № 9], ср.: [Whaley 1998, 150, 161]); обозначение же *Garraḡnki* у скальдов не встречается.

Теоретически, остается и другая возможность – интересующий нас термин мог быть произведен непосредственно от наименования Константинополя *Garpr*, если считать это обозначение византийской столицы первоначальным. Однако мы предполагаем, что данное наименование Константинополя употреблялось нерегулярно – наряду с Гардом греческий город назывался и Миклагардом, причем последнее наименование, судя по дошедшим до нас текстам, использовалось гораздо чаще. Данная возможность представляется нам, таким образом, значительно менее вероятной.

***Gerzkr/ girzkr* дописьменную эпоху. Общие соображения**

Итак, нам предстоит иметь дело с двумя этимологически различными прилагательными, одно из которых – *girzkr* – определенно восходит к этнониму *Girk(k)jar / Grik(k)jar* “греки”, а другое – *gerzkr* – является оттопонимическим образованием от наименования *Garraḡ*.

Целесообразно учитывать при этом, что семантическое наполнение обоих терминов в принципе должно было соответствовать значению стоящих за ними этнонима и географического наименования. Характер противопоставления *gerzkr* и *girzkr* до появления письменной традиции (где они, очевидным образом, переосмысляются как варианты одного слова) целиком определялся, по-видимому, самим соотношением или различием исходных для них слов, то есть *Garraḡ* и *Girkjar*.

Как мы уже предположили, наименование *Garraḡ* служило прежде всего обозначением некоего территориального единства, связанного с Восточным Путем, и как таковое могло актуализироваться по отношению к Руси. Следовательно, сама возможность изначального использования прилагательного *gerzkr* в качестве этнического определения русских не должна вызывать принципиальных возражений. Однако, поскольку в именовании *Garraḡ* входило и обозначение Греции, то нет ничего невозможного в том, чтобы образованное от него прилагательное *gerzkr* использовалось и для обозначения греков.

Иначе обстоит дело с этнонимом *Girkjar* и его производными. Здесь у нас как будто бы нет оснований утверждать, что топоним *Girkland* или лежащий в его основе этноним обозначали нечто помимо самой Византии и собственно греков[206]. Соответственно и *girzkr* изначально должно было бы значить не что иное как “греческий”.

Таким образом, в реконструируемом нами состоянии, предшествующем письменной традиции, мы имеем термин *gerzkr* для обозначения как единого понятия “гардский”, так и частного понятия “русский” (и, возможно, “греческий”), и только термин *girzkr*, обозначающий только “греческий”.

В дальнейшем – как мы намереваемся показать ниже – эти прилагательные сливаются и отождествляются. Однако уже в ходе данного рассуждения возникает вопрос: не были ли они достаточно близки по значению еще в “дописьменный” период? отождествились ли они в конечном итоге исключительно по форме, или в том числе и по содержанию?

Представленный ниже материал, как кажется, позволяет если не ответить на эти вопросы окончательно, то, во всяком случае, приблизиться к такому ответу.

***Gerzkr/ girzkr* как качество прозвищ**

До сих пор мы сделали целый ряд предварительных наблюдений, отказываясь от

демонстрации и обсуждения конкретных примеров. В частности, нам неоднократно приходилось подчеркивать тот факт, что термины *gerzkr* и *girzkr*, будучи различными по своему происхождению, тем не менее, отождествлялись в письменной традиции и последовательно осмысливались как варианты одного слова. Остановимся теперь подробнее на имеющихся в нашем распоряжении свидетельствах такого отождествления.

Все эти примеры отчетливо распадаются на отдельные группы, своего рода самостоятельные тематические рубрики.

Одну из наиболее обширных групп образуют случаи, которые объединяет между собой использование *gerzkr* / *girzkr* в составе антропонимов. Носителями соответствующих прозвищ выступают исключительно скандинавы, чья этническая принадлежность – примечательным образом – может специально оговариваться в тексте.

Так, например, по свидетельству саг, в 1017 г. (а по некоторым данным в 1016 г. [An. X, 468]) на обратном пути из Новгорода был убит некий норвежец по имени Гудлейк. Незадолго до этого, Гудлейк отправился на Русь с особым поручением от конунга Олава Святого: он должен был купить там драгоценности, которые трудно было приобрести в Норвегии. По-видимому, Гудлейк не раз бывал на Руси и до того – во всяком случае, о нем сообщается, в частности, следующее: *hann fyr austr j Gardarike optliga ok var hann fyrir юа sok kalladr Gudljikr **girdzske** <= **gerzci** [ОНм., I, гл. 49, 121]> ([Flat., II, гл. 49, 55])* “он часто ездил на восток в Гардарики и по этой причине его называли Гудлейк **girdzske**”; ср. ...*os var hann fyrir юа sauc kallapr **gerzci** <= **girzki** (AM 75a fol 1300)> ([ОНм., I, 120 прим.; Нкр. (ОН), II, гл. 66, 98])* “... и по-этой причине его называли **gerzci**”^[207].

Прозвище Гудлейка очевидно не является камнем преткновения ни для читателя, ни для переводчика благодаря, в первую очередь, его развернутой мотивировке в тексте (которая, заметим, призвана объяснить здесь не только само прозвище, но и новый виток повествования: очередная поездка Гудлейка на Русь – а именно в Новгород – выполняет в саге отчетливую сюжетобразующую функцию).

В имеющихся письменных свидетельствах о плавании Гудлейка отсутствуют прямые указания на его пребывание в Византии. В то же время сфера его торговой деятельности, по-видимому, никак не может быть ограничена Русью или собственно Новгородом. Так, в саге ([Нкр. (ОН), II, 98]) говорится, что Гудлейк “снарядил свой корабль и собрался летом плыть на восток в Гарды” (...*bj Gupleikr skip snrt ok jtlapi at fara umumarit til Garpa austr*), после переговоров с Олавом Святым он отправился “летом в плавание по Восточному Пути (*fyr Gupleikr umumarit b Austrveg*), и, лишь побывав на Восточном Пути, прибыл, наконец, в Новгород (*Gupleikr fyr <...> b Austrveg til Hylmgarps...* [Нкр. (ОН), II, гл. 66, 99]).

Не привносит ли тем самым рассказчик, конкретизируя прозвище купца Гудлейка и увязывая его с частыми поездками последнего на Русь, элемент индивидуальной, дополнительной интерпретации в свое повествование?

Прозвище *gerzkr* / *girzkr*, которое, очевидно, несет скорее профессиональную (во всяком случае, не этническую) характеристику, возможно, и не предполагало соотнесения собственно с Русью или же собственно с Византией. Термин *gerzkr* / *girzkr* применялся в качестве прозвища преимущественно к купцам восточного направления, что могло делать более подробную дифференциацию в таких антропонимах попросту неактуальной. По-видимому, на первый план здесь выступает региональный признак, как бы и подразумевающий – в известных пределах – двоякое, диффузное восприятие антропонима. Оба значения органично связывались в представлении носителя языка. Поэтому, называя скандинава, побывавшего на Руси и/или в Греции, *gerzkr* / *girzkr*, он мог говорить одновременно о том и о другом, синхронно иметь в виду как “греческое”, так и “русское”.

Тем самым представляется правомерным рассуждать не столько об отождествлении “греческого” и “русского” как исходной культурной установке, сколько об обретении своеобразной смысловой точки или устойчивой позиции в языке, где различие “русского” и

“греческого” становится фактически нерелевантным.

В то же время при узуальном использовании термина *gerzkr* / *girzkr*, внутри одного семантического поля, определяемого смешением двух – исторически различных – прилагательных, могло фокусироваться то или иное конкретное значение, что мы и наблюдаем, в сущности, на примере рассказа о Гудлейке[208].

По сути дела, прозвища *gerzkr* / *girzkr* образуют особую группу антропонимов, где «региональный масштаб» осмысления оказывается по-своему более адекватным, чем подробное уточнение географической разницы. Такое положение вещей могло бы поддерживаться и тем обстоятельством, что *gerzkr* / *girzkr* в качестве прозвищ выражали по преимуществу профессиональную, а не этническую, характеристику их носителей – в большинстве своем скандинавских купцов восточного направления, торгующих на пути из варяг в греки. Подобное именование купцов было достаточно универсальным и общепринятым во всей средневековой Европе: ср. объяснение этого принципа в одном немецком памятнике XVI в. – “купцы и наемные солдаты получают прозвища согласно названиям обитателей тех мест или стран, где они чаще всего торгуют и бывают” (цит. по: [Назаренко 1984, 96]).

Следует отметить, что рассматриваемые антропонимы представляют собой не единственный способ обозначения скандинавов, бывающих в восточных странах и, в частности, на Руси. Так, достаточно распространенным, по-видимому, являлось прозвище *Hylmgarpsfari* “Ездок в Новгород” (ср. *Jyrjalafari* “паломник в Иерусалим” (и “крестоносец”), *Dyflinnarfari* “Ездок в Дублин”, *Englandsfari* “Ездок в Англию” [Cleasby 1957, 144]). См. подробнее: [Древнерусские города 1987, 23-24].

Ср., например: *Юettasumar komskip afNoregi tilFжreyja, okhйтHrafn styrimapr, vнкverskrat жтт, okbtti garpn Тъnsbergi. Hannsigldi jafnantil Hylmgarps, okvar hannkallaprHylmgarpsfari* [Fжreying., 8] “Тем летом из Норвегии к Фарерским островам пришел корабль, и рулевого звали Храфн, он был родом из Вика и владел двором в Тунсберге. Он постоянно плавал в Хольмгард (= Новгород), и был прозван Ездок в Хольмгард”. В другой саге об этом же персонаже сказано: *ok рер fyrirskipinv vнкverskrmaprer hetHrafn okvar kallaprHolmgarpzfari, юviathann hafpisiгt avstriGarpaRiki* [OTm., II, гл. 182, 38] “и управлял кораблем муж, родом из Вика, которого звали Хравн, а называли Ездок в Хольмгард, поскольку он плавал на восток в Гардарики”. Или: *Hann var farmapr mikill (Hylmgarpsfari) ok kaupmann. For oft n Austrveg ok hafpi betri skinnavцгу en aprir kaupmenn flestir ok var af юvi kallapr Skinna-Bjцrn* [Ldn., 212] “Он был великим путешественником (Ездок в Хольмгард) и купцом. Он часто плавал по Восточному Пути и привозил лучшие меховые товары, чем многие другие купцы, и поэтому был прозван Меховой Бьерн”. Наряду с *Hylmgarpsfari*, хорошо засвидетельствовано и другое прозвище – **krikfari**, т.е. *grikkfari* “Ездок к грекам”, неоднократно встречающееся в шведских рунических надписях ([SR, VI, 439-440, IX, 76-81; Peterson 1994, 19]). Не исключено, что оно могло относиться к лицам, побывавшим и на Руси (ср.: [Лцнborg 1897, 41]).

Кроме того, из саг известны отдельные лица, побывавшие в Греции или на Руси (полезный свод сведений о них: [Бибиков 1997, 7-10]) и получившие – несомненно благодаря этим поездкам – соответствующие прозвища. При этом характер их деятельности не всегда поддается четкому определению. Так, в “Пряди об Эймунде” [Flat., II, 127; Джаксон 1994, 99; Рыдзевская 1978, 98] и “Саге об Ингваре” [YS., 12] фигурирует персонаж по имени Гарда-Кетиль (*Garpa-Ketill*), получивший свое прозвище в связи с поездкой на Русь. В “Саге о Стурлунгах” многократно упоминается Сигурд Грек (*Sigurpr Grikkkr*), однажды посетивший Константинополь [Sturl., I, 158, 160, 228]. В норвежских дипломах встречается некий Гуннар Грек (*Gunnar girkr*) [DN, II, 94 № 110] (ср.: Lind 1920-1921, 119-120; Kahle 1909, 196]). В исландских римах есть *Avnvdг gricг [Blбvus Rnmur ok Viktors 631]* (ср.: Metzenthin 1941, 37]). Наконец, к числу явно вымышленных персонажей принадлежит Сигурд Грек (*Sigurpr girсг / grikr*) в “Саге о Тидреке Бернском” [ЮS, I, 223-233, 338; II, 3, 61][209].

С одной стороны, социальные коннотации рассматриваемых прозвищ как будто бы хорошо подтверждаются на материале саг. В “Саге о людях из Лососьей Долины”, например, рассказывается, как один из главных персонажей зашел во время торгового дела в палатку купца:

Húskuldr gekk юangat ok n tjaldit, ok sat юar mapr fyrir n gupvefjarkljрrum ok hafpi **gerzkanhatt** б hуfpi. Húskuldr spurpi юann mann at nafni; hann nefndist Gilli, - "en юб kannast margir vip, ef heyra kenningarnafn mitt; ek em kallapr **Gillihinngerzki** <= **gerske, girske, griski, greski** [AR, II, 286]>". Húskuldr kvapst oft hafa heyrт hans getit, kallapi hann юeira manna aurgastan, sem verit hуfpu n kaupmannalцgum ([Ld., гл.12, 27; ИС, I, 233]) "Хёскульд вошел в шатер и увидел, что перед ним сидит человек в одеянии из великолепной ткани и с **gerzk**'ой шапкой[210] на голове. Хёскульд спросил, как его зовут. Тот назвал себя Гилли. - Однако, - сказал он, - многим больше говорит мое прозвище: Гилли **hinngerzki**. Хёскульд сказал, что часто о нем слышал. Его называли самым богатым из торговых людей"[211].

В то же время, данный аспект интересующих нас прозвищ, по-видимому, не стоит преувеличивать: подобно тому, как далеко не все скандинавы, торговавшие на восточном пути, удостоиваются этого эпитета, не все скандинавы, называемые **gerzkr / girzkr**, оказываются и торговыми людьми. Таков, например, Свейн (Sveinn **gerzci** [Mork., 104], **girz(s)ke** [Flat., III, гл. 21, 314-315]), о котором известно лишь, что "он прибыл в страну <Норвегию> с Харальдом <Суровым>" (hann kom n land mer Harald), где получил от конунга земли [Mork., 104; Fms., VI, 187; Flat., III, 314][212]; таков, по всей видимости, и Гейр (Geirr) **inngerzki** из "Саги о Золотом Торире" [GullЮ., гл. VI, 16], который, согласно саге, был в шайке шведского берсерка Гаута[213].

Последние из приведенных примеров показывают, что попытка рассматривать прозвища **gerzkr / girzkr** исключительно в качестве своего рода terminus technicus для купцов восточного направления[214] отчасти упрощает ситуацию, хотя подобное понимание предмета возникло, разумеется, не на пустом месте.

Наиболее убедительным образом неоднозначность этого прозвища иллюстрирует, в частности, один эпизод из жизнеописаний норвежского конунга Олава Трюггвасона (995 – 999 или 1000 г.), непосредственно связанный как с обстоятельствами его крещения в Византии, так и с той миссионерской деятельностью, которую он осуществлял на Руси.

Олав Трюггвасон как купец восточного направления. Попытка анализа одного сюжета

Как известно, в некоторых скандинавских источниках Олаву Трюггвасону отводится едва ли не центральная роль в деле крещения Руси [OT. Oddr, 39-43; OTm., I, гл. 76, 152-158].

Олав вырос при дворе князя Владимира (конунг Вальдамар в сагах), где однажды во сне ему было откровение: некий голос велел Олаву ехать в Грецию, где ему "станет известно имя Господа Бога его". Он отправляется в Грецию, получает там первое знамение креста (prima signatio)[215] от некоего греческого епископа, которого он просит отправиться с ним и крестить язычников-русских.

Вернувшись на Русь, Олав Трюггвасон, согласно саге, убедил князя Владимира и княгиню Аллогию принять крещение; затем приехал греческий епископ Павел (Pall byskop af Griclande) и крестил князя и княгиню со всем народом. Сам же Олав вновь отправляется в путь – на этот раз на острова Сюллинга, неподалеку от Ирландии – и там принимает собственно крещение..

В свое время два источника христианства Олава – греческий и ирландский – попытался примирить А. Архипов, предположив, что под Грецией в сагах об Олаве понимается Ирландия: "...страна Grikland в действительности является Ирландией. Известно, что отождествление Греции и Ирландии, греков и ирландцев (Scotti) является своего рода общим местом средневеистики (по выражению Рене Деролеза, who says Greek(s), says Scotti)" [Архипов 1995, 33-34].

А. Архипов в своем рассуждении об ирландцах и греках опирается в частности на работу А. В. Исаченко о кельтской миссии у моравских и паннонских славян [Исаченко 1963], где имеются сходные утверждения, подкрепленные достаточно произвольной цитатой из Деролеза. Так, например, фраза последнего исследователя "Even if we no longer believethat whosays Greek, saysScotti, it remainstrue thatthe Irishdiaspora playedan importantpart inthe diffusionof Greeklore"

[Derolez 1954, 160] в переводе Исаченко выглядит так: “Даже если мы больше принимаем на веру, что тот, кто говорит “греки”, говорит “ирландцы”, все же остается фактом, что ирландская диаспора сыграла важную роль в деле распространения греческой мудрости” [Исаченко 1963, 62]. Утверждение же, приписываемое Деролезу: “Кто говорит “греки” – имеет в виду ирландцев: это общее место медиевистики” [Исаченко 1963, 62], – вовсе отсутствует в цитируемой работе (аналогичное понимание Деролеза еще раз нашло свое отражение в работе [Фалилеев 1999, 93]). К сожалению, говоря об отождествлении ирландцев и греков, Исаченко почти не приводит материалов из латиноязычных источников, подтверждающих его сведения (за исключением одного примера из “Обращения баварцев и хорутан”, где фигурирует ирландский епископ Добда Грек (Dobdagrecus); однако единичное прозвище епископа, на наш взгляд, еще не свидетельствует со всей очевидностью о самом отождествлении ирландцев и греков).

Сказанное о недостатке примеров отчасти относится и к предположению А. Архипова. Древнескандинавской традиции совершенно не известны факты отождествления Греции (Grikland) и Ирландии (Irland), однако ситуация в случае с Олавом Трюгвасоном осложняется тем, что мы имеем здесь дело с переводами утраченного латинского оригинала (сага монаха Одда в трех редакциях). Не исключено, что отдельные несоответствия и противоречия, касающиеся поездок в Грецию и Ирландию, обусловлены спецификой дошедшего до нас памятника. Так, если в большинстве жизнеописаний Олава, место, где он принимает крещение, локализуется “на западе от Англии”, причем Олав попадает туда непосредственно после битвы в Ирландии (“Круг Земной”) или побывав перед тем в Греции и крестив Русь (“Большая сага”, сага монаха Одда, редакция А), то в другой редакции (S) саги монаха Одда содержатся куда более противоречивые сведения.

Согласно исландскому списку перевода (есть все основания считать, что редакция S возникла именно в Исландии), Олав получил *prima signatio* в Греции (Grikland). Затем он вернулся на Русь (Garparike) с обещанием греческого епископа Павла приехать позже, заставил князя Владимира и княгиню принять крещение, а сам отправился в земли неподалеку от Ирландии (Irland). Там он взял хорошо обученных священников. Тогда приехал епископ Павел из Греции и, при помощи Олава, опять крестил князя и княгиню со всем войском. Благодаря этим событиям, Олав стал широко известен на Восточном Пути и слава о нем, в конце концов, достигла Норвегии [OT. Oddr, 43].

Затем сюжет вновь развивается по традиционной схеме. Олав вновь едет в Ирландию и принимает крещение на островах Сюллинга... Упоминание островов рядом с Ирландией в контексте крещения Руси кажется не вполне уместным и несколько преждевременным (ср. аналогичный маршрут Олава в 6 главе “Саги о крещении”: *Olöfrkonungr fyrar Irlandiok austn Hylmgarp, enor Hylmgarpitil Noregs, semritar egn sçguhans...* “Олав конунг поехал из Ирландии на восток в Хольмгард, а из Хольмгарда в Норвегию, как написано в саге о нем <т.е. в саге Одда. – Ф. У.> ...” [Kr., 16 прим., ср. XII; AR, II, 236]).

Как видно из нашего пересказа, в исландской редакции события дублируются и как бы проговариваются по два раза: князь Владимир дважды принимает крещение (ср.: [Архипов 1995, 32 прим. № 9]), Олав Трюгвасон дважды посещает Ирландию, причем первое его посещение мотивировано в саге весьма слабо. Все это в совокупности заставляет думать прежде всего о вероятной компилятивности рассматриваемого источника, где версия перевода, возможно, попросту наслаивается на версию оригинала.

Как бы то ни было, всех этих наблюдений едва ли достаточно для того, чтобы утверждать, что под Grikland’ом автор исландского перевода имеет в виду Ирландию. Равным образом, невероятным оказывается и обратное утверждение – у нас нет никаких оснований считать, что под топонимом Irland подразумевается Греция. Думается, что для авторов саг об Олаве Трюгвасоне (за исключением, разве что, Снорри) мотив обращения Олава в Византии и последующего крещения неподалеку от Ирландии обладал исключительной значимостью, подобно тому как для исландских и норвежских клириков было важно оговорить, что Олав Святой уверовал в Англии, но принял крещение в Руане[216] (согласно другой версии, Олав Святой был крещен в Хрингарики (Норвегия) Олавом Трюгвасоном). Версия “постепенного” обращения Олава Святого представлена преимущественно в памятниках ученой традиции [Lцnnroth 1963, 58, 93] и, возможно, отражает действительную поэтапность самой процедуры,

включающую в себя обряд оглашения и собственно акт крещения (ср. в этой связи мнение М. Арранца относительно двух этапов крещения князя Владимира в Киеве и в Херсонесе: [Арранц 1988; Arranz 1989, 81-98; ср.: Мусин 1997, 134 и след.], а также очерк «Крещение костей князей Олега и Ярополка» во II части нашей работы).

Именно поэтому гипотеза А. Архипова, примиряющая и по-своему нейтрализующая два источника христианства Олава Трюггвасона, представляется нам в целом совершенно неубедительной.

В большинстве саг об Олаве Трюггвасоне сообщается, что на пути в Норвегию будущий конунг и “апостол норманнов”, как его называют некоторые источники (см. подробнее *Экскурс № 2*), принял решение сменить имя. Необходимость в этом целиком была вызвана, как будто бы, внешними обстоятельствами: Олав собирался оспаривать свои права на норвежский престол и был кровно заинтересован в том, чтобы оставаться неузнанным у себя на родине.

Как не раз отмечалось, подобного рода сюжеты принадлежат к числу весьма распространенных, если не сказать универсальных, в средневековой литературе (ср., например: [Орлов 1906, 160-227; Веселовский 1906, 38 и след.; Лященко 1922, 131]). Сейчас имеет смысл еще раз остановиться на уже выделенных параллелях к этому эпизоду и, по возможности, привести новые. Так, А. Лященко [Лященко 1922, 116; Лященко 1926, 11-12] не без основания сопоставлял интересующий нас рассказ об Олаве Трюггвасоне с эпизодом из “Саги о Харальде Суровом” (Лященко ошибочно ссылался при этом на “Круг Земной”), где говорится, что Харальд, попав в Византию стал называться Нордбриком (Norbrikt) [AR, II, 22]. Любопытно отметить, что появление у Харальда достаточного прозрачного, намекающего на его этническую принадлежность, псевдонима мотивируется в саге тем, что в Византии будто бы существовало предписание, запрещавшее иностранцам королевского рода пребывание в стране или обладание властью. Ссылки на аналогичный закон – только на Руси, а не в Греции! – содержатся и в сагах об Олаве Трюггвасоне (ср.: [Джаксон 1993, 199]), однако там они не увязаны с самим фактом перемены имени[217].

При этом нельзя не отметить, что перемена имени в ряде источников приходится на промежуток времени между *prima signatio*, принятым в Византии, обращением Руси и крещением Олава у берегов Ирландии; таким образом, можно с уверенностью предполагать, что в литературной традиции сам факт перемены имени Олава Трюггвасона, имплицитно связан с некоторыми обстоятельствами его крещения.

Так, в “Большой саге об Олаве Трюггвасоне” говорится, в частности, следующее: En ecki hafpi hann meira af nafni sino. sipan hann for or Garpa riki hnt fyrri sinn. en hann kallapi sik Ola. oksagdiz vera **girpzkr** <= **gerzskr**, **girzkr**, **girzskr** [ОТм., I, 161-162; AR, I, 409]> ([ОТм., I, гл. 78, 161-162; Fms., I, 145]) “И не имел он более своего имени с тех пор, как в первый раз уехал из Гардарики. И называл себя Оли и говорил, что он **girpzkr**”[218].

Смысл этой фразы (в особенности, последней ее части) не вполне ясен, поскольку Олав мог выдавать себя не только за торгового человека (в этом случае, *girpzkr* следовало бы понимать, вероятно, как его профессиональное прозвище), но, например, и за выходца из той или иной восточноевропейской страны, очутившегося на Западе (и тогда *girpzkr* выступало бы здесь скорее в качестве этнического определения).

Достаточно показательно, что и сами источники демонстрируют, на первый взгляд, относительную неопределенность в данном вопросе. Например, из “Большой саги” известно, что Олав Трюггвасон однажды уже воспользовался подобной уловкой, но тогда он выдавал себя за торгового человека. Так, уехав из Гардарики и оказавшись в Стране Вендов, Олав женился на некоей Гейре, дочери вендского конунга Бурицлава. Гейра впервые узнает об Олаве от своего советника Диксина, который приходит к ней в покои и сообщает, что видел множество чужих кораблей и людей под предводительством некоего мужа: einn bǫjtr marg bǫrþi at jtt ok bsyndum, er nefniz Uli **enn girpzki** <= **gerzski**, **girzki**, **girzski** [ОТм., I, 112]> ok kverz uega einn kaupmarg [ОТм., I, гл. 59, 112; Fms., I, 101] “выдающегося как обликом, так и происхождением, который назвался Оли **girpzki** и сказал, <что он> купец”[219].

С другой стороны, в той же “Большой саге об Олаве” есть примеры, где *gerzkr* / *girzkr* осмысливается скорее как указание на его этническую принадлежность. Так, слухи о появлении Олава доходят, наконец, до его главного соперника – ярла Хакона: *Hakon j(arl) hafpi fengit af spraka nцckurn, at sб mapr mun vera fyrir vestan haf er Yli nefniz <= ...nefndr er Yli hnn gerzski (Bergsbyk)> ok halldi menn юar fyrir konung. En j(arl) grunar af frasцgn aNaRa manna at vera muni nцckuR af konunga жтт норжнни. jarlinum var sagt at Yli kallapiz girzkr at жтт <= ...var giRdzkr, gerdzskr, gerzskr kalladr [ОТм., I, 205]>. en hann hafpi юat spurt at TryGvi Ulafs s(on) hafpi att son юann er farit hafpi austr i Garpa Riki ok юar upp fжрз мер Valldamar konungi ok het sa Ulafr ([ОТм., I, гл. 93, 204-205; Fms., I, 187]) “До ярла Хакона дошли какие-то слухи, что на западе за морем есть такой человек, который называет себя Оли <ср. ...которого называют Оли hin gerzski>, и люди считают его конунгом. По рассказам других людей, ярл догадался, что это должно быть кто-то из рода норвежских конунгов. Ярлу было сказано, что Оли называет себя girzkr по рождению (ср. вариант: ...был прозван giRdzkr, gerdzskr, gerzskr), а он – <Хакон> – знал, что у Трюгви сына Олава был сын, который уехал на восток в Гардарики и воспитывался у конунга Вальдамара, а звали его Олав”[220]. Затем ярл Хакон рассказывает всем о своей догадке относительно Оли (Yli en girpzki <= gerdzki, gerdzski, gerzskT, gnrzski [ОТм., I, 205]>) и подсылает к нему своего человека по имени Торир Клакка. Тот отправляется в Дублин и встречается с Оли en girpzki <= gerdzki, gerdzski, gerzskn, gnrzski [ОТм., I, 208]>[221].*

Любопытно отметить, что рассматриваемые характеристики Олава, по-видимому, относительно и определяются самим географическим направлением его маршрута: так, на Западе он представляется как купец восточного направления, но по пути на юг он называется уже норвежским купцом или купцом-скандинавом. Ср. о его путешествии на юг из страны вендов в редакции (U): en O. for supr til Rums мер .IX. mann. oc lez vera norжнн kaupmapr [ОТ. Oddr, 260] “а Олав поехал на юг в Рим с девятью людьми и говорил, что он норвежский купец”. Ср. еще: [ОТм., II, 319].

Как видно из приведенных цитат, в сагах представлены практически все возможности прочтения термина: в одном и том же источнике *gerzkr* / *girzkr* может пониматься то как прозвище купца-скандинава, то, напротив, как обозначение жителя по имени местности. Возникает впечатление, что мы имеем здесь дело по меньшей мере с двумя версиями одного события, что на уровне поэтики кажется уже почти литературным приемом – известная противоречивость в употреблении *gerzkr* / *girzkr* как бы искусно воссоздает атмосферу слухов, сопутствующих возвращению Олава к себе на родину.

Между тем, эта противоречивость легко снимается, если принять во внимание, что Олав изначально – по замыслу авторов его самых ранних жизнеописаний – выдавал себя за купца-иностранца (ср. в одной из редакций перевода с латыни: *hann kvaz heita Alen avрге ok vera forenge kavp manna ok nv allir komnir af Garpa rike [ОТ. Oddr, 46]* “Он отвечает, что зовется Али Богатый, что он чужеземный купец, “и теперь прибыли мы все из Гардарики”).

Применительно к Оли один и тот же термин *gerzkr* / *girzkr* может употребляться в принципиально различных смыслах, причем и то и другое его употребление в равной степени будет оправданным в контексте той мистификации, которую устраивает Олав Трюгвасон. Условно говоря, в “загадке”, которую задает Олав, в немалой степени обыгрывается известное тождество профессионального прозвища и соответствующего этнического определения, однако для ее окончательной расшифровки требуется некоторая осведомленность, так сказать, в сугубо событийной стороне дела. Сохраняя инкогнито, Олав создает туманный образ иностранца, торгующего на восточном пути. Причем точно определить из какой страны он прибыл и где именно торгует – определить невозможно, ибо его прозвище подразумевает целый ряд толкований.

Понятно также, что, скрывая свое неординарное происхождение, Олав следует определенным стандартам – именно этим обусловлено, по-видимому, появление “говорящего”, и, в то же время, вполне расхожего, подчеркнуто нейтрального прозвища в саге (ср. его вариант у монаха Одда – Али Богатый). Данный эпизод интересен тем, что применение антропонима, рассчитанное на определенные фоновые знания, призвано не столько индивидуализировать объект, сколько лишить его отличительных черт, как бы растворить главное действующее

лицо повествования в среде его возможных обличей, в среде “второстепенных” персонажей.

Какие мотивы, однако, могли побудить его назваться *gerzkr* / *girzkr* по рождению? Казалось бы, ответ на этот вопрос здесь тем более очевиден, что сага предлагает нам проследить всю логику рассуждения главного адресата инсценировки – ярла Хакона. Действительно, Олав воспитывался на Руси, при дворе князя Владимира, и кем ему было называться, оказавшись на Западе, как не иностранцем[222], выходцем из Гардов?

Вместе с тем, данная мистификация едва ли исчерпывается одной лишь фабульной реминисценцией – в определенном смысле, рассматриваемый эпизод является узловым (в частности, в “Большой саге”), поскольку в нем сведены воедино и как бы “суммированы” некоторые магистральные линии уже изложенной истории.

Как мы упоминали выше, мотив превращения Олава в иностранного купца оказывается, по всей видимости, имплицитно связанным с обстоятельствами его крещения. Так, Олав получает *primasignatio* в Византии, способствует, согласно некоторым сагам, обращению Руси и лишь затем принимает крещение у берегов Ирландии. Между этими биографическими вехами и происходит собственно то, что до сих пор было предметом нашего обсуждения – Олав изменяет имя и выдает себя за купца-иностранца. Не исключено, кроме того, что полученное им у греков оглашение и последующее крещение трактуются в саге в некотором смысле как «второе рождение» героя. В таком случае греческая и русская составляющая имеют самое непосредственное отношение к его «второму рождению», рождению как христианина.

Не совокупность ли этих решающих событий своей биографии на самом деле имеет в виду Олав, называясь *gerzkr* / *girzkr* по рождению?

Если эта догадка верна, то весь эпизод в “Большой саге” может иметь дополнительный (условно назовем его “агиографическим”) уровень прочтения, в соответствии с которым за этнической самоидентификацией Оли скрывается недоступное для ярла Хакона указание на факт обращения в Византии, а псевдокупеческое прозвище Олава как бы дополнительно свидетельствует о его проповеднической деятельности на Руси, так как прозвища миссионеров и купцов очевидным образом объединяет лежащий в их основе этногеографический принцип[223].

***Gerzkr/ girzkr* как этническая характеристика**

Анализ одного эпизода из жизнеописаний Олава Трюггвасона приближает нас к рассмотрению другой группы примеров, где *gerzkr* / *girzkr* выступает в качестве основного определения этнической принадлежности того или иного лица.

Приведенная ниже группа примеров наиболее убедительным и последовательным образом иллюстрирует уже высказанный тезис о вариативности значения термина в древнескандинавской письменной традиции и о варьировании его написания. Именно эта неопределенность этнических характеристик, связанная с вариативностью *gerzkr* / *girzkr*, порождает немалые трудности при переводе и комментировании текстов (ср.: [Рыдзевская 1978, 66 прим. № 104]). В самом деле, если, скажем, фрагмент фразы *...engi gypingr ni girczr...* [Leif., 1] большинство специалистов опознает и скорее всего переведет как “...несть ни эллина, ни иудея...”, справедливо сославшись при этом хотя бы на абсолютную прозрачность библейской цитаты[224], то во многих других случаях однозначное решение при переводе будет уже не столь самоочевидным[225].

Проблема смешения прилагательного *gerzkr* / *girzkr*, однако, не исчерпывается одним лишь прикладным аспектом, хотя изначально наша цель заключалась в том, чтобы продемонстрировать многочисленные особенности “перевода” (если понимать перевод здесь в самом широком смысле, т.е. как некое общее герменевтическое усилие на уровне текста), обусловленные “слиянием” двух этимологически различных прилагательных.

Отождествление терминов *gerzkr* и *girzkr* происходило в условиях, определяемых тем –

вполне неординарным, на наш взгляд – обстоятельством, что в древнескандинавской номенклатуре, строго говоря, отсутствовал специальный этноним для русских. На этом фоне самому переосмыслению *gerzkr* и *girzkr* как вариантов одного слова неизбежно сопутствовало формирование такой перспективы, в рамках которой “греческое” и “русское”, “греки” и “русские” оказывались как бы двумя полюсами одного этногеографического континума.

Говоря о сближении греков и русских в скандинавской перспективе, мы из-за недостатка сведений не можем определенно утверждать, что в этом сближении присутствовал и этногенетический аспект. Однако, не исключено, что скандинавы сближали греков и русских в том числе и в плане их “общего” происхождения. Важно подчеркнуть при этом, что речь здесь идет лишь о некоем этнокультурном стереотипе, возникшем независимо от ученой традиции, где вопросы этногенеза разрабатывались на совершенно иной основе.

Так, существуют любопытные свидетельства, что проблема языкового общения, несомненно актуальная для скандинавов на Руси, могла “решаться” путем освоения норманнами русского языка” (см.: [Константин Багрянородный 1989, 320]). При этом, насколько известно, в древнескандинавских источниках специальные упоминания русского языка отсутствуют.

В “Саге об Ингваре Путешественнике”, например, рассказывается, что Свейн, сын Ингвара, посещал школу на Руси, где осваивал многие языки, которые были на Восточном Пути (юапп uetur geck Sueinn юоанн skyla, at hann nam margar tungur at tala, южг er menn uissu um austurueg ganga [YS., 32]; в другой редакции (B) говорится лишь, что Свейн пробыл три года на Руси, где научился говорить на всех языках (Sueinn uar iii uetr j gardum ok namюар allar tungur at mjla). Из того же источника нам становятся известны эти языки: в саге рассказывается, что по приезде на Русь, Ингвара и его дружину встретила королева Силькисив и обратилась к ним с расспросами: en Ynguar suarar aungu, юуиат hann uildi freista, ef hun kynni fleire tungur at tala; ok suo reyndizt, at hon kunni at tala romuersku, юууерску, donsku ok **girszsku**<= **grisku**> ok margar adrar, er gengu um austurueg. Er en Ynguar skildi hanaюессар tungur mjla, юа sagði hann henni nafn sitt ok spurði hana at nafni, ok huerrar tignar hon ужгг [YS., 15] “Но Ингвар отвечает уклончиво, поскольку хотел испытать, может ли она говорить на многих языках. Выяснилось, что она может говорить по-латыни <букв. “по-римски”>, по-немецки, по-датски и по-**girszsku** и на многих других <языках>, которые были в ходу на Восточном Пути. И когда Ингвар понял, что она говорит на этих языках, то сказал ей свое имя и спросил, как ее зовут и какого она звания”.

Оставленный нами без перевода термин традиционно понимается как обозначение греческого языка ([Braun 1924, 168; Глазырина 1997; Kalinke 1983, 858]. Херманн Палссон, напротив, видит в нем обозначение русского [Vikingsin Russia 1989, 52]. При этом аргументация многих исследователей, на наш взгляд, нельзя признать ни исчерпывающей, ни удовлетворительной (ср. “Girzka can mean either Greek or Russian. Since the setting is Russia, we can assume that the queen speaks the native language; hence, I choose to interpret “girzka” as Greek” [Kalinke 1983, 858 прим. № 43]).

Действительно, существительное *girzka* или *grikkska* (= *grikksk*, *girzk tunga*, мбл) достаточно часто встречается в древнескандинавских источниках и регулярно обозначает именно греческий язык (ср.: [Metzenthin 1941, 37; Fritznier 1954, I, 588, 599, 645; Cleasby 1957, 201; Mc Dougal 1986-1989, 189]); приведем здесь лишь некоторые – наиболее показательные – контексты: hann <Нбкон Магнъссон> liet vanda morgum riddara sogum j norjnu ur girzsku <g'zku> ok franzeisku mali [VictBl., 3] “Он <Хакон Магнуссон. – Ф.У.> велел переложить на северный язык множество рыцарских сказаний с греческого и французского”; Kirneleison. er gnrsk tunga <griksk [g'sksc] tunga> ok юуеде. drottin miskuna юу. [Mess., I, 1210] (ср.: [GNH 1864, 205, 206]) “«Кириелейсон» нагреческом языке означает «Господь, да помилует тебя»”; Af юримг tungom ero орр юау текин <...> af ebreisco, ok griksco oc latino, oc б южг tungor līt Pnlatis iarl scrifa titul, юоанн er hann sette yfir hofup drotne orum б crossenom [GNH 1864, 205-206] “Из трех языков взяты эти слова <...> изеврейского, греческого и латыни, ина этих трех языках Пилат ярл велел начертать надпись, которую он поместил над главой господа нашего на кресте”; Sem jiggi rita grikkir latinu stofum girzkuna ok жгг latinu menn girzkum stofum latinu <...> helldr ritar snnum stofum hver ююор sina tungu [1 Gramm., 18] “Подобно тому как греки не пишут по-гречески латинскими буквами, алатиняне по-латыни греческими <...> нокаждый народ пишет своими

буквами на своем языке”[226].

При этом нам не известны случаи, когда *girzka* обозначало бы со всей определенностью русский язык – как уже было отмечено выше, русский вообще не упоминается специальным образом в древнескандинавских источниках.

С другой стороны, в приведенном из “Саги об Ингваре” перечне языков, распространенных на Восточном Пути, обращает на себя внимание возможно не случайное соседство греческого и датского (так, с точки зрения эвгемеристической традиции, изображающей скандинавских богов-асов выходцами из Азии, сближение этих языков было бы более чем оправданно: ср. *Allir mennkoerir er sannfrodir eru at um tidendi uitauoat at Grickir ok Asiamenn bygdu Nordrlond. hofz юа tunga su er sidan dreifdiz um oll lond*[St. starf., 592] “Всем воистину сведущим людям известно о том, что Северные Страны населили греки и люди из Азии. Тогда возник и тот язык, который позже распространился по всем странам” (см.: [Глазырина 1996, 120-121, 172])[227]).

Слово *danskr* очевидным образом может быть понято здесь двояко: как обозначение собственно датского языка или – что кажется более вероятным – как обозначение скандинавских языков вообще.

Не наблюдаем ли мы, в свою очередь, нечто аналогичное и в отношении греческого? Иными словами, не фигурирует ли термин *girzka* в данном контексте в качестве собирательного наименования для языков определенного ареала, куда входит как Русь, так и, собственно, Греция? Действительно, русский язык безусловно был в ходу на Восточном Пути – персонажи саги, судя по тексту, входили с ним в непосредственное соприкосновение, а между тем в перечне языков Восточного Пути отсутствует какое-либо отдельное для него наименование.

Подчеркнем, что речь ни в коей мере не идет о смешении греческого и русского языков, которые скандинавы почти несомненно различали эмпирически. Автор саги, возможно, использует термин *girzsku* для обозначения совокупности греческого и русского, в качестве своеобразного *parspro toto*. Можно предположить, что образцом для такого употребления термина послужил лингвоним *dцnsk tunga* “датский язык”, который мог обозначать как собственно датский, так и всю совокупность скандинавских языков. Упрощенно говоря, действия автора саги сопоставимы с действиями Снорри, объяснявшего кеннинг “защитник Греции и Гардов” как “конунг Греции”. В “Саге об Ингваре”, однако, ocasionальное расширение термина, судя по всему, было дополнительно обусловлено его общей вариативностью в письменной традиции (которую, по-видимому, и имеет в виду М. Калинке: ср. “*Girzka can mean either Greek or Russian*”).

Если наше предположение верно, и термин “греческий язык” приведен здесь в специальном значении, то за единичными фактами такого словоупотребления (ср.: [YS., 17]) может скрываться целый комплекс интегрирующих представлений относительно греков и русских, в частности, и в том, что касается определенной “лингвогеографии”.

Необходимо подчеркнуть, что ни о каком полном и последовательном отождествлении греков и русских говорить, тем не менее, не приходится. Случаи, создающие эффект *qui pro quo* и обусловленные вариативностью рассматриваемого термина, свидетельствуют скорее о периодически возникающей неактуальности различения этих народов. Как кажется, уместно говорить о зачатках “собирательности” у *gerzkr* / *girzkr*, либо о своеобразной “гибкости” или относительной подвижности этнических характеристик, выраженных одним и тем же термином, но целиком и полностью определяемых непосредственно данным контекстом.

Необходимо подчеркнуть, что исходя из презумпции вариативности термина, мы не вправе машинально и безоговорочно приписывать “недискретность” всем случаям использования *gerzkr* / *girzkr* в качестве этнической характеристики. Совершенно очевидно, что тот или иной автор чаще всего использовал термин в конкретном значении, как бы по необходимости выделяя последнее из общего семантического поля. Так, например, когда в жизнеописаниях Олава Святого (“Легендарная сага об Олаве Святом”, “Круг Земной”, “Отдельная Сага об Олаве Святом”) мы встречаем упоминание послов (*sendimenn inir gerpzcvc =< girzco* [AR, I, 332], *gerzku* [AR., I, 446], ср. *sendimenn jbtu юessu af hendi Garpakonungs* “послы согласились на

это от лица конунга Гардов” [AR., I, 446]> [OHm., I, гл. 77, 210; Hkr (OH)., II, гл. 93, 181]) в контексте сватовства конунга Ярицлейва (Ярослава Мудрого) к шведской принцессе Ингигерд (княгиня Ирина)[228], не возникает никакого сомнения, что аудитория безошибочно определяла их как русских.

Однозначность такого прочтения была обеспечена “автором” или “рассказчиком” эпизода, который с самого начала снабдил послов пространной характеристикой (ср., например: sendimenn Jarizleifs konungs austan yr Hylmgarpi “вестники конунга Ярицлейва с востока из Хольмгарда <= Новгорода>”), выполняющей, по-видимому, и для него самой функцию своеобразного “детерминатива”. Потребность в уточнении, как мы помним, возникала у “рассказчика” и в случае с прозвищем купца Гудлейка, который “часто ездил на восток в Гардарики и по этой причине его называли Гудлейк **girdzske**” (hann fyr austr j Gardarike optliga ok var hann firir юa sok kalladr Gudljikr **girdzske**).

Однако нередко мы сталкиваемся с примерами, лишенными каких бы то ни было внешних “подсказок”.

Разумеется, что подобного рода случаи могут быть описаны, по меньшей мере, двумя способами. С одной стороны, мы можем исходить при их интерпретации из того, что автор все же вкладывал вполне определенное, конкретное этническое содержание в соответствующий эпитет, но никак не раскрывал его (т. е. находясь как бы в позиции “говорящего”, в известном смысле игнорировал элементарные потребности “слушающего”). С другой же стороны, мы можем принять следующую точку зрения: этническая специфика персонажа не представлялась релевантной рассказчику, который сознательно применял (или попросту воспроизводил) интересующий нас термин как таковой, не заботясь об актуализации того или иного конкретного значения.

Очевидно также, что означенные подходы свободно могли сочетаться друг с другом – ничто, в сущности, не препятствовало рассказчику по ходу повествования переключаться с одного принципа атрибуции персонажа (или предмета) на другой.

Интерпретация термина оказывалась, тем самым, целиком отданной на откуп аудитории и выбор значения осуществлялся уже другой, отличной от авторской, инстанцией, так сказать, “инстанцией адресата”.

Попробуем проиллюстрировать сказанное очередным примером, где этническая характеристика персонажей дополнительно не эксплицирована обычными средствами, но представлена как бы в своем исходном, открытом для различных подстановок, виде.

В “Пряди о Хауке Длинные Чулки” (Юbttt Hauks hbrbrykar) из “Книги с Плоского Острова” (Flatoyarbyk) рассказывается о том, как конунг Харальд Прекрасноволосый посылает своего любимца, Хаука, в Новгород за драгоценностями. Прибыв в Новгород, Хаук через некоторое время отправился на рынок, где, как замечено в саге, собралось множество народу из разных стран: Юat var einn dag, at Haukr gekk um bжinn vip sveit snna ok vildi kaupa nokkura dyra gripi snum herra, Haraldi konungi. Юb kom hann at юar, sem fyrir sat einn **gz+kr** <= **gerzkr**, **girzkr**[229] [AR, II, 119]> марр. Haukr sйr юar eina dyrliga skikkju. Sь var цll vip gull bьin [Flat., I, 577] “Однажды Хаук шел по городу со своей дружиной и собирался купить кой-какие драгоценности для своего государя, конунга Харальда. Пришел он туда, где сидел один **gz+kr**. Там он увидел роскошный плащ. Он был весь отделан золотом” <Хаук покупает плащ, однако у него возникает конфликт с людьми шведского конунга, которые тоже претендуют на покупку. Все заканчивается благополучно, и Хаук отвозит плащ Харальду Прекрасноволосому>[230].

Приведенный пример прежде всего показывает, что интересующий нас термин время от времени мог писаться под титлом (ср. еще: **gzki**, **gzkan** [Mцprv., I, 60]; относительно языка: **gisku** [Konr., 119], **g'pzsku** [AR, II, 152], ср.: [Whaley 1998, 161]). В свете всего сказанного об отождествлении прилагательных такие случаи сокращения кажутся отнюдь неслучайными. В контексте пронизывающего всю письменную традицию восприятия **gerzkr** и **girzkr** как вариантов одного слова, использование титла не позволяет реконструировать полное

написание прилагательных, поддерживая тем самым их неразличение.

Не исключено, что весьма немногочисленные случаи сокращения несут на себе следы индивидуального отношения к рассматриваемому слову. Сокращение могло быть вызвано в том числе и определенными затруднениями, которые переписчик испытывал при выборе между альтернативными вариантами. Именно поэтому здесь будет уместно затронуть еще один – коммуникативный – аспект проблемы и задаться вопросом, как выходил из положения читатель пряди. Иными словами, как определялась этническая принадлежность торговца на новгородском рынке?

Опираясь на контекст, было бы естественно предположить, что Хаук встречает здесь грека, поскольку именно эта “позиция” оказывается маркированной в Новгороде, где специальное объяснение русской принадлежности персонажа, как кажется, было бы излишним. В частности, так или примерно так понимают этот фрагмент историки, которые усматривают здесь важное подтверждение свидетельств об экспорте византийских тканей на Русь, откуда они затем попадали в Скандинавию (ср.: [Джаксон 1993, 92-93]).

В то же время, в тексте пряди содержится весьма значимое указание на то обстоятельство, что рынок посещало множество людей из разных стран (Юар var komit mikit fylk yr mцrgum lцndum), которое, возможно, понадобилось автору, прежде всего чтобы объяснить неожиданное появление на сцене людей шведского конунга.

Данная оговорка открывает некоторую новую перспективу для определения этнической характеристики в тексте. Так, с одной стороны, авторская ремарка как будто бы лишний раз подтверждает присутствие на новгородском торгу иностранного купца-грека. С другой стороны, то же указание на интернациональность рынка санкционирует и иное прочтение термина. С учетом упомянутой ремарки, становится возможным предположение, что в пряди имеется в виду некий торговец из числа местных жителей. При упомянутом обилии иностранцев подтверждение его русской принадлежности теряет, по-видимому, свою избыточность.

Вполне вероятно, иными словами, что применение термина в данном случае являлось констатацией именно местного, т.е. новгородского происхождения персонажа.

Так или иначе, рассмотренный нами эпизод демонстрирует достаточно характерный набор затруднений, которые испытывает исследователь, сталкиваясь с использованием gerzkr / girzkr в качестве этнической характеристики[231]. Обратимся к еще одному эпизоду, вызвавшему в свое время определенный резонанс в научной литературе, именно благодаря неоднозначности содержащихся в нем этнических характеристик и проистекающей отсюда спорности и проблематичности его прочтения в целом.

Gerzkr/ girzkr в качестве конфессиональной характеристики. К вопросу об армянах в Исландии в XIв.

Наши сведения о контактах средневековых скандинавов с другими народами имеют преимущественно односторонний характер: мы знаем об их многочисленных поездках за пределы Скандинавии, но располагаем достаточно ограниченной суммой данных об “обратной связи” – об иностранцах с Востока или с Запада, посещавших скандинавский полуостров.

К числу свидетельств, значительно обогащающих наши представления об общении внешнего мира со скандинавами, принадлежат показания некоторых источников о визитах в Исландию иностранных миссионеров. Эти свидетельства со всей определенностью говорят о двустороннем характере контактов и, в частности, они безусловно оказываются ценными для историка ранних межконфессиональных отношений. В этом разделе мы собираемся обсудить некоторые сообщения древнеисландских источников о присутствии на острове в конце XI в. армянских проповедников. Из дальнейшего изложения будет понятно, каким образом данная тема соотносится с проблематикой этнонимических терминов gerzkr / girzkr.

При обращении к данным древнеисландской письменной традиции специалисты сталкиваются

с неоднократным упоминанием неких миссионеров-епископов, которые определяются в текстах этнонимическим эпитетом (h)ermiskr. В качестве отправного свидетельства о появлении (h)ermisk'их епископов следует рассматривать сообщение Ари Торгильссона (Мудрого) – первого исландского историка XII в., который описывал, в частности, и церковную историю страны: Юessi eru núfn byskupa юеира, es verit hafa б Hslandi ытlendir at сугу Teits: Friprekr kom н heipni һйг, en юессир vбгу sipan: Bjarnharpr enn bykvnsi fimm бг, Kolr фб бг. Нгуполфр нтјбн бг, Јуһан enn нгски фб бг, Bjarnharpr нтјбн бг, Heinrekr tvau бг. Ennkvumu һйг aprir fimm, юеир es byskupar kvapusk vesa: Ernolfr ok Gopiskolkr ok юнг **ermiskir**: Petrus ok Abraham ok Stephbnus [Hsl., гл. VIII, 15] “Вот имена тех иностранных епископов, которые, по словам Тейта, были в Исландии: Фридрек приехал сюда еще во <времена> язычества, а эти были позже: Бьярнхард Книжник пять лет, Кольр несколько лет, Хродольв девятнадцать лет, Йохан Ирландский несколько лет, Бьярнхард девятнадцать лет, Хейнрек два года. И прибыли сюда пятеро других, которые назвались епископами: Орнольв и Годискальк, и три ermisk'их: Петрус, Абрахам и Стефанус”.

В дальнейшем это сообщение Ари Мудрого было использовано в других источниках. Так, оно, по-видимому, нашло отражение в перечне епископов, составленном во второй половине XIV в. Этот перечень является особенно ценным для нас, поскольку в нем раскрывается одно из возможных значений рассматриваемого термина: Enn vбгу юнг, ok сугруст biskupar vera, af Armenialandi, Petrus, Stephanus, Abraham [DI, III, 149 № 113] “И были трое, и называли себя епископами из Армении, Петрус, Стефанус и Абрахам”.

Из последней цитаты со всей определенностью можно сделать вывод, что эпитет ermiskir в сообщении Ари воспринимался самими исландцами того времени как указание на армянское происхождение миссионеров. Подобное объяснение термина не вызывает никаких принципиальных возражений. Прилагательное (h)ermiskr, по всей видимости, действительно восходит к древнеисландскому обозначению Армении (Ermland, Armenna, Armennaland) [Vries 1977, 104], а сообщение Ари, таким образом, может рассматриваться как древнейшее свидетельство о присутствии армян в Исландии XI в (ср.: [Jшrgensen 1874-1878, 694; Jynsson 1930, 32f.][232].

Исходя из сказанного мы можем обратиться теперь к показаниям еще одного источника, на этот раз уже не описательного, но определенно нормативного характера. Для понимания сообщения Ари Торгильссона большое значение имеет неоднократно привлекавшееся к рассмотрению свидетельство из исландского свода законов “Серый Гусь” (Grбгбс)[233]. В исландском судебнике содержится краткое упоминание иностранных миссионеров, важность которого для историка ранних межконфессиональных отношений было бы трудно переоценить. В первой части текста, озаглавленной “Прядь <раздел> христианского уложения” (Kristinna laga юбтtr)[234], в главе о священниках приводятся следующие правила на случай приезда иностранных проповедников: Ef prestar koma vt til landz. юеир er фэrr hafa vt her verit. oc byskvp lofaюи юеим at veita thbir. oc er mavNvm rett. at kavpa тиоир at юеим. lengr er юеир hafa synt byskopi. бжкр sinar oc messv fyt, еюа юеим presti er byskop byюг vm. Ef vtlendir prestar koma vt hingat. юеир er eigi hafa her fyrr verit. oc scal eigi тиоир at юеим kaupа. oc eigi scolо юеир skira born. nema sva se sivkt at цлжрюир meN жtti at skira. heldr scolо юеир scira enn цлжрюир menn. ef eigi nair авюрvm presti. юб rett at kavpa тиоир at юеим. ef юеир hafa rit oc innsigli byskvps. oc vitni .ij. manna юеирra er hia voro vngslv hans. oc segja орр byskvps. юав at rett se mavNvm. at юиGia alla юionostv at honum. Ef byskvpar koma vt hingat til landz еюа prestar. юеир er eigi erv лжрюир. а latinv tungv. huartz юеир ervhermskir[235]еюаgirskir <= girzkir[Grg., II (St.), 27; Grg., III (Sk.), 24 <исправлено: grizkir. – Ф. У.>; Grg., III (Sf.), 72; Grg., III (Belg.), 117; Grg., III (A.M. 158. B), 210; Grg., III (A.M. 50), 250], girzskir [Grg., III (Arn.), 167] gjirdskir, gersker, gjirdsker, gyrdskir [Grg., III (A.M. 181), 330]>. oc er mavnnvm rett at hlyюа тиюvm hans ef menn vilia. Eigi scal kavpa тиоир at юеим. oc aungva юionostv at юеим юиGia. Ef маюг лйтр юаnn byskop vigia kirkiv еюа byskopa born. er eigi ero latinv лжрюир. oc verюг hann sekr vm юат .ij. morkvm. vip юеNa byskop er her er аюг. enda scal sia taka vig slo kavpit. Sva scal kirkivr vigia. oc byskopa born. sem ecci se аюг at gort. юott юеир hafi yfir sungit. er eigi erv а latinv tungu лжрюиR. [Grg., I (Kgb.), 21-22 § 6] “Если в страну <Исландию> приезжают со стороны священники, которые бывали здесь и прежде, и епископ позволял им отправлять требы, люди вправе платить им за требы, коль скоро те предъявили свои книги и ризы епископу или священнику, которого уполномочил епископ. Если сюда извне приезжают иностранные священники, которые никогда не бывали здесь прежде, не следует платить им за требы, и они не должны крестить детей, разве ребенок настолько болен, что его вынужден

окрестить мирянин. Лучше пусть они крестят <ребенка>, а не мирянин, если поблизости нет другого священника. <Люди> вправе платить им за требы, если у них есть письмо и печать епископа и свидетельство двух человек, которые присутствовали при их рукоположении и <смогут> произнести слова епископа, гласящие, что людям дозволяется принимать от них все таинства. Если сюда извне приезжают епископы или священники, не сведущие в латинском языке, будь они **hermskir** или **girskir**, люди вправе слушать их службы, если сами того хотят. Не следует платить им за требы и принимать от них таинства. Если человек позволил такому епископу, не сведущему в латыни, освятить церковь или подтвердить детей, он должен заплатить за это 3 марки штрафа тому епископу, который был здесь и прежде, а тот должен взять еще плату за освящение <церкви>. Надлежит освятить церкви и подтвердить детей так, как будто бы до сих пор это не было сделано, хотя это и было совершено теми, кто не сведущ в латинском языке”.

Приведенное правило принято рассматривать как еще одно свидетельство о присутствии армян в Исландии, по-своему дополняющее сообщение Ари (см. подробнее: [Maurer 1855-1856, II, 580-582; Munch 1852-1859, II, 215-216; Jørgensen 1874-1878, 694; Storm 1884, 374-375; Macleer 1923; Дашкевич 1990]). При всей лаконичности данных свидетельств, в свое время они вызвали достаточно оживленную дискуссию, которая отчасти продолжается и по сей день (подробный обзор точек зрения см.: [Дашкевич 1990]). При этом основным предметом обсуждения всегда являлась этническая принадлежность миссионеров, упоминаемых у Ари и в “Сером Гусе”.

В этой связи традиционно привлекаются показания еще одного источника, где говорится, что во времена первого исландского епископа Ислейва (был избран епископом на альтинге ок. 1055 г., посвящен в сан в Бремене в 1056 г. и умер в 1080 г.) в Исландию приезжали иностранные епископы, но гамбургско-бременский архиепископ Адальберт (1043–1072 гг.), которому формально подчинялись исландские приходы, запретил принимать от них таинства: Um dagalsleifs byskupskytumt byskuparaf црумлцндумок бурюеир маргтлинара енлсleifr byskup; urþуюеир афювн vinsjлirvip vбndamenn, юartil erApalbertuserkibyskup sendibrýfsitt ýtil Islandsok bannapimцnnumalla юynustуaf юeimат юiggja, okkvar юб sumavera bannsetta, enalla н уleyfisnпufarit hafa. [Hungv., гл. 2, 77-78] “Во дни епископа Ислейва приехали извне епископы из других стран и проповедовали гораздо терпимее, чем епископ Ислейв. Поэтому они пользовались успехом среди дурных людей, пока архиепископ Адальберт не послал письмо в Исландию и не запретил людям принимать от них все таинства, говоря, что некоторые <из них> были отлучены от церкви, и все они приехали <в Исландию> без его дозволения”.

Приведенный фрагмент как бы подтверждает хронологически более поздние обвинения папы Иннокентия III(1179–1180 гг.), который специально порицал исландцев за общение с лицами, отлученными от церкви. См.: [Hanssen 1949, 98].

На наш взгляд, нет никакой необходимости связывать это свидетельство с упоминанием иностранных миссионеров в “Книге об исландцах” и “Сером Гусе” (иначе: [Lbrsson 1960 passim; Дашкевич 1990, 87-88]). По существу речь здесь идет лишь о нарушении определенных епархиальных норм (прибытие епископов не было должным образом санкционировано). Более того, письмо могло быть написано во избежание возможных недоразумений. Дело в том, что Ислейв был епископом без кафедры ([Kцhne 1987, 27-28; Reallexikon, I, 242; Juhansson 1956, 174]) и приезжие миссионеры могли попросту не знать, что он выполняет в Исландии отличную от них функцию. Кроме того, рассматриваемый источник ничего не сообщает нам о вероисповедании приезжих миссионеров. Тем не менее, в научной литературе высказывалось предположение, что письмо Адальберта так или иначе способствовало возникновению и принятию соответствующего правила из “Серого Гуся” (см.: [Lbrsson 1960, 27], ср.: [Pritsak 1981, 481]).

Как мы уже упоминали, этноним (h)ermskr со всей очевидностью восходит к топониму Ermland (ср.: [Cleasby 1957, 133; Fritzner 1954, I, 352, 801]), который выступает в письменной традиции в качестве обозначения Армении (ср. также Ermland hit micla “Великая Армения”). Соответственно, (h)ermskr понимался в научной литературе как “армянский” до 60-х годов нашего века, когда была предпринята попытка пересмотреть традиционную точку зрения на этнос миссионеров. Именно тогда и было впервые высказано предположение, что этноним

(h)ermskr следует отождествлять не с названием Армении, а с омонимичным ему наименованием прибалтийской области Вармии (Ermland).

Прибалтийская Вармия, расположенная рядом с Пруссией (территория от реки Эльбинг по берегу Вислинского залива), действительно упоминается в целом ряде древнеисландских источников и иногда, примечательным образом, локализуется в них на Руси^[236]. Для дальнейшего изложения существенно учитывать, однако, что Вармия была обращена в христианство лишь в 1230 г. (в дальнейшем там была образована епископия, подчинявшаяся архиепископу Риги), а сам топоним Вармия (Warmia, иногда, у отдельных хронистов, Ermin; ср. также обозначения вармийцев как Warmienses и Ermyni), впервые фиксируется в одном латинском памятнике, датированном ок. 1231 г. (см.: [Дашкевич 1990, 89; Lbrusson 1960, 25-27]).

Таким образом, новое прочтение материала, в сущности, сводилось прежде всего к совершенно неправдоподобному, на наш взгляд, утверждению, что в рассматриваемых свидетельствах “Книги об исландцах” и “Серого Гуся” речь идет не об армянских (hermskr, ermskr), но о вармийских (ermskr) миссионерах ([Lbrusson 1960, 23-38, особенно 25-28, 33, 37; Hsl 1968, 19, прим.; Blcndal 1981, 100-101; Fuglesang 1997, 37], ср.: [Pritsak 1981, 481]; исчерпывающую критику см.: [Дашкевич 1990, 89]).

Вопреки очевидной несостоятельности подобного прочтения (достаточно повторить, что прибалтийская Вармия была крещена в первой половине XIII в., а миссионеры, напомним, появляются в Исландии в XI в.), гипотеза вызвала относительно широкий резонанс. Об этом свидетельствуют, в частности, новейшие издания и переводы обоих памятников (“Книги об исландцах” и “Серого Гуся”), где соответствующий этноним трактуется как “вармийский”^[237]. Особенно не повезло в этом отношении правовому фрагменту. С определенного момента все усилия его комментаторов были направлены преимущественно на то, чтобы в точности установить значение первого термина ((h)ermskir), по сравнению с которым этническая характеристика, заключающаяся во втором определении (girskir), казалась достаточно прозрачной и не заслуживающей специального объяснения (ср., например: [Fuglesang 1997, 36-37]). Во всяком случае, перевод термина girskr, как мы продемонстрируем ниже, напрямую увязывался с тем или иным прочтением предшествующего этнонима.

Нам представляется, что именно этот – правовой – фрагмент позволяет подойти к рассматриваемым свидетельствам с несколько иной стороны.

Как видно уже из беглого обзора, основное затруднение у исследователей вызывало определение этноса иностранных епископов. Между тем, если полностью отвлечься от той или иной точки зрения, то становится очевидно, что этническая принадлежность миссионеров не является релевантной в тексте судебного документа. Соответствующий эпитет выступает здесь прежде всего в качестве “означающего” для их церковной ориентации, т.е. (h)ermskr (равно как и girskr, о котором ниже) выражает отнюдь не этническую характеристику, но является конфессиональным определением.

Если это положение верно и этнонимический термин употребляется здесь скорее в конфессиональном, нежели этническом, смысле, то ermskr должен был обозначать прежде всего представителей антихалкидонитской (монофизитской) церкви^[238].

В случае с армянами, однако, конфессиональное и этническое практически совпадают или пребывают как бы в неизменно соразмерном соотношении друг с другом: так, в скандинавской перспективе, монофизитство – как нечто отчужденное по отношению к западному христианству – должно было исчисляться, скорее всего, собственно армянами (факт исторической принадлежности к монофизитству, к примеру, коптов или эфиопов едва ли был отрефлектирован в Северной Европе). Это обстоятельство, в частности, затрудняет определение эпитета (h)ermskr в сообщении Ари Торгильссона, поскольку конфессиональный или этнический смысл термина никак не эксплицирован здесь контекстом.

Несколько иначе обстоит дело со вторым прилагательным, атрибутирующим епископов в правиле “Серого Гуся”. Как мы упоминали выше, перевод соответствующего термина напрямую увязывался с тем или иным прочтением предшествующего этнонима: так, girskr

интерпретировался либо как “греческий”[239], либо, соответственно, как “русский”[240] – в зависимости от того, понимался ли (h)ermskr как “армянский” или, напротив, как “вармийский”.

Сторонникам вармийского происхождения миссионеров ситуация вокруг терминов gerskr / girskr дала основание считать girskr'их миссионеров русскими [Lbrusson 1960, 28, 37-38]. Принимая во внимание нашу поправку относительно конфессионального значения этнонима в тексте судебного, такой вывод следует признать вполне правдоподобным.

В самом деле, если правило из “Серого Гуся” демонстрирует возможность “переключения кода” с этнического на конфессиональное, то соответствующий термин характеризовал епископов в плане их принадлежности к восточной (греческой) церкви (так, само православие универсальным образом обозначалось как “греческая вера” или “вера греков” (trъ Grikkja), см., например: [An. VII, 259 sub anno 1274 г.], ср. также встречающееся обозначение: gnnsk trъ[241]).

Таким образом, даже с учетом общей вариативности термина, о которой шла речь выше, у нас есть все основания считать, что принадлежность епископов, выраженная в исландском судебнике при помощи gerskr / girskr, определяется здесь как “греческая”. Однако это определение (girskir), будучи использовано в сугубо конфессиональном смысле, так или иначе могло относиться ко всем исповедующим православие греческой ориентации, т.е. в том числе, например, и к русским или, теоретически говоря, даже к армянам-халкидонитам[242].

Итак, мы коснулись двух основных свидетельств о присутствии армян в Исландии и пришли к определенному выводу о специфике употребления этнонимических терминов (h)ermskr и girskr в рассмотренных контекстах.

Прежде всего, мы сочли необходимым вернуться к первоначальному (т.е. традиционному для историографии конца XIX – середины XX в.) прочтению эпитета (h)ermskr как “армянский”, поскольку современная его интерпретация (“вармийский”) не выдерживает никакой критики.

Далее: мы высказали предположение относительно специфически конфессионального значения этнонимических терминов в контексте интересующих нас свидетельств. Вопрос же об этнической принадлежности миссионеров, посетивших Исландию XI в., не имеет под собой четкого основания. Ответ на него будет носить заведомо гадательный характер, поскольку на уровне денотата под этническим определением, использованным в конфессиональном смысле, могут пониматься представители любого этноса, принадлежащие к тому или иному вероисповеданию.

При этом в случае с армянскими миссионерами мы готовы допустить известное тождество конфессионального и этнического в их определении – как уже говорилось, армяне скорее всего единственным известным скандинавам народом, исповедовавшим монофизитство.

Что же касается греческих епископов, упоминаемых лишь в исландском судебнике, то не исключено, что под ними могли подразумеваться и некие русские миссионеры, появление которых в Исландии XI в., вообще говоря, не представляется невероятным (ср.: [Lbrusson 1960, 38])[243]. В свете сказанного кажется не вполне случайным и тот факт, что епископы определяются эпитетом girskr, который на уровне “системы” (а не данного конкретного текста) допускает двоякое прочтение. Во всяком случае, конфессиональное единство русских и греков могло обусловить выбор именно этого термина при составлении правила.

Указанные особенности в использовании эпитетов позволяют высказать некоторые общие соображения относительно возможного источника для правила из “Серого Гуся”.

Выше мы уже упоминали о наших сомнениях по поводу письма Адальберта. Повторим еще раз, что оно, судя по всему, было посвящено отдельным фактам нарушения епархиальных норм и потому едва ли может рассматриваться как источник запрета на межконфессиональное общение. Скорее, следует предположить, что правило из “Серого Гуся” восходит к некоему церковно-юридическому памятнику (возможно, даже нескандинавского происхождения). Иными словами, при составлении интересующего нас правила вполне могли быть не только

учтены, но и буквально воспроизведены те или иные образцы уже сложившегося канонического права, где содержались аналогичные ограничения на общение с монофизитами. По-видимому, к этим положениям исландскими законодателями были добавлены соответствующие ограничения и на общение с представителями греческого православия.

В то же время, не следует упускать из виду и исключительную ориентированность, общую нацеленность древнеисландского законодательства на прецедент как таковой, внимание к тому, что уже когда-либо случилось в самой Исландии или в соседней ей Норвегии. Не останавливаясь на этой весьма важной особенности древнеисландского права, отметим лишь, что само правило из “Серого Гуся” декларативно ставит прецедент во главу угла. Ср., например, явно дифференцированный подход к тем священникам, которые “бывали здесь и прежде”, и тем, которые впервые посещают Исландию (в этой связи оказывается важна и оговорка о санкции епископа в тексте судебного решения).

Напрашивается предположение, что в качестве искомого прецедента, из которого исходили авторы правового предписания, могло выступить известие Ари – первого историка исландской церкви – о приезде в страну армянских миссионеров [244]. Таким образом, определенная оговорка в юридическом правиле (...huartjueir erv hermskir eoa girskir... “...будь они армянские или греческие...”), возможно, представляет собой не что иное, как заимствованное клише или усвоенную в том или ином виде формулу канонического права. Однако эта формула оживает здесь благодаря своему соотношению с конкретным событием ранней христианской истории Исландии.

Илья Русский vs. Греческий. Об одном периферийном персонаже в “Саге о Тидреке Бернском”

Перипетии исторического существования gerzkr / girzkr в традиции (включая реконструируемые нюансы восприятия) по целому ряду причин достаточно сложны для исследовательского анализа. Необходимо постоянно отдавать себе отчет в том, что за рамками нашего описания остается пласт живого языка и устной традиции. В каждом конкретном случае интерпретации интересующего нас термина мы вынуждены выстраивать заново всю систему его функционирования в языке, составлять своего рода “анамнез”, располагая весьма ограниченным кругом предварительных данных.

До сих пор объектом нашего исследования было поведение gerzkr / girzkr в собственно древнеисландских прозаических сочинениях. Рассмотрим теперь иную ситуацию, когда в орбиту нашего исследования оказывается вовлечен еще один – нескандинавский – язык, а интересующий нас термин возникает в качестве эквивалента при переводе.

Как уже упоминалось выше, в немецком средневековом эпосе фигурирует персонаж под именем короля Илиаса Русского (kьnes Ilias von Riuzen), который традиционно отождествляется с Ильей Муромцем русских былин. Приблизительно в середине XIII в. немецкие эпические сказания были переложены прозой на древнорвежский язык, однако в норвежской “Саге о Тидреке Бернском”, по всей видимости, тот же персонаж назывался уже несколько иначе, а именно – Илиасом ярлом Греции (af Grecia, af Greka). Сам по себе факт превращения Ильи Русского в Илью Греческого привлекал особое внимание исследователей [Глазырина 1978, 194-195; Studer 1931, 44, 74] и нередко рассматривался в контексте отождествления или смешения греков и русских, постулируемого для западноевропейской средневековой традиции вообще и для немецкой эпической традиции в частности (см., например: [Paff 1959, 219; Myllenhoff 1856, 165ff; Myllenhoff 1865, 348-355]).

Между тем, обращает на себя внимание следующее обстоятельство: при описании в “Саге о Тидреке” битвы между конунгом Вальдемаром и Атиллоу упоминается некий безымянный ярл, которого, следуя логике сюжета, со всей определенностью можно идентифицировать как ярла Илиаса. Так, в частности, в некоторых рукописях он называется родичем конунга Вальдемара, т.е. точно так же, как Илиас, брат конунга Вальдемара из Хольмгарда. По всей видимости, в норвежской версии мы имеем дело с контаминацией двух различных образов оригинального

текста.

В упомянутом фрагменте безымянный персонаж, подобно Илье, характеризуется как *jarl einn af Greka* “один ярл из Греции”, но в ранней рукописи (В) встречается и другой вариант его определения: *jarl einn af Gers(e)keborg* [ЮС, II, гл. 187, 208] “некий ярл из *Gers(e)keborg'a*”. Многие исследователи сближали топоним *Gers(e)keborg* с наименованием Герсеке (Ерсике) – княжеским центром на территории Латвии, известным по некоторым документам XIII в. и по “Хронике Ливонии” Генриха[245] (ср., например: [Веселовский 1906, 73; Paff 1959, 219]; здесь же высказывалось предположение, что ярл Герсекеборга в саге есть не кто иной, как князь Висивальд (Всеволод), который под 1209 г. называется в хронике и документах *gex de Gercike*). Как бы то ни было, представляется возможным предположить, что именно данный вариант, включающий в себя топоним *Gers(e)keborg*, имеет решающее значение при рассмотрении вопроса о превращении Ильи Русского в Илью Греческого.

Допустим, что король Руси Илиас, попав из немецкой эпической традиции на скандинавскую почву, отождествился здесь с неким, столь же второстепенным, персонажем (ярлом Герсекеборга) и трансформировался в ярла. Одним из поводов или оснований для такого отождествления предположительно послужило то обстоятельство, что оба персонажа в равной степени были способны атрибутироваться посредством *gerzkr / girzkr*. Так, Илиас-король, согласно немецкой версии, был правителем Руси. Основа же топонима, атрибутирующая другого правителя-ярла, *Gers(e)keborg* напрямую ассоциировалась, по-видимому, с интересующим нас эпитетом. Если прототипом *Gers(e)ke-borg* являлся топоним Герсеке (лат. *Gercike, Gerzike, Gerseke*), то иностранное наименование скорее всего должно было исказиться в русле народной этимологии как **gerske borg*[246].

Таким образом, первоначально функцию определения при имени ярла Илиаса мог выполнять топоним *Gers(e)keborg*, переосмысленный как указание на сюжетную связь ярла с Русью. Это в точности еще соответствовало немецкому “оригиналу”, где Илиас определялся как *kьнес von Riuzen*. И лишь впоследствии при имени данного гибридного персонажа появляется эпитет *af Greka* (ср.: [Веселовский 1906, 75-76]), возникший уже как результат дальнейшего переосмысления самой основы наименования *Gers(e)keborg* в норвежской традиции. Любопытно, кстати, еще раз отметить в этой связи, что в “Саге о Тидреке” Русь (*Rucziland*) – а именно так и только так называется Русь в этой саге – охватывает значительную часть Греции (см.: [ЮС, I, 45, 48; II, 62, 69, 73; ср.: II, 158; Paff 1959, 24, 156, 216])[247]. Именно этот эпитет (в известном смысле “производный” в плане содержания от *gerzkr / girzkr*) и вытеснил собой все альтернативные определения ярла Илиаса ко времени письменной фиксации “Саги о Тидреке”.

Итак, мы можем обозначить примерно следующую схему восприятия образа Ильи / Илиаса: король Руси (кьнес *Ilias von Riuzen*) ® ярл Герсекеборга (*jarl af Gers(e)keborg*) ® ярл Греции (*jarl af Grecia, af Greka*).

Если наше построение в принципе верно и *gerzkr / girzkr* так или иначе повлияло на превращение Илиаса Русского в Илиаса Греческого, то за рассматриваемым термином следует учитывать известную способность провоцировать трансформации смысла при переводе. Выше мы наблюдали ситуацию, когда *gerzkr / girzkr* выступало в качестве “промежуточного звена” при перенесении образа из одной традиции в другую. Обратимся теперь к несколько иному случаю, при рассмотрении которого нам тоже придется прибегнуть к данным другой, нескандинавской культурной традиции. Однако на этот раз речь пойдет уже не об эпическом персонаже, но о вполне конкретной исторической реалии[248].

Греческая или руская шапка?

Говоря об использовании *gerzkr / girzkr* в качестве расхожего прозвища (в том числе и прозвища купцов восточного направления), мы уже приводили пример из “Саги о людях из Лососей Долины”, подтверждающий наличие у ряда антропонимов соответствующих социальных коннотаций. Обратимся еще раз к этому фрагменту: *Hцskuldr gekk юangat ok n tjalddit, ok sat юар mapr fyrir n gурvefjarklхрум ok hafpi gerzkanhatt* <= **gerskan, girskan, griskan, geirskan, greskan** [AR, II, 286]> б hцfpi. *Hцskuldr spurpi юann mann at nafni; hann nefndist Gilli, -*

"en юб kannast margir vip, ef heyra kenningarnafn mitt; ek em kallapr Gilli hinn gerzki". Hцskuldr kvapst oft hafa heyrt hans getit, kallapi hann юеира manna aurgastan, sem verit hцfrи n kaupmannalцgum [Ld., 27; ИС, I, 233] (ср.: [Мцрv., II, 159r]) "Хёскульд вошел в шатер и увидел, что перед ним сидит человек в одеянии из великолепной ткани и с **gerzk'**ой шапкой на голове. Хёскульд спросил, как его зовут. Тот назвал себя Гилли. – Однако, – сказал он, – многим больше говорит мое прозвище: Гилли hinn gerzki. Хёскульд сказал, что часто о нем слышал. Его называли самым богатым из торговых людей".

Итак – в качестве атрибута купца – в саге названа некая шапка, характеризующаяся соответствующим эпитетом. Попробуем определить, что за реалия имеется здесь в виду.

Прежде всего необходимо отметить, что данная вещь упоминается в сагах в относительно схожих между собой контекстах – во всех, без исключения, случаях речь несомненно идет о достаточно экзотической и весьма дорогой детали одежды. Этот головной убор может фигурировать при описании того или иного персонажа в качестве предмета роскоши. Так, в частности, в "Саге о Гисли" жертва готовящейся мести – Торкель, сын Кислого – выделяется на тинге (губительным для него образом!) именно своим обликом: Юorkell hafpi **girzkan hatt** б hцfrи ok feld grбn ok gull-dblk um цxl, en sverp n hendi [Gnsl., гл. 28, 90; ИС, I, 551.] "На Торкеле **girzk'**ая шапка и серый плащ, скрепленный у плеча золотую пряжкой, а в руке меч"[249].

Другая – вполне стереотипная – ситуация, когда появляется упоминание "шапки" – это ритуал обмена дарами, который, как правило, в подробностях воспроизводится в сагах. Хотя "шапка" и фиксируется здесь в числе дорогих подарков, мы лишены возможности составить себе четкое представление о самом предмете: в сагах отсутствует сколько-нибудь развернутое описание головного убора.

Существенно отметить, что судя по "Саге о людях со Светлого Озера", такой головной убор, преподнесенный тому или иному лицу, мог сам по себе являться полноценным подарком – в числе даров, которые ярл Хакон (ум. в 995 г.) послал из Норвегии, желая задобрить знатных исландцев, фигурирует и интересующая нас реалия: hann sendi **girzkan** <= **girpzkan** [AR, II, 271]> hatt Gudmundi enum rikia, en Юorgeiri Ljosvetningagopa taparцxi[250] [Ljysv., гл. II, 6] "он послал **girzk'**ую шапку Гудмунду Богатому, а Торгейру годи Светлого Озера топорик" (ср. другую редакцию саги: hann sendi ът **hattgirzkan** ok taparцxi юeim Gupmundi ok Юorgeiri gopa til trausts "он послал им – Гудмунду и Торгейру годи – **girzk'**ую шапку и топорик в знак расположения")[251].

С этим упоминанием отчасти коррелирует сообщение о том, как датский конунг Кнут Могучий отблагодарил одного из своих скальдов (Оттара) за стихи. Выслушав поэму, сочиненную в его честь, конунг Кнут "похвалил ее и, сняв с головы **girzk'**ую шляпу, украшенную золотом и золотыми шишечками, велел своему казначею наполнить ее серебром и отдать скальду (...ok tyk af hцfrи sigr hatt einn **girzkan** <= **girpzkan**> бinn gulli ok gullknappar б, bipr fйhirpi sinn hroka af silfri ok fb skaldinu [OH 1849, гл. 60, 46]).

При этом шапка могла дариться, так сказать, и в комплекте с другими деталями костюма. Так, в "Саге о Ньяле" рассказывается, как во время своего пребывания в Дании, Гуннар и конунг страны, Харальд Синезубый сын Горма (ок. 940 – ок. 985 гг.), обменялись дарами: Gunnar gaf konungi langskip gott ok annat fй mikit. Konungr gaf honum tignarklжpi sin ok glyfa gullfjallapa ok skarband, ok gullknъtar б, ok **hattgerzkan**. [252] [Nj., гл. 31, 82-83; ИС, II, 99] (ср.: [Мцрv., II, 12r]) "Гуннар подарил конунгу хороший боевой корабль и много другого добра, а конунг подарил ему одежду со своего плеча, расшитые золотом перчатки, повязку на лоб с золотой тесьмой и **gerzk'**ую шапку".

В сущности, этими примерами исчерпываются практически все случаи упоминания "шапки" в древнеисландской прозе. На наш взгляд ни один из них (равно как и все они в совокупности) не позволяет ответить на вопрос, какая этногеографическая характеристика вкладывалась, в данном случае, в определение gerzkr / girzkr. Решающее значение для нас имело бы точное установление материала, из которого сделан головной убор, описываемый в сагах. Так, большинство комментаторов полагало, что под выражением gerzkr / girzkr hattr (hбttr) понималась некая меховая шапка (см., например: ...sicher sind darunter Pelzmützen zu

verstehen... [Falk 1919, 92-93], ср. также наши примечания в сносках к отдельным цитатам), что позволяло с большей или меньшей определенностью предположить ее русское происхождение.

Данное предположение, однако, не находит себе ровным счетом никакого текстуального подтверждения в сагах. Как видно из приведенных примеров, в лучшем случае мы можем лишь констатировать, что головной убор конунга Олава Святого, который он подарил скальду, был богато украшен золотом; само же описание в саге не дает оснований для выводов ни о материале, из которого он был шит, ни о его форме. Ср., впрочем, мнение Прицака, который произвольно определял головной убор как *russian [conic] hats...* в: [Medieval Scandinavia 1993, 556].

Таким образом, мы решительно склоняемся к тому, что рассмотренные контексты исключают возможность однозначного решения вопроса о *gerzk'ой / girzk'ой* шапке (ср.: [Cleasby 1957, 312; Fritzner 1954, I, 742]).

Между тем наименование той или иной детали одежды по национальному признаку, вообще говоря, представляет собой достаточно распространенное явление[253]. Так, из самой скандинавской традиции известно о существовании “ирландской шапки”. В “Круге Земном” Снорри Стурлусона описывается, как Харальд Гилли (брат конунга Сигурда Крестоносца), одевавшийся, как сказано в саге, по-ирландски (ср. его кельтское прозвище), явился на поединок с Магнусом (сыном Сигурда Крестоносца) в некой “ирландской шапке” на голове [Нкг., III, гл. 27, 303; КЗ, 495]. Кроме того, в сагах часто упоминается, например, “датская шапка” (*dansk hцttr*), под которой понимается, по всей вероятности, собственно скандинавский, автохтонный головной убор (возможно, то же самое, что русские называли “мурманка, мурмонка” (ср. “нурмане”, т.е. норвежцы); см.: [Фасмер 1996, III, 13]).

Обозначения подобного рода вероятно было бы полезно учитывать при рассмотрении вопроса о *gerzk'ой / girzk'ой* шапке. Однако здесь для нас гораздо большее значение имеет, пожалуй, тот факт, что упоминание некой “греческой шапки” обнаруживается в различных культурных традициях за пределами Скандинавии. Так, соответствующее обозначение головного убора, возможно напоминающего по форме тюрбан (см.: [Schultz 1889, I, 315]), мы находим, в частности, у миннезингеров (*kriechisch hьetelin*). Многочисленные упоминания “шляпы землерецкой” или “шапки земли греческой” встречаются в южнорусских былинах, где данный предмет выступает в качестве основного атрибута калик перехожих. В новгородских былинах этой детали костюма, как показал Фасмер, соответствует “колокол” или “колпак” (см.: [Фасмер 1909, 45-64], там же приводятся примеры, где фигурирует “шапка земли греческой”[254]). Все эти данные в своей совокупности лишь приближают нас к установлению реалии, упоминающейся в сагах, но не позволяют идентифицировать ее окончательно.

Памятуя о некоторых аналогиях из миннезингеров и былин, мы можем предположить, что скандинавская культурная традиция использует обозначение *gerzkr / girzkr hatt* для одной и той же разновидности головного убора, что и русская или немецкая. При этом мы не знаем в точности, что именно (на уровне денотата) обозначало данное словосочетание. Под “греческой шапкой” как у скандинавов, так и у других народов, не обязательно должен был пониматься определенный предмет специально греческого происхождения; вероятно, так могла называться и соответствующая шапка или шляпа восточного типа (в этой связи представляется вполне корректным определение *gerzk'ой / girzk'ой* шапки, данное в словаре Клисби: ...a gorgeous foreign hood or turban from the east [Cleasby 1957, 312]).

Каково бы, однако, ни было действительное происхождение рассматриваемой реалии, существенно, что скандинавы, русские и немцы одинаковым образом определяли ее как греческую[255].

В пользу данного предположения говорит, в частности, и тот факт, что в одном позднем памятнике (рукописи середины XV в.) фантастического жанра интересующая нас реалия упоминается именно в связи с пребыванием одного из персонажей, Асмунда, в Греции: ср. **girpzkan** <hatt hafpi> hann aa hofpi og liet siga allt nivr fyrer hofudit og anlitit [Sigturn., гл. 14, 229] “на голове у него была **girpzka** шляпа и он надвинул ее себе на лоб и на лицо”. Из

дальнейшего изложения становится совершенно ясно, что под *girzkr*’ой шляпой в *saeg* понимается шляпа с широкими полями (ср.: [Sigturn., гл. 14, 231])[256].

Возможно, приведенный пример целиком вторичен по отношению к основной саговой традиции, а означенная деталь костюма значительно модернизирована в соответствии с этнографическими представлениями самого составителя “рыцарской саги” о греческой моде. Появление данной детали, однако, эксплицитно детерминировано самим развитием сюжета: поместив своего персонажа в Греции, автор как бы автоматически насыщает рассказ соответствующими культурными атрибутами этой страны. Тем самым, автор рыцарской саги претендует на известную документальность своего описания, однако документальность эта особого рода - она продиктована условностью избранной им жанровой перспективы. Внося в портрет своего персонажа (вымышленного конунга Греции) такой дополнительный штрих как “греческая шляпа”, составитель саги стремился обогатить семантику образа: головной убор как деталь описания воплощает собой экзотику и выступает как признак бытовой роскоши (каковым он, по-видимому, и был в скандинавской среде), одновременно являясь веской этнографической подробностью (своего рода, *couleur locale*), призванной создать ощущение правдоподобия у “читателя”. Сходным образом *girzkr*’ая шапка появляется и в другой *saeg*, где один из героев во время похода высаживается на неведомой ему земле: *Hann finnr einn mann firi sír; hann hafði girzkanhatt b hǫfði. Hann kvaddi Lais mer nafni. Hann tyk ювн vel, ok spurði, hverr hann vǫgri. Ek em einn gypingr, ok heiti ek Barus, ok rǫkr ek hǫgr firi* [Bragpa-Mbg., 112] “Он обнаружил перед собой человека с *girzkr*’ой шапкой на голове. Тот обратился к Лаису по имени. Он принял его хорошо и спросил, кто он такой. Я иудей и зовусь Барус, и я управляю здесь”.

Последние примеры служат для нас лишним доводом в пользу того, что эпитет *gerzkr* / *girzkr* здесь следует понимать как “греческий”, а все словосочетание в целом переводить как “греческая шапка (шляпа)”. Не исключено при этом, что рассматриваемое обозначение является переводом соответствующего терминологического словосочетания из другой культурной традиции.

Теоретически говоря, мы можем представить себе иную ситуацию, в соответствии с которой культурный термин для головного убора возник в скандинавской среде и оттуда попал в другую, нескандинавскую традицию.

Как мы попытались показать на примере Ильи Русского и Ильи Греческого, термин *gerzkr* / *girzkr* обладал способностью провоцировать трансформации смысла при переводе. Если принять точку зрения большинства комментаторов и согласиться с тем, что *gerzkr*’ая / *girzkr*’ая шапка у скандинавов – это головной убор русского происхождения, то в принципе не исключена следующая последовательность событий: некая деталь костюма была заимствована как реалья у русских и, естественным образом, стала называться в скандинавской среде “русской шапкой”. Затем скандинавское обозначение – *gerzkr* / *girzkrhatt* – тем или иным образом попадает обратно на Русь (и – напрямую или опосредованно – к немцам), но, в силу известной вариативности термина, “рикошетом” переосмысливается уже как “греческая шапка”.

Однако такое гипотетическое построение, целиком опирающееся на фактор “обратного перевода”, выглядит мало правдоподобно и является в принципе недоказуемым.

Во всяком случае, при дальнейшем изучении этого вопроса не следует упускать из виду, что некая культурно-историческая реалья, а именно головной убор определенного типа, получает одинаковое (в плане фразеологии) выражение у русских, немцев и скандинавов.

Общие замечания (вместо заключения).

Подведем некоторые итоги, несколько обобщая и схематизируя изложенное выше. Итак, мы попытались продемонстрировать, что рассматриваемый этнонимический эпитет *gerzkr* / *girzkr* восходит к двум этимологически различным прилагательным.

Неразличение этих этнонимических характеристик в письменных текстах оказывается

возможным благодаря существованию специфической древнескандинавской перспективы, подразумевавшей такое отношение к пространству, пути и этнической территории, при котором различие между греками и русскими, между “греческим” и “русским” зачастую могло оказываться неактуальным. Понятие восточного направления, восточного пути могло лежать в основе объединения под одной этногеографической рубрикой русских и византийцев в сознании скандинавов.

Это объединение вело к тому, что в письменных памятниках прилагательные *gerzkr* и *girzkr* свободно варьировались, они могли обозначать и греков и русских, а также некоторый обобщенный континуум, в которых входили и те и другие. В свою очередь, подобное неразличение и свободное варьирование слов вело, по-видимому, к еще большему слиянию, неразличению и отождествлению связанных с ними понятий. Таким образом, на примере судьбы этих прилагательных можно проследить, как скандинавское восприятие пространства, “своего” и “чужого” в этом пространстве влияло на письменный язык, язык же, в свою очередь, влиял на специфику восприятия мира.

Этнонимы и топонимы, связанные с Русью, демонстрируют, как много лингвистический анализ текста может дать для реконструкции представлений социума, в рамках которого тот или иной текст был порожден, и насколько для верного понимания лингвистического материала нужна подобная реконструкция представлений – единственной “исторической реальности”, непосредственно стоящей за текстом.

Разумеется, исторические события сами по себе для нас не менее интересны, и мы несколько не отрицаем реальности “истории фактов”. К сожалению, однако, мы не можем апеллировать к исторической действительности – в существовании которой несколько не сомневаемся – как к некоему самостоятельному источнику. Упрощая дело, можно вспомнить о том, что не всякое событие или явление, описываемое в историческом памятнике, существовало в действительности, но при этом некоторое представление об этом событии у создателя памятника существовало несомненно.

Говоря об отражении скандинаво-русских контактов в письменных памятниках, мы располагаем ограниченным кругом данных и потому многое вынуждены строить на реконструкции. При этом реконструкцию представлений мы считаем не избыточной, дополнительной надстройкой, а первым, необходимым и в некотором смысле прикладным этапом историко-филологической работы над текстом.

История интересовавших нас этнонимических характеристик разворачивается на протяжении нескольких различных эпох. Показательно, что изменение представлений происходит зачастую медленнее, чем изменение реалий, или, во всяком случае, эти изменения нередко асинхронны. С точки зрения анализа представлений длительный временной период может оказаться гораздо более однородным и цельным, чем это было бы с точки зрения анализа событийной истории эпохи.

Эккурс № 2

АСГАРД, МИДГАРД И УТГАРД В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ ТОПОНИМИИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Исследователи, которым, так или иначе, приходилось специально анализировать свидетельства скандинавских источников о Руси, неоднократно обращали внимание на то обстоятельство, что для оформления восточноевропейской топонимии скандинавами активно использовался географический термин *gargr*. Помимо собственно общескандинавского обозначения Руси *Garpa* (*Garpaŋki*), представляющего собой не что иное, как именительный падеж множественного числа от существительного мужского рода *gargr* (а-основа) “двор, хутор”. Известны также названия трех городов, в составе которых присутствует указанное слово: *Huŋtgargr* (Новгород), *Kjuŋgargr* (Киев) и *Miklagargr* (Царьград). При этом тремя приведенными здесь примерами как будто бы исчерпываются все случаи употребления термина *gargr* применительно к городам вне пределов Скандинавии. Для наименования остальных европейских городов более продуктивной оказывается модель X-borg “крепость,

город”: ср. Rymaborg (Рим), Jyrshalaborg (Иерусалим), Aldeigjuborg (Старая Ладога) и др.

Причина уникальности данных обозначений для древнескандинавской географической номенклатуры кроется в семантике самого термина *gargr*. Дело в том, что топонимы на *-gargr* были широко распространены прежде всего в пределах Скандинавии, где с этим термином соотносится вполне определенное, верифицированное многочисленными контекстами значение “ограда, отгороженный участок, усадьба, двор”. Тот факт, что до сих пор не было зафиксировано ни одного случая, когда бы термином *gargr* назывался город (помимо «восточноевропейских» примеров), получает свое объяснение, если учитывать, что в скандинавском ареале *gargr* выступает исключительно в составе наименований хуторов и усадеб.

В подтверждение сказанного можно сослаться на гренландский топоним *Garpar*, идентичный древнескандинавскому названию Руси. Гарды – это центр поселения исландцев в Гренландии (открытой в конце X в. и впоследствии заселенной ими), где лишь в 1124 г. была учреждена гренландская епархия. При этом достоверно известно, что у гренландских норманнов никогда не было “ни городов, ни горожан” [Анохин 1989, 193 прим. № 68].

Любопытен также эпизод из «Саги о Стурлунгах», где упоминается персонаж по имени Сигурд Грек, который привез меч из Миклагарда (Царьграда). Это оружие попадает в руки Стурлы, другого действующего лица саги, о котором, в свою очередь, сообщается, что ему было 18 лет, когда он въехал в Миклагард (букв. “Большой Двор”, то есть речь идет об исландском хуторе). Оба наименования – для хутора и для Константинополя^[257] – практически соседствуют в саге: Юб bju Jyn Цrnylfsson б Мцрyвцillum; en Юorvarpr, brypir hans, n Miklagarpi. Hann otti sverp юат er Brynju-bntr var kallapr; юат hafpi Sigurpr Grikkr yr Miklagarpi, en Sveinn Jynsson sveitar-byt hafpi юат n Vnрinesi, ok hjy styrt мер. <...> Юб var Sturla XVIII vetra gamall er hann reip upp n Miklagarp [Sturl., I, 228] «В то время Йон сын Арнольва жил в Мёдрувеллире, а Торвард, его брат, в Миклагарде. У Торварда был тот меч, который звался “Прокусывающий броню”. Его привез Сигурд Грек из Миклагарда, он <меч> был у Свейна сына Йона Свейтарбота, <в сражении> при Видинесе, и он сильно рубил им. <...> Было тогда Стурле 18 лет отроду, когда он въехал в Миклагард».

Итак, использование при номинации городов термина *gargr* не имеет прямых аналогий ни в скандинавской, ни во внескандинавской топонимии. Такая изолированность восточноевропейских топонимов на *-gargr* привела исследователей к выводу о существовании определенной взаимосвязи между названием Руси (*Garpar*) и обозначением крупнейших городов (*Hulmgarpr*, *Kjnugarpr*, *Miklagarpr*), расположенных на пути через эту страну. Тем самым объясняется, кстати, и попадание в эту группу названия Константинополя, поскольку все три ойконима на *-gargr* отмечают узловые пункты на «пути из варяг в греки» [Мельникова 1986, 45].

Вместе с тем, единичное использование термина *gargr* для оформления именно внескандинавской (восточноевропейской) топонимии позволяет предположить, что комплекс данных обозначений изначально представлял собой результат транскрипции местных названий. В связи с этим, в поле зрения исследователей сравнительно рано оказывается фонетическое сходство, поддерживаемое языковым родством, древнескандинавского *gargr* и древнерусского “градъ, городъ”. Так, уже В. Томсен в «Начале русского государства» высказал гипотезу о возможности подмены значения в скандинавском *gargr* на основании его отождествления с русским “городъ” (ср.: [Мельникова 1986, 46]). Возможность своеобразной контаминации древнескандинавской и древнерусской лексем допускала и Е. А. Рыздзевская в своей работе, посвященной вопросу о скандинавском наименовании Руси [Рыздзевская 1978, 143-152]. Исходя из того, что скандинавское *gargr* в данном случае приобретает несвойственное ему значение “городъ” в смысле *urbs* или *arx*, исследовательница предположила, что названия Руси и древнерусских городов возникли в результате паронимической аттракции («переделки на скандинавский лад русского *городъ*»): «*Garpar*nkі есть действительно “Страна городов”, как переводили до сих пор русские историки, но слово *gargr* в его составе не имеет присущего ему в древнескандинавском языке значения, а является своего рода народной этимологией, приспособлением близкого слова, взятого из

чужого языка, к своему» [Рыдзевская 1978, 151].

Тот же принцип контаминации Е. А. Рыдзевская усматривала и в древнескандинавском названии Новгорода – *Hulmgarpr*, где первая часть топонима объяснялась ею влиянием древнерусского “холмъ” (Славенский Холм, или Холм – одна из частей Новгорода) [Рыдзевская 1922] (ср.: [Джаксон 1984, 142-143]). Между тем, существует и иная точка зрения на топоним *Hulmgarpr*, согласно которой его первая часть представляет собой древнескандинавское *hulmr* «остров» [Kleiber 1957; Мельникова 1986, 47]. В свою очередь, в качестве прототипа для скандинавского названия Киева (*Kjnugarpr*) традиционно рассматривается вариант топонима Киевъ – Кыянь-городъ. Следует отметить, что в некоторых источниках встречается усеченная форма топонима – *Kiu*, *Kio* [Свердлов 1973, 52; Мельникова 1986, 111][258].

Иная точка зрения была изложена Е. А. Мельниковой, выделившей несколько этапов эволюции внескандинавских топонимов на –*garpr*. При этом в качестве базового топонима исследовательница рассматривала древнескандинавское название Новгорода (*Hulmgarpr*), которое, по ее мнению, обозначало в древнейшую эпоху не одно поселение, а некую территорию, где была расположена группа поселений сельского типа. Позднее это название было перенесено на город (и на этом этапе могла произойти контаминация *garpr* и *градъ*), после чего, по аналогии, были названы другие города (Киев и Царьград). Затем, из этой же модели (*X-garpr*) выделилась ее «наиболее общая, абстрактная часть», превратившаяся к тому времени в десемантизированный формант, которая и послужила основой для древнескандинавского наименования Руси (см.подробнее: [Мельникова 1977а, 199-210; Мельникова 1986, 45-49]).

В свое время концепция Мельниковой критически обсуждалась в статье Т. Н. Джаксон, посвященной той же проблематике. Сама Т. Н. Джаксон полагала, что скандинавское название Руси отражает некий «временной срез», когда *garpr* и *градъ* были тождественны по значению. Таким образом, устанавливалась относительная хронология возникновения топонимов (конец IX в.), причем исследовательница утверждала, полемизируя с Е. А. Мельниковой, что скандинавское название Руси и обозначение Новгорода были образованы почти одновременно [Джаксон 1984, 133-143].

Очевидная аномальность восточноевропейских топонимов на –*garpr* могла различно квалифицироваться исследователями. При этом по существу, все они скорее единодушны в самой постановке вопроса: почему продуктивная модель, закреплённая в скандинавском ареале за единственным видом объектов (усадыбы, хутора) была использована для обозначения трех крупнейших городов[259] и, в конечном итоге, нашла свое отражение в наименовании целого государства?

Между тем есть определенные основания полагать, что противоречие или своего рода контраст между традиционным наполнением термина *garpr* и статусом внескандинавских объектов, им обозначаемых, были актуальны для самих скандинавов и устойчиво ассоциировались в их языковом сознании прежде всего с восточноевропейским регионом. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что в одном географическом сочинении, входящем в состав «Книги Хаука», термин *garpr* употреблен по отношению к древнерусским городам именно в описательном контексте: *n ювн гнкí ег юат Ruszia heitir юат kollum ver Garparnki юар ег юессir hцfupgarpar* <выделено нами. – Ф. У.>. *Morammar. Rostofa. Surdalar. Hulmgarpar* <sic! – Ф. У.>. *Syrnes. Gapar*[260]. *Palteskja. Kjnugarpr...* [Hkb., 155] «в той стране, которая называется Руссия и которую мы зовем Гардарики, есть такие главные города: Муром, Ростов, Суздаль, Хольмгарды (Новгород), Сюрнес <?>, Гадар <?>, Полоцк, Киев...»[261]. Как мы видим, для обозначения русских городов использован композит *hцfupgarpar*, представляющий собой гапакс и заменяющий здесь традиционный термин *hцfupborgar* (собственно «главные города»). Это окказиональное образование закономерно интерпретировалось в рамках модели *X-garpr* (в ее специфическом восточноевропейском варианте), хотя, как справедливо указывала Т. Н. Джаксон, сам факт влияния данной модели едва ли согласуется с упоминавшимся уже центральным тезисом Е. А. Мельниковой о десемантизации форманта –*garpr* и его постепенном превращении в словообразовательный

элемент[262].

Важно отметить, что существует еще одна группа топонимов на –garpr, которая, как кажется, не учитывалась при обсуждении вопроса о древнескандинавском названии Руси. Речь идет о наименованиях некоторых зон мифологического пространства, воплощающих в себе идею обособленности, дискретности различных сфер обитаемого мира. Из мифопоэтической традиции известны, по меньшей мере, три таких обозначения, стоящих особняком среди скандинавских топонимов с элементом garpr: Mipgarpr “обиталище людей” (букв. “Средний Двор”), Bsgarpr “обиталище богов-асов” и, наконец, Ъtgarpr “окраина мира” (букв. “Внешний Двор”). Необходимо подчеркнуть, что в песнях «Старшей Эдды» термин garpr отчасти утрачивает свои бытовые ассоциации, присущие ему в прозаических жанрах, и входит преимущественно в состав сложных наименований, служащих поэтическими обозначениями мифологических миров[263].

Мифологические топонимы на –garpr активно привлекались исследователями в связи с анализом пространственных представлений скандинавов. При этом термин garpr обычно рассматривался как простое локативное имя, что в целом хорошо согласуется с традиционной точкой зрения на соотношение микро- и макрокосма в древнескандинавской модели мира ([Гуревич 1984, 60-61], ср.: [Стеблин-Каменский 1976, 41-42]). Так, в реконструированных на основании этих топонимов представлениях вселенная состоит из обособленных миров, каждый из которых – будь то мир богов, людей или хтонических существ – мыслится как усадьба или двор, изолированный оградой от внешнего, враждебного и топографически неупорядоченного пространства. В свою очередь, реальные поселения скандинавов отождествлялись с центрами, на периферии которых располагался остальной мир – соответствующее заключение выводится из большого обилия названий населенных пунктов: Mipgarpr “Срединный Двор”, Meralland “Срединная Земля”, Mipr̥h̥s “Срединный Дом”, Mipberg “Срединная Гора” и т. д. [Гуревич 1984, 61]. Таким образом, наблюдения над мифологическими топонимами на –garpr сводились, как правило, к констатации изоморфизма микро- и макрокосма, что позволяло сделать определенные выводы о пространственном членении мира у скандинавов.

Между тем комплекс мифологических топонимов на –garpr (Mipgarpr, Bsgarpr, Ъtgarpr) представляет несомненный интерес с точки зрения их интерпретации в контексте так называемой gelehrte Urgeschichte или ученого эвгемеризма. Древнескандинавская эвгемеристическая концепция, согласно которой языческие боги были земными правителями и основателями королевских династий (см.: [Heusler 1908; Смирницкая 1994, 111-137]), включала в себя отчетливо выраженный этногенетический аспект. Так, например, значительная ее часть основывается на преданиях о миграции псевдобогов-асов из Азии на север Европы, причем большое внимание в этом случае уделяется этимологизации разнообразных топонимов и этнонимов (ср.: [Heusler 1908, 39]). Существенно при этом, что эвгемеристическая трактовка распространялась, таким образом, не только на фигуры языческих богов, но затрагивала в той или иной степени всю географическую номенклатуру. В частности, собственно мифологическая топонимия также переосмыслилась в соответствии с эвгемеристической концепцией и приобретала тем самым вполне реальные географические координаты.

Подобного рода переосмыслению подверглись и интересующие нас топонимы на –garpr.

Древнескандинавская эвгемеристическая концепция представлена исключительно в прозаических источниках, таких как «Младшая Эдда», «Круг Земной», «Сага о Скъельдунгах», географических трактатах («Описание Земли III») и др. Уже в первых двух памятниках – «Младшей Эдде» и «Круге Земном» – автором которых по всей видимости являлся Снорри Стурлусон, обнаруживается достаточно нетривиальная интерпретация мифологической топонимии.

В «Саге об Инглингах», открывающей «Круг Земной», из трех мифологических топонимов на –garpr упоминается лишь топоним Асгард (Bsgarpr), который локализуется автором саги в Азии. При этом из описательного контекста совершенно очевидно, что под Асгардом понимается город: Fyrir austan Tanakvnsi n Asia var kallat Asaland epa Asaheimr, en hufuborgin <выделено

нами. – Ф. У.», er var n landinu kúllupu юеир Бсгарпр. En n borginni <выделено нами. – Ф. У. > var húfþingi sþ, er Урinn var kallapr [Hkr., I, гл. 2, 10-11; КЗ, 11] «Страна в Азии к востоку от Танаквисла <Дона. – Ф. У. > называется Страной Асов, или Жилищем Асов, а столица <букв. «главный город». – Ф. У. > страны назывался Асгард. Правителем там был тот, кто звался Одином».

В достаточно противоречивой топографии Снорри та часть Азии, в которой находится Асгард, может соотноситься с Восточной Европой (ср.: [Гуревич 1984, 63; Круг Земной 1981, 634 прим. №№ 4, 5, 7; Мельникова 1986, 217]). Таким образом, с определенной долей условности топоним Бсгарпр можно считать здесь одним из восточноевропейских топонимов на –гарпр (ср.: [Vikings in Russia 1989, 38; Джаксон 1993, 61 прим. № 22]).

В начале «Саги об Инглингах», где повествуется о военной экспансии Одина как могущественного правителя, в числе его владений фигурирует и Русь, причем – что особенно существенно для нас – топоним Гардарики возникает в непосредственной близости от топонима Асгард: Юб setti hann <Урinn> brþrgr snna Vй ok Vnli, yfir Бсгарпр, en hann fyr ok dнар allir mer honum ok mikit mannfylk. Fyr hann fyrst vestr n Garþarnkі ok юб supr n Saxland [Hkr., I, гл. 5, 14; КЗ, 12] «Он <Один> посадил своих братьев Ве и Вили в Асгарде, а сам отправился в путь и с ним все дии и много <другого> народа. Он отправился сначала на запад в Гардарики, а затем на юг в Страну Саксов».

Надо сказать, что поздние памятники (в особенности, фанстастические и романтические саги) отражают значительно мифологизированные представления скандинавов о Руси. Так, Русь зачастую выступает в них как «страна неизвестная» или своего рода полигон для приключений героев (такое представление о Руси отчасти сохраняется и в позднефольклорной традиции, в частности, в исландских сказах). Думается, что причины подобного восприятия Руси скорее следует искать в литературной традиции, нежели в реальной географической практике скандинавов. К XIII–XIV – периоду активной записи саг – восточноевропейская географическая номенклатура могла частично утратить свое конкретное значение, однако она продолжала использоваться в литературной традиции.

В немалой степени мифологизации Руси способствовало позднейшее переосмысление восточноевропейских топонимов при помощи скандинавских корней, столь характерное для саг определенного жанра и текстов, принадлежащих к ученой традиции. Любопытно в этой связи встречающееся иногда осмысление скандинавского наименования Суздаля как Suprdalar «Южные Долины» или Surtisdalar «Долины Сурта». Для древнескандинавской эсхатологии исключительно характерна демонизация юга (впрочем, как и востока!), где живет огненный великан Сурт, который в битве богов поразит Фрейра и сожжет затем весь мир. Поэтому, когда составитель «Саги о Хрольве-Пешеходе» помещает Киев между Новгородским княжеством и Страной Великанов (Ётунхеймом)[264], нельзя, как кажется, исключать того обстоятельства, что восточноевропейская топонимия осмыслялась для него по ассоциации с мифологическими топонимами на –гарпр (ср.: [Kuhn 1969-1978, IV, 296]). О мотивах отождествления еще одной «Страны великанов» (Risaland) с Русью (Rusialand, Ryzaland, Ruzzaland, Rucialand) в древнеисландской литературной традиции см. подробнее: [Braun 1924, 192; Simek 1986, 255-256].

Возвращаясь к «Саге об Инглингах», необходимо отметить, что трактовка Асгарда как столицы некоего государства целиком принадлежит к числу инноваций Снорри. Во всяком случае, мы не находим упоминания Асгарда в большинстве других текстов, где так или иначе представлен взгляд на мифологические объекты с позиций ученого эвгемеризма. При этом мы вправе были бы ожидать, что эвгемеристическая трактовка мифологического топонима будет детерминирована языковыми фактами – термин гарпр традиционно использовался при оформлении наименований хуторов и усадеб.

Вместе с тем, очевидно, что мифологический топоним Асгард стоит здесь в одном этимологическом ряду с обозначением Азии, почерпнутым автором из ученой традиции (Asia, Asialand = Bsaland = Bsaheimr = Бсгарпр). Снорри как бы последовательно разворачивает свое повествование от общего к частному, упомянув название региона и расположенной в нем страны, он переходит к наименованию города. При этом мифологический топоним Асгард,

локализуемый на востоке, переосмысливается по аналогии с восточноевропейскими топонимами на –gargr и, как следствие, отождествляется с городом, что если не противоречит скандинавской мифопоэтической модели мира, то в известном смысле модернизирует ее.

Для того, чтобы в достаточной мере оценить неординарность урбанистической интерпретации топонима Асгард, можно отметить, например, многократные упоминания хутора Асгард в «Саге о Стурлунгах» (см., например: [Sturl., I, 55, 57, 273]), одним из персонажей которой является, кстати, сам Снорри[265].

Сходную атрибуцию трех мифологических центров (Асгарда, Мидгарда и Утгарда) мы обнаруживаем в «Младшей Эдде», где эвгемеристическая концепция изложена более подробно, чем в «Саге об Инглингах».

В «Видении Гюльви» – собственно мифологическом разделе «Младшей Эдды» – рассказывается о том, как конунг Гюльви (упоминание о котором есть и в «Саге об Инглингах») отправляется в Асгард с тем, чтобы узнать, своими ли силами асы достигли такого могущества или с «помощью божественных сил, которым они поклоняются». Узнав о его намерениях, асы посылают на него видение. Уже здесь (но не в «Прологе» к «Младшей Эдде», где эвгемеристическая схема событий представлена в чистом виде и увязана с фактами библейской истории) мифологический Асгард напрямую ассоциируется с городом: Hann byrgjari ferр snna til Bsgarps, ok fyr mer laun <...> Enn er hann kom inn n borgina <здесь и далее в цитатах выделено нами. – Ф. У.>, юб sb hann юар hbfa hцll, svb at varla mбtti hann sjb yfir hana [SnE., 13; МЭ, 13-14] «Тогда пустился он в путь к Асгарду, и поехал тайно <...> И вот, вступив в город, он увидел чертог такой высокий, что едва мог окинуть его взором».

Следующее упоминание городов Асгарда и Мидгарда содержится в пересказе этиологического мифа. Описывая устройство земли, один из псевдоконунгов, Высокий, под маской которого скрывается Один, говорит: hon er kringlytt utan, ok юар utan um liggr hinn djьri sjbr, ok mer юeirri sjbvarstrundu, gbfu юeir lцnd til bygpar jцtna jttum; enn fyrir innan б jцrpunni gjцrpu юeir borg umhverfis heim fyrir yfripi jцtna, enn til юeirrar borgar hцfrpu юeir brbr Эмис jцtuns, ok kцllupu юб borg Mipgarр [SnE., 18; МЭ, 18] «Она <земля> снаружи округлая, а кругом нее лежит глубокий океан. По берегам океана они отвели земли великанам, а весь мир в глубине суши оградил стеною для защиты от великанов. Для этой стены они взяли веки Имира и назвали крепость Мидгард».

Затем Высокий (Один) переходит к рассказу о заселении Мидгарда людьми и об основании Асгарда: Юар nжst gerpu юeir sйr borg n mipjum heimi, er kallat erBsgarpr, юат kцllum vйr Tryja, юар byggu gupin ok jttir юeirra [SnE., 19; МЭ, 19] «Вслед за тем они построили себе град в середине мира и назвали его Асгард, а мы называем его Троя. Там стали жить боги со всем своим потомством»[266].

Последнее высказывание Снорри примечательно тем, что иностранный, заимствованный из латиноязычных источников топоним Троя выдается за общепринятое скандинавское название объекта, тогда как традиционный мифологический топоним Асгард – за усвоенное извне наименование иностранного происхождения. Здесь не исключен момент своеобразного обыгрывания, пародии при помощи инверсии на эвгемеристическое изложение событий в «Прологе» к «Младшей Эдде»[267], где город Троя – вне всякого отождествления с Асгардом – фигурирует в качестве прародины асов. На этот аспект указывает, между прочим, немотивированность и единичность его употребления в сугубо мифологической части «Младшей Эдды», «Видение Гюльви»[268]. «Пролог» же, как известно, изобилует метаязыковыми конструкциями подобного типа: «и завладел их государством Фракией. Мы зовем его государство Трудхейм», «повстречал прорицательницу по имени Сибилла – мы зовем ее Сив», «у того был сын Воден, а мы зовем его Один», «жену его звали Фригида, а мы зовем ее Фригг» и т. д. и т. п.[269].

Далее по ходу повествования в «Видении Гюльви» сообщаются некоторые подробности об устройстве Асгарда, в частности, о возведении чертога для Одина, святилища богинь и кузницы: Юб mjlti Gangleri: hvat hafpist Allfupр юб at, er gjцrr var Bsgarpr? Hbr mjlti: n upphafi setti hann stjyrnarmenn, ok beiddi юб at dSma mer sйr цrlug manna, ok rбра skipun borgarinnar;

юат var, юар sem heitir lрavцllr n mipri borginni [SnE., 22; МЭ, 21] «Тогда спросил Ганглери: “Что предпринял Всеотец, когда строился Асгард”? Высокий отвечает: “Сначала он собрал правителей мира, чтобы решить с ними судьбу людей и рассудить, как построить город. Было это в поле, что зовется Идавелль, в середине города”».

О строительстве Мидгарда рассказывается, в свою очередь, в связи с мифом о коне Слейпнире: Юат var snimma n цndverpa bygr gopanna, юб er gopin hцfru sett Mipgarр ok gert Valhцll, юб kom юар smipr nokkvor, ok баур at gera юeim borg б юrim misserum svб gupa, at тръ ok цrugg vжri fyrir Bergrisum ok Hгnмюрsum, юytt юeir komi inn um Mipgarр [SnE., 45] «В те времена боги только начали селиться, и когда они устроили Мидгард и возвели Вальгаллу, пришел к ним некий мастер и взялся построить за три полугодия стены, да такие прочные, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они напасть на Мидгард <согласно дальнейшему описанию, городские стены возводились из огромных камней и скал. – Ф. У.>».

Наконец, не вызывает никакого сомнения топографический статус и структура Утгарда, подробное описание которого встречается всего один раз в «Младшей Эдде», в связи с поездкой туда Тора. По пути великан Скрюмир говорит: Hvбrt vakir юъ, Юyrr? Mбl mun vera upp at standa ok klжrast, enn ekki eigt юйг nъ langa leipfram til borgarinnar, er kallat er Ыtgарр [SnE., 51; МЭ, 42] «Ты уже проснулся, Тор? Верно, пора вставать и одеваться. Недалеко нам осталось до города, что зовется Утгард». Юyrr fyr fram б leip ok юeir fйlagar, ok gekk fram til mips dag; юб сб юeirborg standa б vцllum nokkvorum, ok settu hnakkan б baksйr aprtr, брр юeir fengu sйt yfir upp; ganga til borgarinnar, ok var grind fyri borghlipinu, ok lokin aprtr. Юyrr gekk б grindina, ok fйkk eigi upp lokit, enn er юeir юeyttu at komast n borgina, юб smugu юeir milli spalanna, ok komu svб inn; сб юб hцll mikla, ok gengu юannig [SnE., 51; МЭ, 43] «Тор пустился снова в дорогу, а с ним и его сотоварищи, и так шли они до полудня. Тут увидели они: стоит посреди поля город. И пришлось им совсем запрокинуть головы, чтобы смерить его взглядом. Подошли они к городским воротам, а ворота были решетчатые и на запоре. Тор подошел к решетке, да замка отомкнуть не сумел. Все же они так силились проникнуть в город, что протиснулись между прутьями и вошли в него. Тут увидели они большие палаты и направились к ним».

Итак, в рамках эвгемеристической концепции Снорри мифологические объекты на –garрг отождествляются с городом в смысле urbs или агх. Мифологические наименования переосмысляются по образцу восточноевропейских топонимов, причем подобная их интерпретация представляется достаточно смелым семантическим ходом автора «Младшей Эдды» и «Круга Земного»^[270].

В самом деле, до сих пор мы говорили об аномальности восточноевропейских топонимов на –garрг, исходя из того, что модель X-gаррг применялась в пределах скандинавского полуострова исключительно к объектам одного – сельского – типа. Для обозначения же городов традиционно использовалась модель с термином borg.

Выбор продуктивной модели X-gаррг для оформления именно восточноевропейской топонимии был обусловлен, по-видимому, ориентацией скандинавов на максимально адекватную транскрипцию местного названия; скандинавское garрг в этом случае выступает лишь в качестве оптимального эквивалента русскому «градъ». Таким образом, письменная традиция фиксирует уже результат окказионального применения этой модели (вспомним аномальный композит hцfурgarрар, однажды употребленный в описательном контексте).

Определенный семантический сдвиг, который претерпевает термин garрг, участвуя в оформлении восточноевропейской топонимии, создает своего рода языковой прецедент, которым и воспользовался Снорри при построении своей эвгемеристической теории. Идея урбанизации мифологических объектов (Асгарда, Мидгарда и Утгарда) возникла, вероятно, не без влияния книжной (прежде всего, географической) традиции, откуда могла быть усвоена необходимость их модернизации, т. е. уподобления мира богов некоему государству, а их жилища – полису. Иными словами, если первоначально жилища богов ассоциировались с чем-то напоминающим скандинавскую усадьбу или хутор, то позднее они связываются скорее с иноземным городом.

Используя в качестве образца тот семантический “завор”, который обнаруживается между привычным значением термина *gargr* и статусом восточноевропейского объекта, Снорри получает подтверждение своей эвгемеристической трактовки на языковом уровне. Он не только модернизирует описываемый объект (Асгард, Мидгард, Утгард), но и «остранняет» мифологический топоним. Такое «остраннение» или «европеизация» традиционных мифологических наименований на *-gargr* как нельзя лучше отвечает его общему замыслу – изобразить Асгард, Мидгард и Утгард как земные города, расположенные где-то за пределами Скандинавии и обладающие своим местным, автохтонным, т. е. “иностранном” для всякого скандинава, названием (ср. *er kallat er Bsgarpr, iuat kullum viþ Truþa* «и назвали его Асгард, а мы называем его Троя»). Правдоподобие же этих “чуждых” для скандинавов названий достигается благодаря существованию названий Хольмгард, Кэнугард и Миклагард – слов, с одной стороны, своих и привычных, а, с другой стороны, обозначающих нечто иноземное и удаленное.

Задача Снорри заключалась не в прямом соотношении или отождествлении мифологических объектов с конкретными реальными городами, расположенными на востоке, а в создании своеобразной стилизации, в рамках которой имитировалась бы принадлежность мифологических топонимов на *-gargr* к внескандинавской топонимии вообще. Поэтому он – образно говоря – “транскрибирует” заново названия описываемых объектов, однако целью такой транскрипции является привнесение “иностранного акцента” в традиционную мифопоэтическую номенклатуру.

Таковы, на наш взгляд, лишь некоторые лингвистические установки, которыми руководствовался Снорри Стурлусон при описании мифологических объектов с позиций ученого эвгемеризма.

Экскурс № 3

К АНАЛИЗУ ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КРЕЩЕНИИ РУСИ — КОНУНГ ОЛАВ ТРЮГГВАСОН КАК «АПОСТОЛ НОРМАННОВ» В САГЕ МОНАХА ОДДА

Как известно, факт обращения Руси в христианство в том или ином виде нашел свое отражение в целом ряде древнескандинавских источников. Порой сведения, приводимые в этих источниках, достаточно фантастичны, во всяком случае в них, как правило, сильно преувеличивается роль скандинавских деятелей в христианизации Руси. Тем не менее, подобные свидетельства представляют немалую ценность – они позволяют историку реконструировать важные черты этнокультурного сознания жителей Скандинавии и их отношение к своим ближайшим соседям. Так, мы располагаем различными редакциями перевода жизнеописания конунга Олава Трюггвасона, первоначальный, латинский текст которого был создан исландским клириком, монахом Оддом Сонррасоном.

Латинский оригинал жизнеописания (ок. 1190 г.) не сохранился, мы можем судить о нем по трем уже упоминавшимся редакциям древнеисландского перевода (ок. 1200 г.) и по некоторым фрагментам «Большой саги об Олаве Трюггвасоне», созданной ок. 1300 г. Разумеется, анализ текста, дошедшего до нас лишь в переводах, вызывает немалые сложности и не может быть выполнен без определенных реконструкций. Воззрения автора, монаха Одда, могут «прочитываться» только сквозь слои позднейших напластований, порожденных переводом и пересказом. Необходимо помнить о том, что стратегия средневекового перевода вполне допускала и даже предполагала известную переработку оригинала в соответствии с воззрениями переводчика, с его представлениями об истине. С другой стороны, такая переработка редко бывала последовательной и планомерной и потому позиция автора первоначального текста, как правило, «просвечивает» сквозь позднейшие переводы.

Таким образом, нам необходимо выработать методику, позволяющую интерпретировать как минимум три типа воззрений скандинавов на крещение Руси, складывавшихся в разные эпохи в разной культурной перспективе. Представления монаха Одда, писавшего в конце XII в. на латыни и, следовательно, погруженного достаточно глубоко в латинскую письменную традицию, не могли не отличаться и от представлений тех, кто переводил его текст на древнеисландский в XIII в., и от представлений тех, кто в начале XIV в. составлял своего рода

компиляцию из жизнеописаний норвежского конунга – «Большую сагу об Олаве Трюггвасоне». Как кажется, имеющиеся в нашем распоряжении тексты предоставляют достаточно непростой, но весьма многообещающий материал для анализа трех разных срезов представлений древних скандинавов о себе и о Руси[271].

Монах Одд завершил свою «Сагу об Олаве Трюггвасоне» следующей характеристикой одноименного персонажа: *Her juytr nu sagu Olbfs konungs Tryggvasonar er at rettu ma callaz postole Norp manna* [OT. Oddr, 243, 261] «Здесь заканчивается сага об Олаве Трюггвасоне, который по праву может быть назван “апостолом норвежцев”».

Использование данного выражения по отношению к Олаву представляется по меньшей мере нетривиальным: ведь тому так и не удалось окончательно крестить Норвегию – общепризнанным просветителем страны был его родственник и, возможно, крестник Олав Харальдссон (Святой). Последнее обстоятельство нашло свое отражение, в частности, в «Прологе» к саге Одда, где Олав Трюггвасон эксплицитно сопоставляется с Иоанном Крестителем, а другой Олав – с Христом[272]; в то же время, подобное сопоставление дополнительно свидетельствует о том, что подлинная роль Олава Трюггвасона в истории обращения Норвегии была адекватно отрефлектирована автором саги.

Можно предположить, что этноним *nordmenn* следует понимать здесь в собирательном смысле, а само словосочетание переводить как “апостол норманнов” (= скандинавов вообще).

Это означало бы, что рассматриваемая характеристика относится к миссионерской деятельности Олава не только в Норвегии, но и в других населенных скандинавами странах. Однако в LII главе саги монаха Одда среди перечисленных в другой связи стран, обратившихся в христианство в период его правления и/или при его активном участии (Шетландские, Оркнейские, Фарерские острова, Исландия, Гренландия) опять-таки присутствует Норвегия, хотя есть некоторые основания считать, что какой-то один топоним из списка был добавлен позже. Так, предваряя список, автор перевода говорит о пяти (*fimm*) странах, которые крестил Олав, после чего следует перечень из шести наименований [OT. Oddr, 154-155][273].

В совокупности эти наблюдения позволяют предположить, что термин *nordmenn* («норманны») в составе формулы последовательно претерпевал различные фазы уточнений, постепенно (но не окончательно) сужаясь к своему этнонимически конкретному содержанию («норманны» ® «норвежцы»).

Расширим при помощи реконструкции поле нашего разыскания в другую сторону – в сторону утраченного латинского оригинала саги.

В саге монаха Одда рассказывается, что Олав вырос при дворе князя Владимира, где однажды во сне ему было откровение: некий голос велел Олаву ехать в Грецию – там ему “станет известно имя Господа Бога его”. Будущий конунг отправляется в Грецию, получает там оглашение (*prima signatio*) от некоего греческого епископа, которого он просит отправиться с ним и крестить язычников-русских.

Вернувшись на Русь, Олав Трюггвасон, согласно саге, убедил князя Владимира и княгиню Аллогию принять крещение; затем приехал греческий епископ Павел (*Pall byskop af Griclande*) и крестил князя и княгиню со всем народом. Сам же Олав вновь отправляется в путь и принимает окончательно крещение, на этот раз неподалеку от Ирландии, на островах Сьюллинга

Таким образом, перечень стран, обязанных своим крещением Олаву, в принципе могла бы пополнить и Русь: во всяком случае, именно Русь, согласно версии Одда, оказывается первой и едва ли не единственной внескандинавской страной, которая приняла христианство по инициативе Олава Трюггвасона. Тем не менее, наименование Руси здесь отсутствует – и при этом первоначальное утверждение исландского монаха об участии Олава в христианизации страны, как мы собираемся показать, является как бы вытекающим из заключительной

характеристики «апостол норманнов».

Перефразируя замечание А. Хольтсмарк [Holtmark 1974, 12], можно более или менее определенно сказать, что монах Одд думал и говорил по-исландски, но писал на латыни. Тем самым он уже принимал чужую точку отсчета, декларативно выходя за пределы местной традиции и как бы встраивая свое повествование в чужую, иностранную перспективу. При этом этническое самосознание автора, творящего с оглядкой на чужое восприятие, обычно оказывается в известном смысле раздвоенным: текст, так или иначе предназначенный “на экспорт”, со всею очевидностью требует от сочинителя перенесения стандартных способов описания сторонней действительности на свою собственную почву. Результатом такого эксперимента является, в частности, этнографически отстраненный принцип изложения материала, когда коренное, досконально освоенное описывается как чужеродное в расчете на понимание чужаком, гостем из большого мира (а не сопричастным автору читателем или слушателем).

При этом тенденция к отчуждению своего мира, своих реалий в описании может сказываться самым оригинальным образом.

Оно просматривается, между прочим, в эвгемеристическом изложении Снорри, который, как уже упоминалось в предыдущем экскурсе, весьма неожиданно отождествляет город богов-асов с Троей, стремясь выдать традиционный мифологический топоним (Асгард) за усвоенное извне наименование иностранного происхождения. Ср. *gerpu yеir sйг borg... er kallat er Bsgarpr; юat kцllum vйr Tryja* [SnE., 19; МЭ, 19] «...и назвали его Асгард, а мы <скандинавы. – Ф. У.> называем его Троя». Такая “европеизация” исконного наименования как нельзя лучше отвечала его общему замыслу – изобразить объекты мифологического универсума как земные города, расположенные где-то за пределами Скандинавии.

Следствием этой же тенденции к отчуждению своего мира можно считать и появление в «Саге о Тидреке Бернском» термина “варяги” в качестве собирательного обозначения для скандинавов [ЮС, I, 30, 31 прим., 40, 105, 347, 348, 360]. Напомним, что в скандинавской традиции *vжringi* – это прежде всего наемник в Византии. Составитель саги явно исходил в данном случае из того, как называют скандинавов иностранцы (по-видимому, русские и немцы), и применил этот термин в окказиональном значении.

Не имело ли место нечто аналогичное и в саге монаха Одда?

В скандинавской латиноязычной традиции термин “норманны” явным образом осознавался как чужой, внешний, принадлежащий континентальной культуре. Он был своеобразным элементом того зеркала, в котором скандинавы пытались увидеть себя чужими глазами. У монаха Теодорика (вторая половина XII в.) в «Истории о древних норвежских королях» читаем: «Хуго, доброй памяти каноник Святого Виктора в Париже, муж всесторонне образованный, так упоминает наш народ в своей хронике: Норманны (Northmanni), – говорит, – выйдя из Нижней Скифии (под ней он несомненно понимал Верхнюю, которую мы называем Швецией), приплыв на кораблях в Галлию и войдя по реке Сене, огнем и мечом все разорили. И Сигиберт, монах из Жамблу, в хронике своей так пишет: Норманны (Northmanni), – говорит, – свирепейший северный народ, приплыв в Галлию на боевых кораблях, вошли в реку Луару и дошли до Тура, опустошая все [на своем пути]. Таким образом, о наилучший из мужей, из этих [сообщений] очевидно, что и до времен Харальда <Прекрасноволосого> были в этой стране <Норвегии> мужи, сильные в воинских делах...» (перевод А. В. Подосинова цит. по: [Джаксон 2000, 47])[274].

Однако в общеевропейской латиноязычной традиции среди народов, обозначаемых термином “норманны”, зачастую фигурируют и русские. Так, например, для Лиутпранда, епископа Кремоны, с позиций “стороннего наблюдателя” усматривавшего в облике Руси X в. преимущественно скандинавские черты, именно норманны олицетворяли собой эту страну: «[Византия] имеет с севера венгров, печенегов, хазар, руссов (Russios), которых мы иначе называем еще норманнами (Nordmannos)». Русские названы “норманнами” (Nortmanni), например, в знаменитом письме Людовика II (Немецкого) византийскому императору Василию I (письмо, датированное 871 г., дошло до нас в составе хроники X в.). Наименование русских

народом норманнов (*Normannorumgentes*) присутствует и в «Венецианской хронике» Иоанна Дякона, писавшего на рубеже X–XI вв.

Подобного рода узаконенных в средневековой латинской культуре этнокультурных смещений и ассоциаций в принципе было достаточно для того, чтобы монах Одд использовал соответствующий термин в предельно расширенном смысле, ориентируясь при этом на узус латинских исторических описаний и по-своему адаптируя образ северных варваров к собственному повествовательному материалу. С чужой, внешней точки зрения, под которую, предположительно, “подстраивался” автор в латинском оригинале, конунг Олав с полным на то основанием мог бы быть охарактеризован как “апостол норманнов” (**apostolus nordmannorum*) в том числе и благодаря успеху своего миссионерского предприятия при дворе князя Владимира. Понятие “норманны” в данном случае оказывается, по существу, заимствованным из латиноязычной литературы, где оно могло не только объединять собой северных варваров вообще, но и напрямую ассоциироваться с Русью[275].

Таким образом, допустимо считать, что формула – “апостол норманнов” – в саге Одда первоначально включала и русских, будто бы крестившихся при помощи Олава, в той же мере, что и исландцев, фарерцев, жителей Оркнейских, Шетландских островов и Гренландии, также обратившихся в христианство в годы его правления.

Между тем, для переводчика с латыни на древнеисландский это выражение наполнялось более узким, специальным этногеографическим содержанием.

Будучи воспринятой, напротив, как бы изнутри, уже в этноцентрической перспективе, формула “апостол норманнов” шаг за шагом проходила различные ступени смыслового упрощения. Неизбежная при переводе замена латинского *nordmanni* на *norrmenn* приводила не только к резкому сокращению сферы применения этнонима, но вместе с тем открывала и дополнительные возможности для включения сюда норвежцев. Термин “норманны” выступал теперь в двух значениях: он обозначал скандинавов вообще и в то же время относился к вполне определенной их разновидности, а именно к выходцам из Норвегии. Как кажется, оба значения органично связывались в языковом представлении средневекового исландца. Используя термин *norrmenn*, он мог говорить одновременно о том и о другом, синхронно иметь в виду как скандинавов, так и норвежцев. Дальнейшее, однако, определялось уже принципиально отличной от авторской стратегией переводчика, который предпринял попытку “сфокусировать” этнонимически конкретное значение термина, добавив, в частности, в перечень стран, крестившихся благодаря Олаву, топоним “Норвегия”.

Что же касается русских, то в этноцентрической перспективе переводчика они оказывались отнесенными к совершенно иной, чужой, дистанцированной от скандинавов этногеографической рубрике, хотя сам рассказ о том, что они якобы были крещены при непосредственном участии Олава Трюгвасона не исчезает из текста перевода.

Предельная степень осознания такой дистанцированности между скандинавами и русскими выражена в LXXVI главе «Большой саги об Олаве Трюгвасоне», составленной в XIV в., когда варяжско-русские связи уже утратили для скандинавов особую актуальность. Здесь, наряду с заимствованным из саги монаха Одда эпизодом с крещением Руси при участии Олава Трюгвасона, приводится другой рассказ, в котором русские объединяются с поляками и венграми, крестившимися «во дни Оттона III». Присутствие подобного противоречия явно не смущает составителя «Большой саги»: по-видимому, русские являются достаточно периферийным народом в его видении мира. В перспективе составителя саги обращение Руси уже не столь значимо в качестве средства для возвеличивания своего героя.

СПИСОК УСЛОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

АИ — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841—1842. Т. 1—5.

Апр. Мст. — Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983.

ВВ — Византийский временник.

ВИД — Вспомогательные исторические дисциплины.

ВЯ — Вопросы языкознания.

ДГ — Древнейшие государства на территории СССР.

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук.

ИС — Исландские саги / Под общ. ред. О. А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. 1—2.

КЗ — *Снорри Стурлусон. Круг Земной* / Изд. подгот.: А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры РАН.

МЭ — Младшая Эдда / Изд. подгот.: О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. М., 1970.

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб./Пг./Л.; М., 1841—2001. Т. 1—41. (В случае переиздания летописи мы всегда ссылаемся на последнее издание.) РФВ — Русский филологический вестник.

Сб. ОРЯС — Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб.

СГ — Смоленские грамоты XIII — XIV веков / Подгот. к печати: Т. А. Сумникова, В. В. Лопатин; Под ред. чл.-корр. АН СССР Р. И. Аванесова. М., 1963.

СС — Скандинавский сборник.

ССв. — Сага о Сверрире / Изд. подгот.: М. И. Стеблин-Каменский, А. Я. Гуревич, Е. А. Гуревич, О. А. Смирницкая. М., 1988.

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы.

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей Российских при имп. Московском университете. М.

AA — Acta Archaeologica.

Aam. — Antiquitatis Americanae / Ed. C. C. Rafn. Kopenhagen, 1837.

Adam — Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum / Hrsg. von B. Schmeidler. Hannover; Leipzig, 1917.

Bgr. — Bgrif af Nyregs konunga sugum / Hrsg. von Finnur Jynsson. Halle, 1929 (ASB. Hft. 18).

Bgrif — Danakonunga sugur. Skjuldunga saga. Knætlinga saga. Bgrif af sugu danakonunga / Bjarni Gunnason gaf út. Reykjavnk, 1982 (HF. Bnd. 35.)

АН — Alfrþri Hslenzk. Islandsk encyklopjdisk litteratur / Udg. ved Kr. Kelund, N. Beckman. I. Cod. Mbr. AM. 194, 8vo / Udg. ved Kr. Kelund. Kshbenhavn, 1908 (STUAGNL. Bnd. 37.); II. Rnmtul / Udg.

ved N. Beckman og Kr. Kelund. København, 1914—1916 (STUAGNL. Bnd. 41.); III. Landalæsingar M. Fl. / Udg. ved Kr. Kelund. København, 1917—1918 (STUAGNL. Bnd. 45).

Alcuin — *Alcuin. The Bishops, Kings and Saints of York* / Ed. P. Godman. Oxford, 1982.

Alex. — *Alexanders saga* / Udg. ved Brandr Jynsson. København, 1925.

Alex. M. — *Sancti Barnabae Laudatio auctore Alexandrus Monachus* / Ed. P. Van Deun. Turnhout; Leuven, 1993. (Hagiographia Cypria. Corpus Christianorum. Series Graeca. T. 26).

An. IV — *Annales regii (Konungsannáll)* // IA.

An. VII — *Lugmannsannáll* // IA.

An. VIII — *Gottskálksannáll* // IA.

An. X — *Oddverija annáll* // IA.

AnF — *Arkiv für nordisk filologi*. Lund.

Aph.S — *Acta philologica Scandinavica*. København.

AR — *C. C. Rafn. Antiquités russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves*. Copenhagen, 1850—1852. Vol. 1—2.

Arn. — *Arnarþjólisbyk* // Grg.

ASC — *The Anglo-Saxon Chronicle* / Transl. D. Whitelock. London, 1961.

ASB — *Altnordische Saga-Bibliothek*.

ASBJ — *Aslak Bolts Jordebog: fortegnelse og andre heligheder tilhørende de erkibiskopstollen i Nidaros, affattet ved Erkibiskop Aslak Bolts foranstaltning mellem aarene 1432 og 1449* / Udg. af P. A. Munch. Christiania, 1852.

Aug. — *Бгъстннussaga* // HMS. Bnd. I.

Barl. — *Barlaams ok Josaphats saga* / Udg. af R. Keyser, C. R. Unger. Christiania, 1851.

Barth. — *Bartholomeus saga postola II* / Udg. af C. R. Unger // *Postula sögur*. Kristiania, 1874.

BB — *Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita pro menologio imperiali concripta* / Ed. P. Van Deun. Turnhout; Leuven, 1993. (Hagiographia Cypria. Corpus Christianorum. Series Graeca. T. 26).

Beda — *Bede's Ecclesiastical History of the English People* / Ed. and transl. B. Colgrave, R. A. B. Mynors. Oxford, 1969.

Belg. — *Belgsdalsbyk* // Grg.

BHL — *Bibliotheca Hagiographica Latina*. Bruxelles, 1898—1901. Vol. 1—2.

Bjarn. — *Bjarnar saga HitdSlakappa* / Hrsg. von R. Boer. Halle, 1893.

Bps. — *Biskupa sögur. Kaupmannahöfn*, 1858—1878. Bnd. 1—2.

Bragpa-Mög. — *Bragpa-Mögus saga, skrifup upp eptir gömlum handritum af Gunnlaugi Jóyrparsyni*.

Kaupmannahúfn, 1858.

BS — Barparsaga Snjfellssass / Udg. ved Gupbrandr Vigfússon. Kjöbenhavn, 1860. (Nordiske Oldskrifter. Bnd. 27).

Chron. Noval. — Chronicon Novaliciense / Ed. L. C. Bethmann. Hannoverae, MDCCCXLVI (1846). (MGH SS. T. 7).

Chron. S. Mich. Lun. — Chronicon S. Michaelis Luneburgensis / Ed. L. Weiland. Hannoverae, MDCCCLXXIV (1874). (MGH SS. T. 23).

Comp. Sax. — Compendium Saxonis // SmHD. Bnd. 1.

DD — Diplomatarium Danicum. 1. Række. Bnd. 1: 789—1052 / Udg. ved C. A. Christensen, H. Nielsen. Kjöbenhavn, 1975; Bnd. 2: 1053—1169 / Udg. ved L. Weibull, N. Skyum-Nielsen. Kjöbenhavn, 1963; Bnd. 3: 1170—1199 / Udg. ved C. A. Christensen, H. Nielsen, L. Weibull. Kjöbenhavn, 1976—1977; Bnd. 4: 1200—1210 / Udg. ved N. Skyum-Nielsen. Kjöbenhavn, 1958; Bnd. 5: 1211—1223 / Udg. ved N. Skyum-Nielsen. Kjöbenhavn, 1957; Bnd. 6: 1224—1237 / Udg. ved N. Skyum-Nielsen. Kjöbenhavn, 1979; Bnd. 7: 1238—1249 / Udg. ved N. Skyum-Nielsen, H. Nielsen. Kjöbenhavn, 1990.

DgF — Danmarks gamle Folkviser. Kjöbenhavn, 1853-1976. Bnd. 1—12.

DGP — Danmarks Gamle Personnavne. Bnd. 1. Fornavne / Udg. af Gunnar Knudsen og Marius Kristensen, under Medvirkning af Rikard Hornby. Halvbnd. 1. Kjöbenhavn, 1936—1940. Halvbnd. 2. Kjöbenhavn, 1941. [Паг. сплошная].

DHT — Dansk Historisk Tidsskrift.

DI — Diplomatarium Islandicum. Kjöbenhavn; Reykjavík, 1857—1939. Bnd. 1—13.

DN — Diplomatarium Norvegicum. Kristiania, 1849—1913. Bnd. 1—21.

DN/XVII B — Diplomatarium Norvegicum: Tillæg til XVII B / Udg. af Oluf Kolsrud. Christiania, 1913.

Dpl. — Droplaugarsona saga / J. Jyhanesson gaf út. Reykjavík, 1950 (HF. Bnd. 11).

DR 1914 — *L. F. A. Wimmer, L. Jacobsen*. De danske Runemindesmærker. Kjöbenhavn; Kristiania, 1914.

DR 1941-1942 — Danmarks runeindskrifter / L. Jacobsen og E. Moltke under medvirkning af A. Bæksted og K. M. Nielsen. Kjöbenhavn, 1941—1942. Bnd. 1—2.

DRH — *J. Steenstrup, K. Erslev, A. Heise, V. Møllerup, J. A. Fridericia, E. Holm, A. D. Juergensen*. Danmarks Riges Historie. Kjöbenhavn, 1897—1904. Bnd. 1—4.

(E5) — Sagan af Eigli einhenda ok Bsmundi berserkjabana // Fas. Bnd. 3.

Eb. — Eyrbyggjasaga / Hrsg. von H. Gering. Halle, 1897. (ASB. Hft. 6).

Edda — Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. Bd. 1. Text. Heidelberg, 1936.

Eg. — Egils saga Skalla-Grímssonar / Buih hefir til prentunar Sveinn Bergsveinsson. Reykjavík, 1950.

Eg. 1886-1888 — Egils saga Skallagrímssonar / Udg. ved Finnur Jynsson. København, 1886—1888. (STUAGNL. Bnd. 17).

Eg. 1894 — Egils saga Skallagrímssonar / Hrsg. von Finnur Jynsson. Halle, 1894. (ASB. Hft. 3).

ER — Eiríks saga Raupa / Einar Yl. Sveinsson, Matthías Юргарсон. Reykjavík, 1935. (HF. Bnd. 4).

Fas. — Fornaldar sögur Norðrlanda eptir gúmlum handritum / Udg. ved C. C. Rafn. København, 1829—1830. Bnd. 1—3.

Fask. — Fagrskinna. Nyregis kononga tal / Udg. ved Finnur Jynsson. København, 1902—1903. (STUAGNL. Bnd. 30).

FB — Flyres saga ok Blankiflær / Hrsg. von E. Kúlbíng. Halle, 1896. (ASB. Hft. 5).

FHT — Historisk Tidsskrift for Finland.

Flat. — Flateyjarbók / Udg. af Guðbrandr Vigfússon, C. R. Rafn. Christiania, 1860—1868. Bnd. 1—3.

Floam. — Floamannasaga / Udg. ved Finnur Jynsson. København, 1932. (STUAGNL. Bnd. 56).

Fms. — Fornmanna sögur. Kaupmannahöfn, 1825—1837. Bnd. 1—12.

FW — Florentii Wigorniensis monachi Chronicon ex Chronicis / Ed. B. Thorpe. Londini, 1848—1849. T. 1—2.

Fжреying. — Fжреyinga saga / Ólafur Halldýrsson gaf út. Reykjavík, 1978.

GC — Gesta Cnutonis regis // SmHD. Bnd. 2.

GHR. — Gúngu-Hrylfs saga // Fas. Bnd. 3.

Ghsl. — Ghsla saga Sýrssonar / Вјцрп К. Юурылфссон og Guðni Jynsson gafu út. Reykjavík, 1956. (HF. Bnd. 6: Vestfirþinga sögur).

Ghsl. 1849 — Түжр sögur af Ghsla Sýrssyni / Udg. ved Konrad Gislason. Kjöbenhavn, 1849. (Nordiske Oldskrifter. Bnd. 8).

Ghsl. 1903 — Ghsla saga Sýrssonar / Hrsg. von Finnur Jynsson. Halle, 1903. (ASB. Hft. 10).

GK — Gammeldanske Krøniker / Udg. ved M. Lorenzen. København, 1887—1913. (STUAGNL. Bnd. 18).

GNH 1864 — Gammel Norsk Homiliebog бCodex Arn. Magn. 619. Q.V.c / Udg. af G. R. Unger. Christiania, 1864.

1 Gramm. — The First Grammatical Treatise / Ed. by Hreinn Benediktsson. Reykjavík, 1972. (University of Iceland: Publications in Linguistics. Vol. 1).

3 Gramm. — Den tredje og fјјrde grammatiske afhandling i Snorres Edda tilligemed de grammatiske afhandlingers prolog og to andre tillјјg, Islandsk grammatiske literatur i middelalderen 2 / Udg. af B. M. Ylсен. København, 1884. (STUAGNL. Bnd. 12).

Greg. — S. Gregorii Magni registorum epistularum / Ed. Dag Norberg. Turnholti, 1982. Vol. 1—2.

(Corpus Christianorum. Series Latina. T. 140—140A). [Пар. сплошная].

Greg. Dial. — Sancti Gregorii Papae I cognomento Magni, Opera omnia // *J. P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series prima.* T. 77. Paris, 1849. T. 3.

Gret. — Gretissaga / Hrsg. von R. Boer. Halle, 1900. (ASB. Hft. 8).

Grg. — Grǫgǫs. Islǫndernes Lovbog n Fristatena Tid / Udg. ved Vilhjalmur Finsen. Kshbenhavn, 1852—1879—1883. Bnd. 1—3. [Repr.: Odense, 1974].

Grg. 1992 — Grǫgǫs / Gunnar Karlsson, Kristjǫn Sveinsson, Mцrpur Ernason gafu ыt. Reykjavnk, 1992.

Gul. — Gulathingsslove // NGL. Bnd. 1.

GullЮ. — Gull Юoris saga eller Юorkisfirpinga saga / Udg. ved K. Kelund. Kshbenhavn, 1898. (STUAGNL. Bnd. 26).

Herv. — Hervarar saga ok Heidreks / Ed. G. Turville-Petre, C. Tolkien. London, 1956.

HH — Henrici archidiaconi Huntendunensis historia Anglorum / Ed. T. Arnold. London, 1879. (Rolls Series. Vol. 74).

Hkb. — Hauksbyk / Udg. ved Finnur Jynsson. Kshbenhavn, 1892—1896.

Hkr. — Heimskringla / Udg. ved Finnur Jynsson. Kshbenhavn, 1893—1900/1901. Bnd. 1—4. (STUAGNL. Bnd. 23).

Hm. — Hampismǫl // Edda

HMS — Heilagra manna smgur / Udg. af C. R. Unger. Kristiania, 1877. Bnd. 1—2.

Hom. — Homiliu-byk. Islǫndska Homilier efter en handskrift fren tolfte erhundradet: Islǫndska skinnboken 15 qv. e Kungl. Bibliotheket i Stockholm / Utg. av Th. Wisйn. Lund, 1872.

HP — Joannis DBugossii seu Longini canonici Cracoviensis Historiae Polonicae / Ed. J. { Pauli, A. Przewdziecki. T. 1—5. Cracoviae, 1873—1878.

HT — Historisk Tidsskrift.

Hungrv. — Hungrvaka / Jyn Helgason. Byskupa Smgur. I. Hft. Kshbenhavn, 1938; [ср.: Bps. Bnd. 1].

HUS — Harvard Ukrainian Studies.

IA — Islandske Annaler indtil 1578 / G. Storm. Christiania, 1888.

HF — Hslenzk fornrit.

Hsl. — Ares Islǫnderbuch / Hrsg. von W. Golther. Halle, 1923. (ASB. Hft. 1).

Hsl. 1968 — Hslendingabyk / Jakob Benediktsson gaf ыt. Reykjavnk, 1968 (HF. Bnd. 1).

JEGPh — The Journal of English and Germanic Philology.

JfGO — Jahrbьcher fьr Geschichte Osteuropas. Stuttgart.

- Jyn. Bapt. — Jyns saga Baptista II / Udg. af C. R. Unger // Postula sugur. Kristiania, 1874.
- Kgb. — Konungsbyk // Grg. Bnd. 1.
- Kirjal. — Kirjalax saga / Udg. ved K. Kelund. Copenhagen, 1917.
- Kjaln. — Kjalnesinga saga. Reykjavnk, 1959 (HF. Bnd. 14).
- KLNM — Kulturhistorisk Leksikon for nordisk Middelalder. Kshbenhavn; Malmц, 1956—1978. Bnd. 1—22.
- Knatl. — Sugur Danakonunga. Sugubrot af fornkonungum. Knatlingasaga / Udg. ved C. Petersen och E. Olsen. Kshbenhavn, 1919—1925. (STUAGNL. Bnd. 46).
- Konr. — Konrбps saga Keisarsonar / Ed. Otto J. Zitzelsberger. N. Y.; Bern; Frankfurt a.M.; Paris, 1987. (American University Studies. Series 1: Germanic Languages and Literature. Vol. 63).
- Konungsan. 1981 — Annбlar / Gupni Jynsson gaf тt. Reykjavnk, 1981.
- Kr. — Kristni saga / Hrsg. von B. Kahle. Halle, 1905. (ASB. Hft. 11).
- Ld. — LaxdSlasaga / Udg. ved K. Kelund. Kshbenhavn, 1889—1891. (STUAGNL. Bnd. 19).
- Ldn. — Landnбmabyk / Jakob Benediktsson gaf тt. Reykjavnk, 1968. (HF. Bnd. 1).
- Ldn. 1925 — Landnбmabyk Hslands. Kshbenhavn, 1925.
- LDNH — Latinske Dokument til Norsk Historie fram til er 1204 / Utg. ved Eirik Vandvik. Oslo, 1959.
- Leif. — Leifar fornra kristinna frSpa нslenzkra: Codex Arna-Magnaeanus 677 4to auk annara enna elztu brota af нzlenskum gupfrSpisritum / Prenta ljet Юorvaldur Bjarnarson. Kaupmannahцfn, 1878; [cp.: HMS. Bnd. 1].
- Lex. Poet. — *Sveinbjurn Egilsson*. Lexicon poeticum antiquж linguж septentrionalis: Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog / Udg. ved Finnur Jynsson. Kshbenhavn, 1931.
- LfThK — Lexikon fыr Theologie und Kirche. Freiburg.
- Liutpr. — Liutprandi episcopi Cremonensis Antapodosis. Hannoverae, 1839 (MGH SS T. 3).
- Ljysv. — Ljysvetninga saga / Вјцrn Sigfъsson gaf тt. Reykjavnk, 1940. (HF. Bnd. 10).
- LMIR — Late Medieval Icelandic Romances / Ed. Agnete Loth. Kshbenhavn, 1962—1965. Vol. 1—5. (Editiones Arnamagnjanж. Series B. Vol. 20—24).
- LV — Liber Vitae: Register and Martyrlogy of New Minster and Hyde Abbey Winchester / Ed. W. de Gray Birch. London; Winchester, 1892.
- LV 1996 — The Liber Vitae of the New Minster and Hyde Abbey Winchester / Ed. S. Keynes. Copenhagen, 1996. (Early English Manuscripts in Facsimile. Vol. 26).
- Mбg. — Mбgus saga jarls / Bjarni Vilhjбlmsson gaf тt // Riddarsцgur. Bnd. 2. Reykjavnk, 1949.
- Mar. — Mariu saga. Legender om Jomfru Maria og hendes Jartegn / Udg. af C. Unger. Christiania, 1871.

MEA — Memorials of St Edmunds Abbey / Ed. T. Arnold. London, 1890—1896. Vol. 1—3. (Rolls Series. Vol. 96).

Mess. — Messuskøringar / Udg. af Oluf Kolsrud. Oslo, 1952; [ср.: Gamal norsk Homiliebook бАМ 619 4°c / Udg. af G. Indrebush. Oslo, 1931].

MGH SS — Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum (in folio). Hannoverae.

MHB — Monumenta Historica Britannica. From the earliest period to the end of reign of king Henry VII / Ed. H. Petrie, J. Sharpe. London, 1848. Vol. 1.

Mhl. — Middelalderlig historisk litteratur paa modersmaalet: indledning og supplement til M. Lorenzens Gammeldanske Krøniker / Udg. ved E. Jørgensen. København, 1930. (STUAGNL. Bnd. 55); [см. также: GK].

MHN — Monumenta Historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Noregs historie i middelalderen / Udg. ved G. Storm. Kristiania, 1880.

Mhrm. — Mhrmóns saga / Ed. E. Kúlbíng // Riddar Sögur. London; Strassburg, 1872.

MLR — The Modern Language Review.

MM — Maal og Minne.

Mork. — Morkinskinna / Udg. ved Finnur Jynsson. København, 1932. (STUAGNL. Bnd. 53).

MPh — Modern Philology.

Muprv. — Mupruvallabyk бАМ 132 Fol.c / Ed. Andrea van Arkel-De Leeuw van Weenen. Eiden; N. Y.; København; Kúln, 1987. Vol. 1—2.

NA — Nationalmuseets Arbejdsmark.

NC — Nicetae Choniatae Historia / Ed. H. G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell. Part 1—2. Berlin; N. Y., 1975. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series berolinensis Vol. 11).

NCE — New Catholic Encyclopedia. N. Y.

NGL — Norges gamle Love indtil 1387 / G. Storm, E. Hertzberg, R. Keyser, P. A. Munch. Christiania, 1846—1895. Bnd. 1—5.

NHT — Norsk Historisk Tidsskrift.

Nj. — Brennu-Njólis saga / Einar Ul. Sveinsson gaf út. Reykjavík, 1954. (HF. Bnd. 12).

Nj. 1875—1889 — Njōla / Udg. af det kongelige Nordiske Oldskrift Selskab. København, 1875—1889. Bnd. 1—2.

NL — Necrologium Lundense: Lunds Domkyrkas Nekrologium / Utg. av L. Weibull. Lund, 1923. (Monumenta Scaniae Historica).

NR — Norges innskrifter med de yngre runer / M. Olsen, I. S. Johnsen, A. Liestøl, J. Knirk, I. Sandnes. Oslo, 1941—1995. Bnd. 1—7.

NS — H. J. Hurtefeldt-Kaas. Norske Sigler fra Middelalderen. Kristiania, 1899—1902.

(OH) — Saga Ylafs konung ens helga // Hkr. Bnd. 2.

OH 1849 — Olafs saga hins helga epter et gammelt pergaments-haandskrift i universitetsbibliotheket i Uppsala / Udg. af R. Keyser, C. R. Unger. Christiania, 1849.

OH. Leg. — Ylafs saga hins helga / Udg. ved O. A. Johnsen. Kristiania, 1922.

OHm. — Saga Ylǫfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den Hellige. Efter pergamenthendskrift i kungliga biblioteket i Stockholm nr. 2 4^{to} med varianter fra andre hendskrifter / Udg. ved O. A. Johnsen og Jyn Helgason. Oslo, 1941. Bnd. 1—2.

ONP 1989 — Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre. Copenhagen, 1989.

ONP 1 1995 — Ordbog over det norrøne prosasprog. Nwgle / Key. København, 1995.

OTm — Ylǫfs saga Tryggvasonar en mesta / Udg. ved Ylǫfur Halldyrsson. Bnd. 1—2. København, 1958—1960. (Editiones Arnemagnajaz. Series A).

OT Oddr — Saga Ylǫfs Tryggvasonar af Odd Snorrason munk / Udg. ved Finnur Jynsson. København, 1932.

P6ll. — P6ls saga postula / Udg. ved C.R. Unger // Postula sǫgur. Kristiania, 1874.

Paul. — *Paulinus*. Vita Ambrosii / Ed. A. A. R. Bastiaensen // Vita dei santi. 1981. T. 3.

Petr. — Petrs saga postola / Udg. ved C. R. Unger // Postula sǫgur. Kristiania, 1874.

PHT — Personhistorisk Tidsskrift. Stockholm.

PP — Tveggja postola saga Petrs ok Pals / Udg. ved C. R. Unger // Postula sǫgur. Kristiania, 1874.

Ragn. — Ragnars saga lodbrykar // Fornaldar sǫgur Norpurlanda / Gupni Jynsson gaf ʒt. Bnd. 1—4. Reykjavnk, 1950.

RGG — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tʒbingen.

Rymv. — Rymverja saga 6AM 595, 4^oc / Hrsg. von R. Meissner. Berlin, 1910. (Palaestra. Bd. 88).

RR — Riddara Rnmur / Udg. ved Th. Wessʒn. København, 1881. (STUAGNL. Bnd. 4).

RS — Rnmnasafn / Udg. ved Finnur Jynsson. Bnd. 1—2. København, 1905—1922. (STUAGNL. Bnd. 25).

Saxo — Saxo Grammaticus. Saxonis Gesta Danorum / Ed. J. Olrik, H. Raeder. T. 1. København, 1931.

ScSl — Scando-Slavica.

Sf. — Staparfellsbyk // Grg.

SHT — Svensk Historisk Tidsskrift.

Sigtur. — Sigurpar saga turnara / Ed. Agnete Loth // LMIR. Vol. 24.

SigʒUcg. — Sigurpar saga ʒugla / Ed. Agnete Loth // LMIR. Vol. 21.

SigЮцг. 1992 — Sigurpar saga юцгла: The shorter redaction... from AM 596 4to / Ed. M. J. Driscoll. Reykjavík, 1992.

Sk. — Skólaholtsbyk // Grg.

Skóldataal — Edda Snorra Sturlusonar: Edda Sturlaei / Ed. Joannes Sigurdsson, Finnus Jonsson. T. 3. København, 1880—1887.

Skj. — *Finnur Jynsson*. Den norsk-islandske Skjaldedigtning. **B** (Rettet tekst). København, 1973. Bnd. 1—2.

SmHD — *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi* / Ed. M. Cl. Gertz. Copenhagen, 1917—1922. T. 1—2.

SnE — Snorra Sturlusonar / Юорлеifr Jynsson gaf ът. Kaupmannahúfn, 1875.

SR — Sveriges runinskrifter. Stockholm, 1900—1964. Bnd. 1—13.

SRD — *Scriptores rerum Danicarum medii aevi* / Ed. Jacob Langebek et al. Hauniae (København), 1772—1878. T. 1—9.

SRS — *Scriptores rerum Svecicarum medii aevi* / Ed. E. M. Fant, C. Annerstedt. Upsaliae, 1818—1876. T. 1—3.

SSNO — *Sbownik staropolskich nazw osobowych* / Pod redakcja i ze wst.pem Witolda Taszyckiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1966—1983. T. 1—6.

SSS — *Sbownik starożytności słowiańskich*. Wrocław; Warszawa; Kraków.

St. — Staparholtsbyk // Grg.

Stjyrn — Stjyrn. Gammelnorsk Bibelhistorie / Udg. af C. R. Unger. Christiania, 1862.

STUAGNL — Samfundet til utgivelse at gammel Nordiska Literatur.

Sturl. — Sturlungasaga / Ed. G. Vigfusson. Oxford, 1878. Vol. 1—2.

Sturl. 1906—1911 — Sturlunga saga efter membranen Kryksfjarparbyk udfyldt efter Reykjarfjarparbyk. København; Kristiania, 1906—1911. Bnd. 1—2.

St. starf. — Sturlaug's saga starfsama // Fas. Bnd. 3.

Sv. — Sverris saga / Utg. ved G. Inderw. Kristiania, 1920.

Svarf. — Svarfdslasaga / Jynas Kristjónsson gaf ът. Reykjavík, 1956. (HF. Bnd. 9).

Sym. Mon. — *Symeonis Monachi Opera Omnia* / Ed. T. Arnold. London, 1882. Vol. 1—2. (Rolls Series. Vol. 75).

Thietm. — Thietmari Merserburgensis Episcopi. Chronicon / Hrsg. von R. Holtzmann, W. Trillmich. Berlin, 1956. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr von Stamm Gedächtnis Ausgabe / Hrsg. von R. Buchner).

VA — *Vita Anskarii auctore Rimberto* // Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches / R. Buchner, W. Trillmich. 6. Aufl. Darmstadt, 1990.

- (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte, Freiherr vom Stein Gedächtnisausgabe. Bd. 11).
- VAHSF — Vejle Amts Historiske Samfunds Festskrift.
- Vatn. — Vatnsdala saga / Hrsg. von W. H. Vogt. Halle, 1921. (ASB. Hft. 16).
- VE — Vitae Eligii / Ed. B. Krusch // MGH SS rer. Merovingic. T. 4. Hannoverae, MDCCCII.
- VictBl. — Viktors saga ok Blóvus / Jynas Kristjónsson gaf út // Riddarsögur. Bnd. 2. Reykjavík, 1964.
- VngGl. — Vngra Glýmssaga / Jynas Kristjónsson gaf út. Reykjavík, 1956. (HF. Bdn. 9: Eyfirringa sögur).
- VJ — Kong Valdemars Jordebog / Udg. ved S. Aakjær. København, 1926—1943. Bnd. 1: Text. Bnd. 2: Kommentar.
- VL — Valla-Ljyts saga / Jynas Kristjónsson gaf út. Reykjavík, 1956. (HF. Bdn. 9: Eyfirringa sögur).
- VP — Heilagra fepra xfi: «Vitk patrum» // HMS. Bnd. 2.
- VSD — Vitk Sanctorum Danorum / Ed. M. Cl. Gertz. København, 1908—1912.
- WMm 1870 — Willelmi Malmesbiriensis monachi. De gestis pontificum Anglorum libri quinque / Ed. N. E. S. A. Hamilton. London, 1870. (Rolls Series. Vol. 52).
- WMm 1887-1889 — Willelmi Malmesbiriensis monachi. De gestis regum Anglorum libri quinque / Ed. W. Stubbs. London, 1887—1889. Vol. 1—2. (Rolls Series. Vol. 90).
- YS — Yngvars saga Vnrfurla / Udg. ved E. Olsen. København, 1912. (STUAGNL. Bnd. 39).
- ZfDA — Zeitschrift für deutsches Alterthum.
- ZfS — Zeitschrift für Slawistik.
- ZFSPH — Zeitschrift für Slawische Philologie.
- Юrls. — Biskop Юорlбkr Юyrhallssons Levned og Mirakler. Byskupa sögur. 2. Hft. / Udg. ved Jyn Helgason. København, 1978 (Editiones Arnarnagna. Series A. Vol. 13, 2).
- ЮOS — Юipriks saga af Bern / Udg. ved H. Bertelsen. København, 1905—1911. Hefte 1—2. (STUAGNL. Bnd. 34).
- Жlnoth — Gesta Swenomagni Regis et filiorum eius et Passio gloriosissimi Canuti Regis et martyris: Epistola Ailnothi ad regem Dacie Nicolaum de passione gloriosissimi Canuti Regis et martyris // VSD.
- Жv. — Hslenzk Жventyri / Hrsg. von H. Gering. Halle, 1882—1883. Bd. 1—2.
- Цrv. — Цrvar-Odds saga / Hrsg. von R. C. Boer. Leiden, 1888.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамович 1916 — Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Приготовил к печати Д. И. Абрамович. Пг., 1916. (Памятники древне-русской литературы. Вып. 2).

Аввакум 1960 — Житие протопопа Аввакума / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1960.

Августин 1991 — *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1991.

Айналов 1918 — *Айналов Д.* Судьба Киевского художественного наследия // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. Т. 12. Пг., 1918.

Андреевский 1855 — *Андреевский И. П.* О договоре Новгорода с немецкими городами и Готландом, заключённом в 1270 г. СПб., 1855.

Андроник 1993 — Игумен *Андроник (Трубачев)*. Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993.

Анохин 1989 — *Анохин Г. И.* К этнической истории гренландских норманнов // Романия и Барбария. М., 1989.

Арранц 1988 — *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в древней Руси // Символ. 1988. Июнь. Т. 19.

Архангельский 1884 — *Архангельский А. С.* Любопытный памятник русской письменности XV века // Памятники древнерусской письменности и искусства. Т. 50. СПб., 1884.

Архипов 1995 — *Архипов А.* По ту сторону Самбатона. Berkeley, 1995. (Monuments of Early Russian Literature. Berkeley Slavic Specialities. Vol. 9).

Атхарваведа 1976 — Атхарваведа / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.

Афанасий Великий 1994 — Святитель *Афанасий Великий*. Творения. М., 1994. Т. 1—4.

Афиногенов 1997 — *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784-847). М., 1997.

Афонский патерик 1897 — Афонский патерик. М., 1897. Ч. 1—2. Репр. воспроизв.: М., 1994.

Барсуков 1882 — *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882.

Бартольд 1963 — *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963.

Бережков 1879 — *Бережков М.* О торговле Руси с Ганзой до конца XV в. СПб., 1879.

Бибиков 1997 — *Бибиков М. В.* Scando-Byzantina // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества: Тез. докл. конференции. М., 1997.

Бицилли 1995 — *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.

Бурлацкий 1988 — *Бурлацкий Ф.* После Сталина: заметки о политической оттепели // Новый мир. 1988. № 10.

Василий Великий 1993 — Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. М., 1993. Т. 1—4.

Васильев 1893 — *Васильев В.* История канонизации русских святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3.

Веселовский 1906 — *Веселовский А. Н.* Русские и вильтины в Саге о Тидреке Бернском

(Веронском). СПб., 1906 [= ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 3].

Византийские легенды 1994 — Византийские легенды / Изд. подгот.: С. В. Полякова. М., 1994.

Виноградов 1947 — *Виноградов В. В.* Русский язык: Грамматическое учение о слове. М.; Л., 1947.

Виноградов 1977 — *Виноградов В. В.* Избранные труды: Лексикология и лексикография. М., 1977.

Ганина 2001 — *Ганина Н. А.* Готская языческая лексика. М., 2001.

Гейштор 1998 — *Гейштор А.* Образ Руси в средневековой Польше // Культурные связи России и Польши XI—XX вв. = *Zwi.zki kulturalne mi.dzy Polsk. a Rosj. XI—XX w.* М., 1998.

Геродот 1993 — *Геродот.* История. М., 1993.

Гиппиус, Успенский Ф. Б. 2000 — *Гиппиус А. А., Успенский Ф. Б.* К вопросу о соотношении языческого и христианского имени: Древнерусские антропонимические дублеты в типологическом освещении // Славяне и их соседи. Христианский мир между Римом и Константинополем: Христианство в странах центральной, восточной и юго-восточной Европы в эпоху раннего Средневековья: Материалы конференции. М., 2000.

Глазырина 1978 — *Глазырина Г. В.* Илья Муромец в русской былине, немецкой поэме и скандинавской саге // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978.

Глазырина 1996 — *Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. М., 1996.

Глазырина 1997 — *Глазырина Г. В.* “Конунги Руси” в сагах о древних временах // Первые скандинавские чтения (этногеографические и культурно-исторические аспекты). СПб., 1997.

Голубинский 1901 — *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Период первый, киевский или домонгольский. Т. 1 (1-я пол. тома). М., 1901.

Голубинский 1903 — *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.

Григорий Турский 1987 — *Григорий Турский.* История франков / Изд. подгот. В. Д. Савукова. М., 1987 [= *Gregor von Tours. Zehn B.ucher Geschichten / Hrsg. von R. Buchner. Berlin, 1956. Bd. 1—2*].

Грот 1889 — *Грот К. Я.* Из истории Угрии и славянства в XII в. Варшава, 1889.

Гуревич 1984 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.

Данилевский 1998 — *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.): Курс лекций. М., 1998.

Дашкевич 1990 — *Дашкевич Я. Р.* Армяне в Исландии (XI в.) // СС. Вып. 33. Таллинн, 1990.

Дашков 1996 — *Дашков С. Б.* Византийские императоры. М., 1996.

Деяния московских соборов — Деяния московских соборов 1666 и 1667 гг.: Издание [второе] братства св. Петра митрополита, вновь проверенное по подлинной рукописи. М., 1893.

- Джаксон 1984 — *Джаксон Т. Н.* О названии Руси Garpar // ScSl. 1984. Т. 30.
- Джаксон 1988 — *Джаксон Т. Н.* Древнескандинавская топонимия с корнем aust- // СС. Вып. 31. Таллин, 1988.
- Джаксон 1991 — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей (X—XIII вв.) // ДГ 1988—1989. М., 1991.
- Джаксон 1993 — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г). М., 1993.
- Джаксон 1994 — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в). М., 1994.
- Джаксон 1997 — *Джаксон Т. Н.* К вопросу о специфике древнескандинавской ориентационной системы // Первые скандинавские чтения (этногеографические и культурно-исторические аспекты). СПб., 1997.
- Джаксон, Молчанов 1990 — *Джаксон Т. Н., Молчанов А. А.* Древнескандинавское название Новгорода в топонимии “пути из варяг в греки” // ВИД. Вып. 21. Л., 1990.
- Джаксон 2000 — *Джаксон Т. Н.* Норвежский конунг Олав Трюгвасон — “апостол русских”?: Источниковедческие заметки // Славяноведение. 2000. № 4.
- Донченко 1998 — Житие святого Северина (с приложением оригинального латинского текста) / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А. И. Донченко. СПб., 1998.
- Древняя Русь 1999 — *Древняя Русь в свете зарубежных источников* / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999.
- Древнерусские города 1987 — *Древнерусские города в древне-скандинавской письменности* / Сост. Глазырина Г. В. и Джаксон Т. Н. М., 1987.
- Живов 1994 — *Живов В. М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
- Зализняк 1995 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. М., 1995.
- Иванов, Топоров 2000 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* О древних славянских этнонимах: Основные проблемы и перспективы // Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь. М., 2000.
- Иоанн Хильдесхаймский 1998 — *Иоанн Хильдесхаймский.* Легенда о трех святых царях / Пер. с нем. А. Ярина; Примеч. Д. Харитоновича. М., 1998.
- Исаченко 1963 — *Исаченко А. В.* К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопр. славянского языкознания. Вып. 7. М., 1963.
- Калинина 1976 — *Калинина Т. М.* Сведения Ибн Хаукаля о походах Руси времен Святослава // ДГ 1975. М., 1976.
- Калинина 1995 — *Калинина Т. М.* Термин «люди дома» («ахл ал-байт») у Ибн Фадлана по отношению к обществу русов // ДГ 1992—1993. М., 1995.
- Каштанов 1979 — *Каштанов С. М.* К изучению формуляра великокняжеских духовных грамот

конца XIV — начала XVI в. // ВИД. Вып. 11. 1979.

Кекавмен 1972 — Советы и рассказы Кекавмена: Сочинение византийского полководца XI века / Изд. Г. Г. Литаврина. М., 1972.

Кирпичников 1873 — *Кирпичников А.* Поэмы Ломбардского цикла: Опыт сравнительного изучения западного и русского эпоса. М., 1873.

Клейненберг 1972 — *Клейненберг И. Э.* О топониме "Gersike" в источниках XIII в. // ВИД. Вып. 4. Л., 1972.

Клейненберг 1978 — *Клейненберг И. Э.* Основные принципы выбора новых личных имён и адаптации иноязычных в России X—XIX вв. // ВИД. Вып. 9. М., 1978.

Константин Багрянородный 1989 — *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М., 1989.

Коробка 1906 — *Коробка Н. И.* К вопросу об источнике русского христианства // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 2.

Кучкин 1999 — *Кучкин В. А.* Чудо св. Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха // Россия в Средние века и Новое время: Сб. ст. к 70-летию Л. В. Милова. М., 1999.

Кучкин 2001 — *Кучкин В. А.* Последнее завещание Дмитрия Донского // Средневековая Русь. Вып. 3. М., 2001.

Лавсаик 1992 — Лавсаик Палладия епископа Еленопольского / Репр. изд. подгот. Свято-Троицким Ново-Голутвиным женским монастырем. [Б. м.: б. и.], 1992.

Лебедев 1904 — *Лебедев А. П.* История греко-восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя в 1453 г. до настоящего времени. СПб., 1904.

Лебедева 1985 — *Лебедева И. Н.* «Повесть о Варлааме и Иоасафе». Л., 1985.

Лествица Иоанна 1995 — Лествица Преподобного отца нашего Иоанна Лествичника. СПб., 1995.

Литвина, Успенский Ф. Б. 2001 — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Роль имени в организации и разрушении мифа: «Младшая Эдда» как памятник переломной эпохи // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст: Тез. международной научной конференции. Ч. 1. М., 2001.

Литвина, Успенский Ф. Б. 2001а — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор славянского и греческого имени для русского князя // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Материалы конференции. М., 2001.

Лихачев 1983 — *Лихачев Д. С.* Текстология. Л., 1983.

Ловмянский 1985 — *Ловмянский Х.* Русь и норманны. М., 1985.

Лосева 2001 — *Лосева О. В.* Праздники западного происхождения в русских и южнославянских месяцесловах XI—XIV вв. // Вестник Московского университета. Сер. 8, История. 2001. № 2 (март-апрель).

Ляпунов 1935 — *Ляпунов Б. М.* О некоторых образованиях имён нарицательного значения из первоначальных имён собственных личных в славянских языках // Академия Наук СССР XLV

академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935.

Лященко 1922 — *Лященко А. И.* Былина о Соловье Будимировиче и Сага о Гаральде // *Sertum bibliologicum* в честь А. И. Малеина. Пг., 1922.

Лященко 1925 — *Лященко А. И.* Былина о бое Ильи Муромца с сыном // Памятники древней письменности и искусства. Л., 1925. Т. СХС.

Лященко 1926 — *Лященко А. И.* Сага про Олафа Триггвасона і літописне сповідання про Ольгу // Україна. Кн. 4. Київ, 1926.

Мавродин 1978 — *Мавродин В. В.* Происхождение русского народа. Л., 1978.

Макарий 1994 — *Макарий (Булгаков)*, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви / Науч. ред. С. А. Беляева. Кн. 1. М., 1994.

Марков 1909 — *Марков А.* Как звали первых мучеников на Руси? // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 18. Харьков, 1909.

Матузова 1979 — *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX—XIII вв.: Тексты, перевод, комментарий. М., 1979.

Мейе 1951 — *Мейе А.* Общеславянский язык. М., 1951.

Мейендорф 1985 — Протоиерей *Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985.

Мелинос 1995 — *Манолис Мелинос*. Я говорил со святым Нектарием. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Мельникова 1977 — *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи. М., 1977.

Мельникова 1977а — *Мельникова Е. А.* Восточноевропейские топонимы с корнем -garр в древнескандинавской письменности // СС. Вып. 22. Таллин, 1977.

Мельникова 1986 — *Мельникова Е. А.* Древнескандинавские географические сочинения. М., 1986.

Мельникова 1989 — *Мельникова Е. А.* Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX—XIII вв.) // ДГ 1987. М., 1989.

Мельникова 1995 — *Мельникова Е. А.* Культ св. Олава в Новгороде и Константинополе // ВВ. 1995. № 56 (81).

Мельникова 1997 — *Мельникова Е. А.* Образ Византии в древнескандинавской письменности // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества: Тез. докл. конференции. М., 1997.

Мельникова 1997а — *Мельникова Е. А.* Брак Ярослава и Ингигерд в древнескандинавской традиции: беллетризация исторического факта // XIII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии: Тез. докл. Петрозаводск, 1997.

Мельникова 1997б — *Мельникова Е. А.* Источниковедческий аспект изучения скандинавских личных имён в древнерусских летописных текстах // У источника: Сб. ст. в честь чл.-корр. Российской академии наук С. М. Каштанова. М., 1997.

Мельникова 1998 — *Мельникова Е. А.* Образ мира. М., 1998.

Молчанов 1992 — *Молчанов А. А.* Древнескандинавский антропонимический элемент в династической традиции рода Рюриковичей // Образование Древнерусского государства: Спорные проблемы: Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 13-15 апреля 1992 г.: Тез. докл. М., 1992.

Молчанов 1997а — *Молчанов А. А.* Ярл Рёгнвальд Ульвссон и его потомки на Руси (о происхождении ладожско-новгородского посадничьего рода Роговичей-Гюрятиничей) // Памятники старины: Концепции. Открытия. Версии: Памяти В. Д. Белецкого. СПб.; Псков, 1997.

Молчанов 1997б — *Молчанов А. А.* Скандинавские выходцы среди феодальной элиты Северной Руси (потомки ярла Рёгнвальда Ульвссона в Ладоге и Новгороде) // XIII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии: Тез. докл. Петрозаводск, 1997.

Мурьянов 1978 — *Мурьянов М. Ф.* О Десятиной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и Средневековье. М., 1978.

Мусин 1997 — *Мусин А. Е.* Scandica Orthodoxa: Византия и Русь // XIII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии: Тез. докл. Петрозаводск, 1997.

Назарова 1995 — *Назарова Е. Л.* Русско-латгальские контакты в XII—XIII вв. в свете генеалогии князей Ерсике и Кокнесе // ДГ 1992—1993. М., 1995.

Назаренко 1984 — *Назаренко А. В.* Имя “Русь” и его производные в немецких средневековых актах (IX—XIV вв.): Бавария — Австрия // ДГ 1982. М., 1984.

Назаренко 1994 — *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX—X вв. // ДГ 1991. М., 1994.

Назаренко 2001 — *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых и политических связей IX—XII веков. М., 2001.

Орлов 1906 — *Орлов А. С.* Сказочные повести об Азове. “История” 7135 года. Варшава, 1906.

Орлов 1994 — *Орлов Г.* Заупокойное богослужение: Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения и обрядов, последующих за погребением. М., 1994.

Памятники армянской агиографии 1973 — Памятники армянской агиографии. М., 1973.

Парфений 1856 — Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святой горы Афонской инока Парфения [Петра Агеева]. Ч. 1—4. М., 1856.

Пархоменко 1913 — *Пархоменко В. А.* Начало христианства на Руси: Очерки из истории Руси IX—X вв. Полтава, 1913.

Пеньковский 1988 — *Пеньковский А. Б.* Ономастическое пространство русского былевого эпоса как модель его художественного мира // Язык русского фольклора. Межвуз. сб. Петрозаводск, 1988.

Письма паломницы 1994 — К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994.

Поппэ 1995 — *Поппэ А.* О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им

произведениях // *Russia Mediaevalis*. 1995. Т. VIII, 1.

Порфирьев 1877 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях // Сб. ОРЯС. Т. 17. СПб., 1877.

Преображенский 1910—1914 — Этимологический словарь русского языка / Составил А. Преображенский. М., 1910—1914. Т. 1—2.

Приселков, Фасмер 1916 — *Приселков М. Д., Фасмер М.* Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века (Посвящается В. Н. Бенешевичу) // ИОРЯС. 1916. Т. 21. Кн. 1.

Продолжатель Феофана 1992 — Продолжатель Феофана: Жизнеописания византийских царей / Изд. подгот.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992.

Ранние отцы церкви 1988 — Ранние отцы церкви. Брюссель, 1988.

Рапов 1988 — *Рапов О. М.* Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988.

Рожнецкий 1915 — *Рожнецкий С.* Как назывался первый русский святой-мученик? // ИОРЯС. 1915. Т. 19. Кн. 4.

Рыбина 1986 — *Рыбина Е. А.* Иноземные дворы в Новгороде XII—XVII вв. М., 1986.

Рыдзевская 1922 — *Рыдзевская Е. А.* Холм в Новгороде и древнесеверный Holmgarpr // Изв. Российской академии истории материальной культуры. Т. 2. Пг., 1922.

Рыдзевская 1934 — *Рыдзевская Е. А.* К варяжскому вопросу // Изв. АН СССР. Отд. общ. наук. Сер. 7. 1934. № 7—8.

Рыдзевская 1935 — *Рыдзевская Е. А.* Легенда о князе Владимире в Саге об Олафе Трюггвасоне // ТОДРЛ. Т. 2. М.; Л., 1935.

Рыдзевская 1940 — *Рыдзевская Е. А.* Ярослав Мудрый в древнесеверной литературе // КСИИМК. 1949. Т. 7.

Рыдзевская 1978 — *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия (IX—XIV вв.). М., 1978.

Сабинин 1994 — Жизнеописания святых грузинской церкви / Сост. М. Сабинин. М., 1994. Ч. 1—3.

Свердлов 1973 — *Свердлов М. Б.* Сведения скандинавов о географии Восточной Европы IX—XI вв. // История географических знаний и открытий на севере Европы. Л., 1973.

Селищев 1968 — *Селищев А. М.* Избранные труды. М., 1968.

Сергий 1895 — [Иеросхимомонах *Сергий (Симеон Веснин)*]. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. М., 1895. Ч. 1—3. Паг. сплошная.

Сергий 1901 — [Архиепископ *Сергий (Спаский)*]. Полный месяцеслов Востока. 2-е изд., испр. и доп. Владимир, 1901. Т. 1—3. Репр. воспроизв.: М., 1997.

Серебрянский 1915 — *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915.

Славнитский 1888 — *Славнитский М.* Канонизация св. князя Владимира и службы ему по

памятникам XIII—XVII веков // Странник. 1888. Июнь-июль.

Смирницкая 1994 — *Смирницкая О. А.* Литературное самосознание исландцев XII—XIII вв. и проблемы становления жанровых форм // Проблемы жанра в литературе Средневековья. Вып. 1. М., 1994.

Соболевский 1910 — *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910 [= Сб. ОРЯС. Т. 88].

Соболевский 1911 — *Соболевский А. И.* Лингвистические и археологические наблюдения // РФВ. 1911. № 16.

Соколов 1913 — *Соколов П.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913.

Соловьев 1962 — *Соловьев А. В.* Русичи и русовичи // Слово о полку Игореве — памятник XII в. М.; Л., 1962.

Соловьев 1959—1966 — *Соловьёв С. М.* История России с древнейших времён. М., 1959—1966. Кн. 1—15.

Соснин 1849 — *Соснин Дм.* О нетлении святых мощей в церкви христианской. М., 1849.

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

Стеблин-Каменский 1976 — *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. М., 1976.

Стеблин-Каменский 1984 — *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.

Татищев 1962—1964 — *Татищев В. Н.* История Российская / Подгот. к печати М. П. Ирошниковой, З. Н. Савельевой; Под ред. А. И. Андреева, С. Н. Валка, М. Н. Тихомирова. М.; Л., 1962—1964. Т. 1—4.

Толстой 1887 — Книга глаголемая Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори, всякаго чина святых / Дополнил биографическими сведениями М. В. Толстой // ЧОИДР. 1887. Кн. 4.

Томсен 1891 — *Томсен В.* Начало русского государства. М., 1891.

Топоров 1980 — *Топоров В. Н.* Прусский язык. Т. 3. М., 1980.

Топорова 1994 — *Топорова Т. В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

Трубачев 1974 — *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // ВЯ. 1974. № 6.

Трубачев 1991 — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991.

Тупиков 1903 — *Тупиков Н. М.* Словарь древне-русских личных собственных имен. СПб., 1903.

Уманец 1850 — *Уманец Л.* Поездка на Синай с приобщением отрывков о Египте и Святой

Земле. СПб., 1850. Ч. 1—2.

Унбегаун 1971 — *Унбегаун Б. О.* Отчества на *-ич* и их отношение к русским фамилиям // Исследования по славянскому языкознанию: Сб. в честь шестидесятилетия профессора С. Б. Бернштейна. М., 1971.

Унбегаун 1989 — *Унбегаун Б. О.* Русские фамилии. М., 1989.

Унсет 1994 — *Унсет С.* Кристин, дочь Лавранса. М., 1994. Т. 1—2.

Успенский Б. А. 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.

Успенский Б. А. 1996 — *Успенский Б. А.* Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта (представления о рае в середине XIV в.) // Русистика. Славистика. Индоевропеистика: Сб. к 60-летию А. А. Зализняка. М., 1996.

Успенский Б. А. 1996—1997 — *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1996—1997. Т. 1—3.

Успенский Б. А. 2000 — *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

Успенский Ф. Б. 1997 — *Успенский Ф. Б.* “Греческое” и “русское” в исландских сагах (к вопросу о варьировании этнонимического прилагательного) // ГРЕЦИЯ Древняя • Средняя • Новая: Тез. и материалы симпозиума “Балканские чтения — 4”. М., 1997.

Успенский Ф. Б. 1999 — *Успенский Ф. Б.* К описанию юридического аспекта древнескандинавского концепта святости // Скандинавские языки: Диахрония и синхрония. М., 1999.

Успенский Ф. Б. 2001 — *Успенский Ф. Б.* Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.

Фалилеев 1999 — *Фалилеев А. И.* Кто говорит «греки» — имеет в виду валлийцев // Индоевропейское языкознание и классическая филология —III: Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб., 1999.

Фасмер 1909 — *Фасмер М.* Шапка земли греческой // Сборник в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. СПб., 1909. (Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 34).

Фасмер 1996 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 1—4.

Флоря 1981 — Сказания о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. М., 1981.

Цулая 1996 — *Цулая Г. В.* Из истории грузинской агиографии: «Мученичество Давида и Константина» // Этнографическое обозрение. 1996. № 1.

Черных 1994 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 1—2.

Чичагов 1959 — *Чичагов В. К.* Из истории русских имен, отчеств и фамилий: Вопросы русской исторической ономастики XV—XVII вв. М., 1959.

Членов 1970 — *Членов А. М.* К вопросу об имени Святослава // Личные имена в прошлом,

настоящем и будущем: Проблемы антропониимики. М., 1970.

Членов 1979 — *Членов А. М.* Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979.

Шахматов 1903 — *Шахматов А. А.* Исследования о двинских грамотах XV в. СПб., 1903. Ч. 1—2 [= Исследования по русскому языку. Т. 2. Вып. 3].

Шахматов 1907 — *Шахматов А. А.* Как назывался первый русский христианин-мученик? // Изв. Императорской Академии Наук. Т. 9. СПб., 1907.

Шахматов 1908 — *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

Шляпкин 1884 — *Шляпкин И. А.* [Рец. на ст.]: *Архангельский А. С.* Любопытный памятник русской письменности // ЖМНП. 1884. Ч. 236. Декабрь.

Щавелева 1989 — *Щавелева Н. И.* Польки — жены русских князей: XI — середина XIII в. // ДГ 1987. М., 1989.

Щапов 1967 — *Щапов Я. Н.* О составе древнеславянской кормчей Ефремовской редакции // Источники и историография славянского средневековья. М., 1967.

Щапов 1971 — *Щапов Я. Н.* Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в. // ВВ. 1971. Т. 31.

Эпос Северной Европы 1989 — Эпос Северной Европы. М., 1989.

Юст 1899 — Записки Юлиуса Юста датского посланника при Петре Великом // ЧОИДР. 1899. Кн. 3.

Юшков 1940 — *Юшков С. В.* К вопросу о происхождении русского государства // Учен. зап. / Моск. юридич. ин-т НКЮ СССР. Вып. 2. М., 1940.

Якобсон 1966 — *Якобсон Р.* О морфологическом составе древнерусских отчеств // *R. Jakobson. Selected Writings. Vol. IV. Paris, 1966.*

Янин 2000 — *Янин В. Л.* Археология и исследования русского Средневековья // Вестник Российской академии наук. 2000. Т. 70. № 10.

Янин, Гайдуков 1998 — *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970—1996 гг. М., 1998.

Янин, Зализняк 1999 — *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1998 г. // ВЯ. 1999. № 4.

Янин, Зализняк 2000 — *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1999 г. // ВЯ. 2000. № 2.

Ярхо 1917 — *Ярхо Б. И.* Илья, Илиас, Хильтебрант // ИОРЯС. 1918. Т. 22. Кн. 2.

Abou-El-Haj 1997 — *Abou-El-Haj B.* The Medieval Cult of Saints: Formations and Transformations. Cambridge, 1997.

- Ahnlund 1945 — *Ahnlund N.* Vreta klostets äldsta donatorer // SHT. 1945. Erg. 65.
- Ahnlund 1946 — *Ahnlund N.* Drottning Helena och Vreta kloster // SHT. 1946. Erg. 66.
- Alef 1966 — *Alef G.* The adoption of the Muscovite two-headed eagle: a discordant view // *Speculum*. 1966. Vol. 41. No. 1 (January).
- Almgren 1904 — *Almgren O.* Vikingatidens grafskick i verkligheten och i den fornordiska litteraturen // *Nordiska studier tillägnade Adolf Noreen*. Uppsala, 1904.
- Angenendt 1991 — *Angenendt A.* Corpus incorruptum // *Speculum*. 1991. Vol. 42.
- Angenendt 1992 — *Angenendt A.* Der «ganze» und «unverweste» Leib — eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis // *Aus Archiven und Bibliotheken: Festschrift für R. Kottje / Hrsg. H. Mordek*. Freiburg, 1992. (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte. Bd. 3).
- Angenendt 1994 — *Angenendt A.* Zum Ehre der Ältere erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienverehrung // *Römische Quartalschrift*. 1994. Bd. 89.
- Arne 1917 — *Arne T. J.* Det store Svitjod. Stockholm, 1917.
- Arranz 1989 — *Arranz M.* A propos du baptême du prince Vladimir // 988—1988: un millénaire. La christianisation de la Russie ancienne / Textes réunis par Yves Hamant. Paris, 1989.
- Axhuds 1937 — *Axhuds K.* Slavisch-baltisches in altnordischen Beinamen. Uppsala, 1937. (Nomina Germanica. Nr. 2)
- Bach 1943 — *Bach A.* Deutsche Namenkunde. Berlin, 1943. (Grundriss der germanische Philologie. Bd. 18).
- Baker 1975 — *Baker D.* Legend and reality: the case of Waldef of Melrose // *Studies in Church History*. 1975. Vol. 41.
- Balzer 1895 — *Balzer O.* Genealogia Piastyw. Kraków, 1895.
- Battiscombe 1956 — *The Relics of St Cuthbert / Ed. C. F. Battiscombe*. Oxford, 1956.
- Baumeister 1972 — *Baumeister Th.* Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild in der Legende und Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. Münster, 1972. (Forschungen zur Volkskunde. Hft. 46).
- Böttke 1942 — *Böttke W.* Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942.
- Böttke 1973 — *Böttke W.* Der Begriff der Unheiligkeit im altnordischen Recht // *Kleine Schriften*. Weimar, 1973.
- Beckman N. 1912 — *Ur ver äldsta bok / Utg. af N. Beckman*. Stockholm, 1912.
- Beckman N. 1913 — *Beckman N.* Tre konungadötter och deras jordegendomar i Sverige // PHT 1912. 1913. Erg. 14.
- Beckman N. 1915 — *Beckman N.* Sveriges äldsta kristna konungadömdom // PHT 1914. 1915. Erg. 16.
- Beckman N. 1922 — *Beckman N.* Sverige i isländsk tradition // SHT. 1922. Erg. 42.

Beckman N. 1923 — *Beckman N.* Vдgar och stдder i medeltidens Vдstergцtland: ett topografiskt-historiskt utkast. 2 uppl. Gцteborg, 1923.

Beckman B. 1976 — *Beckman B.* Erik Segersдlls polska дктenskap: En kritisk studie // PHT 1975. 1976. Erg. 71.

Belting 1990 — *Belting H.* Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. Mъnchen, 1990.

Bergh 1987 — *Bergh B.* Textinnehellet i Knut den heliges gevobrev ur filologisk synvinkel // *Gevobrevet 1085.* Fцredrag och diskussioner vid Symposium kring Knut den heliges gevobrev 1085 och den tidiga medeltidens nordiska samhдlle / Utg. av S. Skansjц, H. Sundstrцm. Lund, 1987.

Berkov 1976 — *Berkov P. N.* Das «russische Thema» in der mittelhochdeutschen Literatur // *ZfS.* 1976. Bd. 21. №. 3.

Bernard 1966 — *Bernard R.* Notule III: Russe олух «imbъicile, lourdaud» // *Revue des йtudes slaves.* 1966. T. 45.

Blцndal 1981 — *Blцndal Sigfъs.* The Varangians of Byzantium: An aspect of Byzantine military history / Transl., revised and rewritten by Benedikt S. Benedikz. Cambridge, 1981.

Boberg 1966 — *Boberg Inger M.* Motif-Index of early Icelandic Literature. Copenhagen, 1966. (Bibliotheca Arnamagnжана. Vol. 27).

Boehler 1930 — *Boehler M.* Die altenglischen Frauennamen. Berlin, 1930. (Germanische Studien. Hft. 98).

Boer 1892 — *Boer R.* бber die Цrvar-Odd saga // *AnF.* 1892. Bnd. 8.

Bolin 1931 — *Bolin S.* Om Nordens дldsta historieforskning. Lund, 1931. (Lunds Universitets ersskrift. N. F. Avd. 1. Bnd. 27. Nr. 3).

Brattц 1956 — *Brattц O.* L'anthroponymie et la diplomatie // *Gцteborgs Universitets erskrift.* 1956. Vol. 62.

Brдuer 1973 — *Brдuer R.* Die literarischen deutsch-russischen Beziehungen im Mittelalter auf dem Gebiet der Heldenepik // *ZfS.* 1973. Bd. 18. № 3.

Braun 1910 — *Braun F.* Hvem var Yngvarr vnrфrli? Ett bidrag till Sveriges historia under XI erhundradets fцrsta hдlft // *Fornvдnnen.* 1910.

Braun 1924 — *Braun F.* Das historische Russland im nordischen Schrifttum des X.—XIV. Jahrhunderts // *Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag.* Halle, 1924.

Brown 1988 — *Brown P.* The Body and Society, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. N. Y., 1988.

Bugge 1873 — *Bugge S.* Bemъrkninger om den i Skotland fundne latinske Norges krцnikе // *Aarbцger for nordisk oldkyndighed og historie.* Kцbenhavn, 1873.

Bull 1912 — *Bull E.* Norske helgeners dyrkelse i Skotland og England // *NHT.* 5 Rъkke. 1912. Bnd. 1.

Bulloch 1952 — *Bulloch J. B.* Saint Waltheof // *Records of the Scottish Church History Society.* 1952. Vol. 11.

- Byock 1993 — *Byock J.* Skull and bones in Egil's saga // *Viator*. 1993. Vol. 24.
- Cameron 1979 — *Cameron A.* The Virgin robe: An episode in the history of early seventh-century Constantinople // *Byzantion*. 1979. Vol. 49.
- Carlsson G. 1957—1958 — *Carlsson G.* Sigríð Storreda och Sigríðlev // *PHT* 1957. 1957—1958. Erg. 55. Hft. 1—2.
- Carlsson G. 1957—1958a — *Carlsson G.* Sigríð Storreda suner // *PHT* 1957. 1957—1958. Erg. 55. Hft. 1—2.
- Carlsson S. 1973 — *Carlsson S.* Snorre Sturlason som genealog // *Slákt och Húvd.* 1973. Nr. 2.
- Chaney 1970 — *Chaney W. A.* The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. Manchester, 1970.
- Christensen, Becker 1966—1967 — *Christensen A. A., Becker C. J.* [Рец. на ст.:] Olsen 1966 // *DHT*. 12 Række. 1966—1967. Bnd. 2.
- Cleasby 1957 — *Cleasby R.* The Icelandic-English Dictionary / Enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson. Oxford, 1957.
- Colgrave 1940 — *Two Lives of St Cuthbert* / Ed. and transl. by B. Colgrave. Cambridge, 1940.
- Colgrave 1956 — *Felix's life of Saint Guthlac* / Intro., text and notes by B. Colgrave. Cambridge, 1956.
- Colucci 1990 — *Colucci M.* The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus' // *HUS* 1988/1989. Cambridge (Mass.), 1990. Vol. 12/13.
- Cormack 1994 — *Cormack M.* The Saints in Iceland. Bruxelles, 1994. (Subsidia Hagiographica. Vol. 78).
- Cross S. 1930 — *Cross S. H.* Scandinavian-polish relations in the late tenth century // *Studies in honor of H. Collitz*. Baltimore, Maryland, 1930.
- Cross J. 1961 — *Cross J. E.* St Eric of Sweden // *Saga-Book of the Viking Society*. 1961. Vol. 15. Part 4.
- Daae 1879 — *Daae L.* Norges Helgener. Christiania, 1879.
- Daae 1905 — *Daae L.* Var Sverre Kongeson? // *NHT*. Fjerde Raekke. 1905. Bnd. 3.
- Daschner 1999 — *Daschner D.* Salz // *LfThK*. Bd. 8. Rom; Wien; Freiburg, 1999.
- Dawkins 1947 — *Dawkins R. M.* The later history of the Varangian guard: some notes // *Journal of Roman Studies*. 1947. Vol. 37.
- Derolez 1954 — *Derolez R.* Runica Manuscripta. The English Tradition. Brugge, 1954.
- Dickins 1940 — *Dickins B.* The cult of S. Olave in the British Isles // *Saga-Book of the Viking Society*. 1940. Vol. 12. Part 2.
- Dictionary of English Church History 1948 — *Dictionary of English Church History*. Oxford, 1948.
- Dietrich D. 1885 — *Dietrich D.* Die geographischen Anschauungen einiger Chronisten des XI. und

XII. Jahrhunderts // Zeitschrift für wissenschaftliche Geographie. 1885. Bd. 5.

Dieterich A. 1925 — *Dieterich A.* Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion / Dritte erweiterte Auflage besorgt von E. Fehrle. Leipzig; Berlin, 1925.

Dinkler 1962 — *Dinkler E.* Totentaufe // RGG. 1962. Bd. 6.

Dunbabin 1993 — *Dunbabin J.* What's in a name? Philip, King of France // *Speculum*. 1993, July. Vol. 68. No. 3.

Dvornik 1947 — *Dvornik F.* The Kiev State and its relation with Western Europe // *Transaction of the Royal Historical Society*. Fourth Ser. XXIX. London, 1947.

Dvornik 1954 — *Dvornik F.* L'Eglise et les Eglises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'orient et l'occident // *Etudes et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*. Chevetogne, 1954.

Dyggve 1942 — *Dyggve E.* La fouille par le musée national danois du tertre royal sud à Jellinge en 1941 // *AA*. 1942. Vol. 13.

Dyggve 1948 — *Dyggve E.* The royal barrows at Jelling // *Antiquity*. 1948. Vol. 22. № 88.

Dyggve 1955 — *Dyggve E.* Jellingkongernes Mindesmærker // *VAHSF: Jelling. Det gamle Kongesjæde*. 1955.

Einarsson S. 1944 — *Einarsson Stefón*. Terms of direction in Old Icelandic // *JEGPh*. 1944. Vol. 43. No. 3. July.

Einarsson B. 1976 — *Einarsson Bjarni*. Húp húfupbein // *Minjar og menntir. Afmálsrit helgaf Kristjóni Eldjóni*. Reykjavík, 1976.

Eitrem 1915 — *Eitrem S.* Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer // *Skrifter utgitt av det norske videnskapakademi i Oslo. Hist.-filos. Klasse. Bnd. 1. Kristiania*, 1915.

Ekblom 1915 — *Ekblom R.* Rus- et vareg- dans les noms de lieux de la région de Novgorod // *Archives d'études orientales*. 1915. T. 11.

Ellehujs 1953 — *Ellehujs S.* Olav Tryggvesons fald og Venderne // *DHT*. 1953. 11. Række. Bnd. 4. Hft. 1.

Enemark 2000 — *Enemark P.* [Рец. на сб.:] Mare Balticum: Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit: Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffmann / Hrsg. von W. Paravicini unter Mitwirkung von F. Lubowitz und H. Unverhau. (Kieler Historische Studien. 1992.Bd. 36.) // *Mediaeval Scandinavia*. 2000. Vol. 13.

Falk 1912 — *Falk H.* Altnordisches Seewesen // *Wörter und Sachen*. Bd. 4. Heidelberg, 1912.

Falk 1914 — *Falk H.* Altnordische Waffenkunde. Christiania, 1914.

Falk 1919 — *Falk H.* Altwestnordische Kleiderkunde mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie // *Videnskapsselskabet's Skrifter*. 2 Hist.-Filos. Klasse 1918. 1919. Nr. 3.

Farmer 1987 — *Farmer D. H.* *The Oxford Dictionary of Saints*. 2nd ed. Oxford; N. Y., 1987.

Fell 1973 — *Fell Christine E.* A Note on Pólsbyk // *Mediaeval Scandinavia*. 1973. Vol. 6.

Festugiire 1961 — Les moines d'Orient, II: Les moines de la région de Constantinople (Callinicus, Vie d'Hypatios; Anonyme, Vie de Daniel le Stylite / Trad. par A.-J. Festugiire. Paris, 1961.

Fidjestul 1997 — *Fidjestul B.* Selected Papers. Odense, 1997.

FShn 1958 — *FShn H.* «Dep» // KLMN. 1958. Bnd. 3.

Foote 1977 — *Foote P.* Юржlahald б Islandi // Saga. 1977. Bnd. 15.

Foote 1989 — *Foote P.* [Рец. на кн.:] *Ruth Mazo Karras.* Slavery and Society in Medieval Scandinavia. Yale, 1988 // Saga-Book: (Notes and Reviews). 1989. Vol. 22. No. 7.

Forssman 1970 — *Forssman J.* Die Beziehungen altrussischer Fürstengeschlechter zu Westeuropa: Mit 22 Stammtafeln ost- und nordeuropäischer Fürsten. Bern, 1970.

Furstemann 1900 — *Furstemann E.* Altdeutsches Namenbuch. Erster Band: Personennamen. Bonn, 1900.

Foschini 1967 — *Foschini B. M.* Baptism for the Dead // NCE. 1967. Vol. 2.

Friedland 1981 — *Friedland K.* Sankt Olav als Schutzpatron nordeuropäischer Kaufleute // St. Olav, seine Zeit und sein Kult. Visby, 1981. (Acta Visbyensia. Bd. 6).

Fritze 1960 — *Fritze W. H.* Probleme der abodritischen Stammes und Reichverfassung und ihrer Entwicklung vom Stammestaat zum Herrschaftsstaat // Siedlung und Verfassung der Slawen zwischen Elbe, Saale und Oder. Giessen, 1960.

Fritzner 1954 — *Fritzner J.* Ordbog over det gamle norske Sprog. Oslo, 1954. Bnd. 1—3.

Fuglesang 1997 — *Fuglesang S. H.* A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia // Rom und Byzanz im Norden / Hrsg. von M. Müller-Wille. Bd. 1. Mainz, 1997.

Gabriel 1992 — *Gabriel I.* Ein Herrscherbügel mit Sphaera in Jelling // Mare Balticum: Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit: Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffmann / Hrsg. von W. Paravicini unter Mitwirkung von F. Lubowitz und H. Unverhau. (Kieler Historische Studien. 1992. Bd. 36).

Gad 1966 — *Gad T.* «Margareta (af Antiochia)», «Margrethe» // KLMN. Bnd. 11. Kopenhagen, 1966.

Gallün 1976 — *Gallün J.* Vem var Valdemar den stores drottning Sofia? // FHT. 1976. Erg. 61.

Gallün 1985 — *Gallün J.* Knut den hellige och Adela av Flandern. Europeiska kontakter och genealogiska konsekvenser // Studier i äldre historia tillägnade Herman Schück. Stockholm, 1985.

Gallün 1992 — *Gallün J.* Vem var Ulf jarl, Sven Estridsens far? // Scandia. 1992. Erg. 5. Hft. 1.

Gamby 1990 — *Gamby E.* Olof Skötkonung, Sven Tveskögg och Ethelred den Redville // Scandia. 1990. Bnd. 56. Hft. 1.

Geary 1978 — *Geary P.* Furta sacra. Princeton, 1978.

Gillingstam 1981 — *Gillingstam H.* Utmordiskt och nordiskt i de äldsta svenska dynastiska förbindelserna // PHT. 1981. Erg. 77.

Gislason 1870 — *Gislason Konrad.* Tilljagsbemærkninger om -rigr // Aarbøger for nordisk

oldkyndighed og historie. Kjøbenhavn, 1870.

Glob 1969 — *Glob P. V.* Kong Haralds Kumler // Skalk. 1969. Hft. 4.

Gould 1927 — *Gould Ch.* The who await the second Death // Scandinavian Studies and Notes. 1927. Vol. 9. No. 6. May.

Graf 1972 — *Graf H.-J.* «Russia» in den Fornaldar- und Lygisögur // Die Sprache. 1972. № 18.

Grape 1911 — *Grape A.* Studier över de i Fornsvenskan inlenade Personnamn: (Företgådesvis intill 1350). Uppsala, 1911. Bnd. 1.

Günther 1894 — *Günther S.* Adam von Bremen der erste deutsche Geograph // Sitzungsberichte der künigl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften: _stylee für Philosophie, Geschichte und Philologie. Prag, 1894.

Hallberg 1978 — *Hallberg P.* Direct Speech and Dialogue in Three Versions of Olófs saga helga // AnF. 1978. Bnd. 93.

Halldyrsson 1981 — *Halldyrsson Ylófur.* The conversion of Greenland in written sources // Proceedings of the Eighth Viking Congress. Erhus 24—31 August 1977. Odense, 1981.

Hansen 1917 — *Hansen N.* Vore Helgener. Kjøbenhavn, 1917.

Hanssen 1945 — *Hanssen Jens S. Th.* Observations on Theodoricus monachus and his history of the old Norwegian kings from the end of the XII sec. // Symbolae Osloenses. Fasc. 24. Osloae, 1945.

Hanssen 1949 — *Hanssen Jens S. Th.* Theodoricus monachus and European literature // Symbolae Osloenses. Fasc. 27. Osloae, 1949.

Harmer 1949—1950 — *Harmer F. E.* The English contribution to the epistolary usages of early Scandinavian kings // Saga-Book. 1949—1950. Vol. 13. Part 3.

Hartmann 1943 — *Hartmann H.* «Heil» und «heilig» im nordischen Altertum. Heidelberg, 1943.

Hertel 1979 — *Hertel J.* Problem dwuimienności u Piastów we wcześniejszym [redniowieczu (do potomstwa Bolesława Krzywoustego wB.cznie) // Onomastica. 1979. Roc. 24.

Hertel 1980 — *Hertel J.* Imiennictwo dynastii piastowskiej we wcześniejszym [redniowieczy. Warszawa; Poznań; Toruń, 1980. (Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruni. T. 79. № 2).

Heusler 1908 — *Heusler A.* Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schriftum. Berlin, 1908.

Heusler 1911 — *Heusler A.* Das Strafrecht der Isländersagas. Leipzig, 1911.

Heusler 1921 — *Heusler A.* Altisländisches Elementarbuch. Heidelberg, 1921.

Hoffmann 1975 — *Hoffmann E.* Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Neumünster, 1975.

Hoffmann 1976 — *Hoffmann E.* Königerhebung und Thronfolgeordnung in Dänemark bis zum Ausgang des Mittelalters. Berlin; N. Y., 1976. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters / Hrsg. von H. Fuhrmann. Bd. 5).

Hoffmann 1994 — *Hoffmann E.* Politische Heiligen in Skandinavien und die Entwicklung der drei nordischen Reiche und Völker // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter / Hrsg. von J.

Petersohn. (Vorträge und Forschungen. 1994. Bd. 42).

Hofmann 1981 — *Hofmann D.* Die Yngvarssaga vípfulla und Oddr munkr inn fropi // *Speculum Norr-Snum: Norse Studies in memory of Gabriel Turville-Peter.* Odense, 1981.

Hußler 1954 — *Hußler O.* Über die Grenzen semasiologischer Personennamenforschung // *Festschrift für Dietrich Kralik.* Horn; N.-L., 1954.

Holthausen 1948 — *Holthausen F.* Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwestnordischen. Göttingen, 1948.

Holtmark 1974 — *Holtmark A.* Innledning // *Olav Tryggvasons saga.* Etter AM 310 qu. Oslo, 1974. (*Corpus codicum Norvegicorum medii ævi.* Vol. 5).

Huber, Huber 1982 — *Huber J. M., Huber M. C.* Píttí chríttienne ou paganisme? Les statues-reliquaires de l'Europe carolingienne // *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze: Settimana di Studio dei Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo.* Vol. 28. Spoleto, 1982.

Ingham 1968 — *Ingham N. W.* The litany of Saint's in «Molitva sv. Troic.» // *Studies presented to professor Roman Jakobson by his students / Ed. by Ch. E. Gribble.* Cambridge (Mass.), 1968.

Jackson 1996 — *Jackson Tatjana N.* Svnyjup hinn mikla epa kalda = Sweden the great or cold // *Berkovsbyk / Ed. Lilya Popova, Yuri Kuzmenko.* Moscow, 1996.

James 1917 — *James M. R.* Two lives of St. Ehelbert, king and martyr // *English Historical Review.* 1917. Vol. 32.

Jiriczek 1922 — *Jiriczek O.* Die deutschen Heldensage. Berlin; Leipzig, 1922.

Jakobson, Szeftel 1966 — *Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav epos // *Roman Jakobson. Selected Writings.* Vol. 4. Paris, 1966.

Jyhanesson Alexander 1951—1956 — *Jyhanesson Alexander.* Isländisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1951—1956.

Jyhanesson Jyn 1956 — *Jyhanesson Jyn.* Hslendinga saga. Bnd. 1: Jyupveldisuld. Reykjavnk, 1956.

Jyhanesson Jyn 1962—1965 — *Jyhanesson Jyn.* The date of the composition of the Saga of the Greenlanders // *Saga-Book of the Viking Society.* 1962—1965. Vol. 16.

Johnsen 1969 — *Johnsen A. O.* Harald Hardredes Dwd i Skaldediktningen // *MM.* 1969.

Jynsdyttir 1959 — *Jynsdyttir Selma.* An Eleventh Century Byzantine Last Judgement in Iceland. Reykjavnk, 1959.

Jynsson Jyn 1902 — *Jynsson Jyn.* Um hslenzk mannanuþn // *Safn til sugu Hslands og hslenzkra Bykmenta.* Bnd. 3. Kaupmannahuþn, 1902.

Jynsson Finnur 1926—1928 — *Jynsson Finnur.* Ordbog til Rimur. Kshbenhavn, 1926—1928. (STUAGNL. Bnd. 51).

Jynsson Finnur 1930 — *Are hinn frype Jorgilsson.* Hslendingabyk / Udg. ved. Finnur Jynsson. Kshbenhavn, 1930.

Jurgensen 1874—1878 — *Jurgensen A. D.* Den nordiske Kirkes Grundlaeggelse og fwrste

Udvikling. København, 1874—1878.

Kahle 1890 — *Kahle B.* Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums // *Acta germanica*. 1890. Bd. 1.

Kahle 1900 — *Kahle B.* Das Christentum in der altwestnordischen Dichtung // *AnF.* 1900. Bnd. 17. Hft. 1—2.

Kahle 1909 — *Kahle B.* Die altwestnordischen Beinamen bis etwa zum Jahre 1400 // *AnF.* 1909. Bnd. 26. Hft. 2. [Продолж.: *AnF.* 1910. Bnd. 26. Hft. 3].

Kalinke 1983 — *Kalinke Marianne E.* The foreign language requirement in medieval Icelandic romance // *MLR.* 1983. Vol. 78. Part 4. October.

Karker 1977 — *Karker A.* The disintegration of the Danish tongue // *Sjöttu Ritgerpir helgapar Jakobi Benediktssyni*. Bnd. 1/2. Reykjavík, 1977.

Karlsson 1975 — *Karlsson Steffn.* Greftrun Aupar Djúrþargu // *Menning og Meinsemdir: Ritgerpasafn um mytnarsögu íslenskrar söguvar og barðtu hennar víp hungur og syttir*. Reykjavík, 1975.

Kazhdan 1990 — *Kazhdan A.* Rus'-Byzantine princely marriages in the eleventh and twelfth centuries // *HUS 1988/1989*. 1990. Vol. 12/13.

Kedar, Westergerd-Nielsen 1978—1979 — *Kedar B. Z., Westergerd-Nielsen Chr.* Icelanders in the crusader kingdom of Jerusalem // *Mediaeval Scandinavia*. 1978—1979. Vol. 11.

Keil 1931 — *Keil M.* Altisländische Namenwahl. Leipzig, 1931. (Palaestra. Bd. 176).

Keller 1985 — *Keller M.* Vorstellung von «Riuzen» in der deutschen Literatur des Mittelalters // *Russen und Russland aus deutscher Sicht: 9.—17. Jahrhunderts* / Hrsg. M. Keller unter Mitarb. von U. Dettbarn und K.-H. Korn. München, 1985. (West-östliche Spiegelungen: Russen und Russland aus deutscher Sicht und Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht von den Anfängen bis zum 20. Jahrhundert: Wuppertaler Projekt zur Erforschung der Geschichte deutsch-russischer Fremdenbilder unter Leitung von L. Kopelew. Reihe A. Bd. 1).

Kemp 1948 — *Kemp E. W.* Canonization and Authority in the Western Church. Oxford, 1948.

Keynes 1994 — *Keynes S.* Cnut's Earls // *The Reign of Cnut: King of England, Denmark and Norway* / Ed. A. Rumble. London; Leicester, 1994.

Klare 1933—1934 — *Klare H. J.* Die Toten in der altnordischen Literatur // *Aph.S.* 1933—1934. Vol. 8.

Kleiber 1957 — *Kleiber B.* Zu einigen Ortsnamen aus Garparnke // *ScSl.* 1957. T. 3.

Kleiber 1965 — *Kleiber B.* Alstadsteinen i lyset av nye utgravninger ved Kiev // *Viking*. 1965. Bnd. 29.

Kluge 1960 — *Kluge W.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1960.

Knuds-Bogen 1986 — *Knuds-Bogen: Studies over Knud den Hellige*. Odense, 1986. (Finske Studier. Bnd. 15).

Kock 1946—1949 — *Den norsk-isländska skaldediktningen* / Reviderad av E. A. Kock. Lund, 1946—1949. Bnd. 1—2.

Koczy 1932 — *Koczy L.* Zwi.zki maBjeDskie Piastyw ze Skandynawami // *Slavia occidentalis*. 1932.

T. 11.

Koczy 1934 — *Koczy L.* Polska i Skandynawja za pierwszych Piastów. Poznań, 1934. (Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace komisji historycznej. T. 8. Zes. 3).

Koep 1964 — *Koep L.* Salz // *LfThK.* 1964. Bd. 9.

Kühne 1987 — *Kühne R.* Wirklichkeit und Fiktion in den mittelalterlichen Nachrichten über Iseifr Gizurason // *Skandinavistik.* 1987. Jhdt. 17. Hft. 1.

Korpela 1998 — *Korpela J.* «I krestiaa kosti eju»: Zur Vorgeschichte des Mđrtyrerkults von Boris und Gleb // *JfGO.* 1998. Bd. 46. Hft. 2.

Kütting 1965 — *Kütting B.* Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. Köln, 1965.

Krause 1937 — *Krause W.* Runeninschriften im älteren Futhark. Halle, 1937.

Krogh 1982 — *Krogh K. J.* The royal Viking-Age monuments at Jelling in the light of recent archaeological excavations: A preliminary report // *AA* 1982. 1982. Vol. 53.

Krogh, Voss 1961 — *Krogh K. J., Voss O.* Fra hedenskab til kristendom i Hørning // *NA.* 1961.

Krutzl 1994 — *Krutzl Chr.* Pilger, Mirakler und Alltag. Helsinki, 1994. (Finska Historiska Samfundet. *Studia Historica.* Bd. 46).

Kuhn 1968 — *Kuhn H.* Edda: Kurzes Wörterbuch: Dritte umgearbeitete Aufl. des kommentierenden Glossars. Heidelberg, 1968.

Kuhn 1971 — *Kuhn H.* Das älteste Christentum Islands // *ZfDA.* 1971. Bd. 100.

Kuhn 1969—1978 — *Kuhn H.* Kleine Schriften. Berlin; N. Y., 1969—1978. Bd. 1—4.

Kuhn 1987 — *Kuhn H.* The emergence of a saint's cult as witnessed by the Jarleinabækur Jóyrilóks byskups // *Frósuplágri strönd = From a southern shore.* Vol. 3. Melbourne, 1987.

Kelund 1870 — *Kelund Kr.* Familielivet på Island i den første sagaperiode (indtil 1030) // *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie.* København, 1870.

Labuda 1967 — *Labuda G.* M[ciwyj // *SSS.* 1967. T. 3.

Labuda 1975 — *Labuda G.* Swi.tosBawa, Sygryda Storróda, Syritha // *SSS.* 1975. T. 5.

Lange 1958 — *Lange W.* Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen 1000—1200. Göttingen, 1958. (*Palaestra.* Bd. 222).

Lórusson Magnus 1960 — *Lórusson Magnus Mór.* On the so-called «Armenian Bishops» // *Studia Islandica.* 1960. Vol. 18 [= Ёm hina ermsku biskupa // *Skirnir.* 1959. 133 Br].

Lórusson Ylafur 1935 — *Lórusson Ylafur.* Jóing Jóyrylfs Mostrarskeggs // *Skirnir.* 1935.

Latviešu konversācijas vārdnīca 1932—1933 — *Latviešu konversācijas vārdnīca.* T. 8. Rīga, 1932—1933.

Laws of Early Iceland 1980 — *Laws of Early Iceland (Gróggóss) / Transl. by A. Dennis, P. Foote, R.*

Perkins. Vol. 1. Univ. of Manitoba Press, 1980.

Lawson 1993 — *Lawson M. K.* Cnut: the Danes in England in early eleventh century. London, 1993.

Lehman 1986 — *Lehman W. P.* Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986.

Lenhoff 1993 — *Lenhoff G.* The notion of «uncorrupted relics» in early Russian culture // Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Angeles, 1993. (California Slavic Studies. Vol. 16).

Lieberman 1994 — *Lieberman A.* Word Heath. Wortheide. Orpheipi: Essays on Germanic Literature and Usage (1972—1992). Roma, 1994.

Lidŷn 1999 — *Lidŷn A.* Olav den Helige i medeltida Bildkonst: Legendmotiv och attribut. Stockholm, 1999.

Lie 1952 — *Lie H.* Skaldestil Studier // MM. 1952.

Lind E. 1905—1915 — Norsk-Isldndska Dopnamn och fingerade Namn fren Medeltiden / Samlade och utgivna av E. H. Lind. Uppsala; Leipzig, 1905—1915.

Lind E. 1920—1921 — Norsk-Isldndska Personbinamn fren Medeltiden / Samlade och utgivna med Fyrklaringar av E. H. Lind. Uppsala, 1920—1921.

Lind J. 1990 — *Lind J. H.* The Martyria of Odense and a twelfth- century Russian prayer: The question of Bohemian influence on Russian religious literature // The Slavonic and East European Review. 1990. Vol. 68. No. 1 (January).

Lind J. 1992 — *Lind J. H.* De russiske xgteskaber: dynasti- og alliancepolitik i 1130'ernes danske borgerkrig // DHT. 1992. Bnd. 92. Hft. 2.

Linde 1956 — *Linde G.* Det dldsta Skyvde och Sankta Elin. Skyvde, 1956.

Lunborg 1897 — *Lunborg S.* Adam af Bremen och hans skildring af Noreuropas Ldnder och Folk. Uppsala, 1897.

Lunnroth 1963 — *Lunnroth L.* Studier i Olaf Tryggvasons saga // Samlaren. 1963. Erg. 84.

Lukman 1976 — *Lukman N.* Ragnarr Iopbryk, Sigifrid, and the Saints of Flanders // Mediaeval Scandinavia. 1976. Vol. 9.

Macler 1923 — *Macler F.* Armŷnie et Islande // Revue de l'histoire des religions. 1923. T. 87.

Macrides 1981 — *Macrides R.* Saints and sainthood in the early Palaiologan period // The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Saints / Ed. by S. Hackel. London, 1981.

Magerŷu 1948 — *Magerŷu H.* Glxlognskvida av Toraren Lovtunge. Bidrag til nordisk filologi. Bnd. 12. Oslo, 1948.

Malmer 1993 — *Malmer B.* Numismatiken, Olof Skŷtkonung och slaget vid Svolder // Scandia. 1993. Bnd. 59. Hft. 1.

Marchant 1909 — *Marchant F. P.* The first Christian martyr in Russia // Saga-Book of the Viking Club. Vol. 6. London, 1909.

- Martyrologium 1962 — Das romische Martyrologium. Regensburg, 1962.
- Matisson 1998 — *Matisson A.* Dummerjuns och hans gelikar i nusvenskan // Ortnamnssällskapet i Uppsala. Namnsalten i Unt. Uppsala. Erg. 16. Uppsala, 1998.
- Maurer 1855—1856 — *Maurer K.* Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmässige geschildert. München, 1855—1856. Bd. 1—2.
- Maurer 1867 — *Maurer K.* Ueber die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische & isländische Sprache. München, 1867.
- Mc Cready 1989 — *Mc Cready W. D.* Signs of sanctity: Miracles in the thought of Gregory the Great // Pontifical Institute of Medieval Studies. 1989.
- Mc Dougall 1986—1989 — *Mc Dougall I.* Foreigners and foreign languages in Medieval Iceland // Saga-Book. 1986—1989. Vol. 22.
- Mediaeval Scandinavia 1974 — Mediaeval Scandinavia. Vol. 7. Odense, 1974.
- Medieval Scandinavia 1993 — Medieval Scandinavia / Ed. P. Pulsiano. N. Y.; London, 1993.
- Meissner 1921 — *Meissner R.* Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Bonn; Leipzig, 1921.
- Meldgaard 1994 — *Meldgaard E. V.* De kristne personnavne kommer // Vikingetidenssted- og personnavne: NORNA-Rapporter 54. Uppsala, 1994.
- Metzenthin 1941 — *Metzenthin E.* Die Länder und Völkernamen im altisländischen Schrifttum. Pennsylvania, 1941.
- Miklosich 1927 — *Miklosich F.* Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg, 1927.
- Mikoletzky 1949 — *Mikoletzky L.* Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter // Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. 1949. Bd. 57.
- Modjer 1964 — *Modjer I.* Svenska Personnamn. Lund, 1964.
- Molland 1968 — *Molland E.* «Præmsigning» // KLN. Bnd. 13.
- Myllenhoff 1856 — *Myllenhof K.* Zur Geschichte der Nibelungensage // ZfDA. 1856. Bd. 10.
- Myllenhoff 1865 — *Myllenhof K.* Zeugnisse und Excurse zur deutschen Heldensage // ZfDA. 1865. Bd. 12.
- Munch 1852—1859 — *Munch P. A.* Det Norske Folks Historie. Christiania, 1852—1859. Bnd. 1—4.
- Munch 1874 — *Munch P. A.* Om Nordboernes Forbindelser med Rusland og tilgrænsende Lande // *P. A. Munch.* Samlede Afhandlinger. Bnd. 2. Christiania, 1874.
- Munch 1875 — *Munch P. A.* Om Erkebiskop Absalon rette Navn og hvor gammel er Kjøbenhavn // *P. A. Munch.* Samlede Afhandlinger. Bnd. 3. Christiania, 1875.
- Naumann 1912 — *Naumann H.* Altnordische Namenstudien. Berlin, 1912.
- Nolan 1967 — *Nolan K.* The immortality of the soul and the resurrection of the body according to

- Giles of Rome: A historical Study of a 13th Century Theological Problem. Roma, 1967.
- Noren 1923 — *Noren A.* Altisländische und altnorwegische Grammatik. Halle, 1923.
- Olrik 1888 — *Olrik H.* Knud Lavards liv og gaering. København, 1888.
- Olrik 1893—1894 — Danske helgeners levned i oversættelse ved H. Olrik. København, 1893—1894.
- Olrik 1894 — *Olrik A.* Bravalla kvadet // AnF. 1894. Bnd. 10. Hft. 3—4.
- Olsen 1966 — *Olsen O.* Hvirg, Hov og Kirke: historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. København, 1966.
- Otterbjørk 1964 — *Otterbjørk R.* Den svenska almanackans namnledning // Personnamnstudier (tilgængelige minnet av Ivarr Modtjer). Lund, 1964. (Antroponymica Sueciana. Bnd. 6).
- Ustberg 1925 — *Ustberg H. O.* Sankt Elin // Målanges de philology offertes a M. Johan Vissing. Gøteborg; Paris, 1925.
- Paasche 1948 — *Paasche F.* Kong Sverre. Oslo, 1948.
- Pachymer 1835 — Georgii Pachymeris de Michaelae et Andronico Paleologis libri tredecim / Recognovit Immanuel Bekkerus. Bonn, 1835. Vol. 1—2.
- Paff 1959 — *Paff W. J.* The Geographical and Ethnic Names in the Yngre Saga: A Study in Germanic Heroic Legend. Cambridge (Mass.), 1959.
- Personnamn 1947 — Personnamn / Utg. av Assar Janzén. Stockholm; Oslo; København, 1947. (Nordisk Kultur. Bnd. 7).
- Peterson 1979 — *Peterson L.* Metronymika i Sverige under medeltiden // Uppsalastudier i namnforskning: (Ortnamn och samhälle 5). Uppsala, 1979.
- Peterson 1991 — *Peterson L.* Snuskpelle, trekmens och viktigpetter // Ortnamnsdållskapet i Uppsala. Namnsalten i Unt. Uppsala. Erg. 9. Uppsala, 1991.
- Peterson 1994 — *Peterson L.* Svenskt runordregister. 2 uppl. Uppsala, 1994. (Runor 2).
- Poppe 1968 — *Poppe A.* PaDstwo i ko[cioB na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968.
- Pritsak 1981 — *Pritsak O.* The Origin of Rus'. Old Scandinavian Sources other than Sagas. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1981.
- Pritsak 1990 — *Pritsak O.* At the dawn of Christianity in Rus': East meets West // HUS 1988/1989. 1990. Vol. 12/13.
- Pritsak 1992 — *Pritsak O.* On the chronology of Ylfr Tryggvason and Volodimer the Great: The saga's relative chronology as a historical source // HUS. 1992. Vol. 16. № 1/2.
- Reallexikon — Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Straßburg, 1911—1913. Bd. 1—4.
- Reichert 1987 — *Reichert H.* Lexikon der altgermanischen Namen. Teil1: Text. Thesaurus Palaeogermanicus. Bd. 1. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Schriftenreihe der Kommission für Altgermanistik / Hrsg. H. Birkhan. Wien, 1987.

Ridyard 1988 — *Ridyard S. J.* The Royal Saints of Anglo-Saxon England. Cambridge, 1988.

Rollason 1989 — *Rollason D.* Saints and Relics in Anglo-Saxon England. London, 1989.

Rollason 1999 — *Rollason D.* Le corps incorruptible de saint Cuthbert et l'église de Durham vers l'an 1100 // Les reliques: Objets, cultes, symboles / Ed. par E. Bozyky, A.-M. Helvītius. 1999. (Hagiologia. Vol. 1).

Ro~niecki 1914 — *Ro~niecki S.* Varaegiske minder i den russiske heltedigtning. Kshbenhavn, 1914.

Sandholm 1965 — *Sandholm E.* Primsignisriten under nordisk medeltid. Abo, 1965. (Acta Academiae Aboensis Humanoria. Bnd. 29. № 3).

Sawyer 1987 — *Sawyer P.* The process of Scandinavian Christianization in the tenth and eleventh centuries // The Christianization of Scandinavia / Ed. by B. Sawyer, P. Sawyer and I. Wood. Alingses, 1987.

Scarfe 1986 — *Scarfe N.* Suffolk in the Middle Ages. Woodbridge, 1986.

Scherer 1909 — *Scherer H.* Die Klage gegen den toten Mann. Deutsch-rechtliche Beitrđge. Bd. 4. Hft. 2. Heidelberg, 1909.

Schmeidler 1918 — *Schmeidler B.* Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9. bis 11. Jahrhunderts. Leipzig, 1918.

Schnackenburg 1965 — *Schnackenburg R.* Totentaufe // LfThK. Bd. 10. Freiburg, 1965.

Scholz 1961 — *Scholz B. W.* The canonization of Edward the Confessor // Speculum. 1961. Vol. 36. № 1. January.

Schunfeld 1911 — *Schunfeld M.* Wúrterbuch der altgermanischen Personen- und Vúlkernamen. Heidelberg, 1911.

Schreiner 1927—1929 — *Schreiner J.* Olav den Hellige og Nabolandene // NHT. 1927—1929. Bnd. 28.

Schrúder 1938 — *Schrúder E.* Deutsche Namenkunde. Gúttigen, 1938.

Schýck 1914 — *Schýck H.* Den dldsta kristna konungaldngden i Sverige: Uppsala Universitets erskrift 1914. Program 1. Uppsala, 1914.

Schultz 1889 — *Schultz A.* Das hufische Leben zur Zeit der Minnesinger. Leipzig, 1889. Bd. 1—2.

Scott 1981 — *Scott J.* The Early History of Glastonbury: An Edition, Translation and Study of William of Malmesbury's De Antiquitate Glastonie Ecclesie. Woodbridge, 1981.

von See 1964 — *von See K.* Altnordische Rechtwúrter: Philologische Studien zur Rechtauffassung und Rechtgesinnung der Germanen. Tűbingen, 1964.

von See 1988 — *von See K.* Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter. Heidelberg, 1988.

Shepard 1984—1985 — *Shepard J.* Yngvarr's expedition to the East and a Russian inscribed stone cross // Saga-Book. 1984—1985. Vol. 21. Parts 3—4.

Sigfűsson 1986 — *Sigfűsson Bjurn.* The national dimension of Icelandic // Sagnaskemmtun: Studies

in honour of Hermann Pólsson. Wien; Kúln; Graz, 1986.

Simek 1986 — *Simek R.* Elusive Elysia or which way to Glæsisvellir? On the geography of the North Icelandic legendary fiction // *Sagnaskemmtun: Studies in honour of Hermann Pólsson*. Wien; Kúln; Graz, 1986.

Simek 1990 — *Simek R.* Altnordische Kosmographie. Berlin; N. Y., 1990. (Ergänzungsbande zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Hrsg. von H. Beck, H. Steuer, D. Timpe. Bd. 4).

Sjögberg 1985 — *Sjögberg A.* Orthodoxe Mission in Sweden im 11. Jahrhundert? // *Society and Trade in the Baltic during the Viking Age*. Visby, 1985. (Acta Visbyensia. Vol. 7).

Skard 1930 — *Skard E.* Melet i Historia Norwegiae // *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*. II. Hist.-Filos. Klasse. 1930. № 5.

Skautrup 1957 — *Skautrup P.* “Dünsk tunga” // *KLNM*. 1957. Bnd. 2.

Steenstrup 1892—1894 — *Steenstrup J.* Dobbelte Navne. Erik Lam-David // *DHT*. 6. Række. 1892—1894. Bnd. 4.

Steenstrup 1900 — *Steenstrup J.* Venderne og de Danske før Valdemar den stores Tid. Kjøbenhavn, 1900. (Inbydelsesskrift til Kjøbenhavns Universitets aarsfest til erindring om kirkens Reformation).

Steenstrup 1918 — *Steenstrup J.* Mænds og Kvinders Navne i Danmark gennem Tiderne. Kjøbenhavn, 1918.

Steffensen 1975 — *Steffensen Jyn.* Menning og Meinsemdir: Ritgerpasafn um mytunarsögu nslenskar söjpar og baróttu hennar vip hungur og syttir. Reykjavík, 1975.

Stender-Petersen 1927 — *Stender-Petersen A. D.* Slawisch-germanische Lehnwortkunde // *Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar*. 4. följden. 1927. Bnd. 31. № 4.

Stender-Petersen 1953 — *Stender-Petersen A. D.* Varangica. Aarhus, 1953.

Storm 1873 — *Storm G.* Yderlige bemærkninger on den skotske «Historia Norvegiæ» // *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. Kjøbenhavn, 1873.

Storm 1884 — *Storm G.* Harald Haardraade og Vaeringerne i de graeske kejsers tjeneste // *NHT*. 2 Række. 1884. Bnd. 4.

Storm 1893 — *Storm G.* Vore Forfædres Tro paa Sjølevandring og deres Opkaldelsessystem // *AnF*. 1893. Bnd. 9.

Strömback 1928 — *Strömback D.* Att helga landet // *Festskrift till A. Högström*. Uppsala; Stockholm, 1928.

Studer 1931 — *Studer E.* Russisches in der Thidrekssaga // *Sprache und Dichtung. Forschungen zur Sprache und Literaturwissenschaft* / Hrsg. H. Mayng und S. Singer. Hft. 46. Bern, 1931.

Sturtevant 1928 — *Sturtevant A. M.* Certain old Norse suffixes // *MPh*. 1928. Vol. 26. No. 2. November.

Svahnström 1960 — *Svahnström G.* Gutagerd och Peterhof. Tve Handelsgerdar i det medeltida Novgorod // *Gotländskt arkiv*. 1960. Bnd. 32.

Sørensen 1980 — *Sørensen J. K.* Danmarks «børde» slægtnavne // *Festskrift til Carl-Eric Thors*.

Helsinki, 1980.

Swensen 1983 — *Swensen J. K.* Patronymics in Denmark and England: The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered at University College London 20 May 1982. London, 1983.

Swensen 1984 — *Swensen J. K.* Patronymer i Danmark: Runetid och Medelalder. Bnd. 1. København, 1984.

Swensen 1989 — *Swensen J. K.* Janus og Japetus. Lærde renaissance fornavne // *Studia Onomastica: Festskrift til Thorsten Andersson.* Lund, 1989.

Taranger 1890 — *Taranger A.* Den angelsaksiske kirkes indflydelse paa den norske. Kristiania, 1890.

Thacker 1989 — *Thacker A.* Lindisfarne and the origins of the cult of St. Cuthbert // *St. Cuthbert, his cult and his community to AD 1200 / Ed. by G. Bonner, D. Rollason, C. Stancliffe.* 1989.

Thoma 1985 — *Thoma G.* Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa. München, 1985. (Münchener Historische Studien. Abteilung mittelalterliche Geschichte. Bd. 3).

Thomsen 1919—1931 — *Thomsen Vilh.* Samlede Afhandlinger. København; Kristiania, 1919—1931. Bnd. 1—4.

Thurnqvist 1948 — *Thurnqvist Cl.* Studien über die Nordischen Lehnwörter im Russischen. Uppsala; Stockholm, 1948.

Thorvildsen 1957 — *Thorvildsen K.* Ladby-Skibet: (Nordiske Fortidsminde). Copenhagen, 1957.

Three Byzantine Saints 1948 — *Three Byzantine Saints / Contemporary biographies transl. from the Greek by E. Dawes and Norman H. Baynes.* Oxford, 1948.

Toll 1921 — *Toll H.* Sigridis Storreda rediviva // SHT. 1921. Erg. 41.

Toll 1923 — *Toll H.* Erik Segersdalls giften // SHT. 1923. Erg. 43.

Toll 1926 — *Toll H.* Kring Sigrid Storreda: historisk undersøkning. Stockholm, 1926.

Trier 1924 — *Trier J.* Der Heilige Jodocus: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namengebung. Breslau, 1924. (Germanistische Abhandlungen. Hft. 56).

Unbegaun 1935 — *Unbegaun B.* La langue russe au XVI^e siècle. Paris, 1935.

Undset 1888 — *Undset I.* Indskriften fra middelalderen i Trondhjems dom kirke // *Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger.* Bnd. 4. Christiania, 1888.

Uspenskij F. 2000 — *Uspenskij F.* Towards further interpretation of the primordial cow Auphumla // *Scripta Islandica.* 2000. Erg. 51.

Vandvik 1962 — *Vandvik E.* Magnus Erlingssons Privilegiebrev og Kongevigse // *Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. Ny Serie.* 1962. № 1.

Vasmer 1931 — *Vasmer M.* Wikingerspuren in Russland // *Sitzungsberichte der Preussische Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-historische Klasse.* 1931. Bd. 24. № 1—3.

Vasmer 1962—1988 — *Vasmer M.* Russisches geographisches Namenbuch. Wiesbaden, 1962—

1988. Bd. 1—11.

Vikings in Russia 1989 — Vikings in Russia (Yngvar's saga and Eymund's saga) / Transl. and Intro. by H. Palsson and P. Edwards. Edinburgh, 1989.

Vilmundarsson 1975 — *Vilmundarsson Юyrhall*. Olafur chaim // Binamn och Slđktnamn: Avgřđnsning och Ursprung. Handlingar fren NORNA: s tredje symposium i Uppsala 27—28 april 1974 / Redigerade av Thorsten Andersson. Uppsala, 1975.

de Vries 1977 — *Vries J. de*. Altnordisches etymologisches Wцrterbuch. Leiden, 1977.

Wallћn 1958 — *Wallћn P.-E.* Die Klage gegen den Toten im nordgermanischen Recht. Lund, 1958. (Rđttshistoriskt Bibliotek. Bnd. 5).

Weibull L. 1911 — *Weibull L.* Kritiska undersцkningar i Nordens historia omkring er 1000. Lund, 1911.

Weibull C. 1989 — *Weibull C.* Bidrag till tolkningen av Knut den heliges gevobrev // Scandia. 1989. Bnd. 55. Hft. 1.

Whaley 1998 — *Whaley D.* The Poetry of Arnyrr jarlaskцld: An Edition and Study. Univ. of London, 1998. (Westfield Publications in Medieval Studies. Vol. 8).

Wiktorsson 1997 — *Wiktorsson P.-A.* Personnamn som slangord // Ortnamnssđllskapet i Uppsala. Namnspalten i Unt. Uppsala Erg. 15. Uppsala, 1997.

Zakrzewski 1925 — *Zakrzewski St.* BolesBaw Chrobry Wielki. Lwyw; Warszawa; Krakyw, 1925.

Zatschek 1939 — *Zatschek H.* Namensдnderung und Doppelnamen in Bцhmen und Mдhren im hohen Mittelalter // Zeitschrift fцr sudetendeutsche Geschichte. 1939. Bd. 3.

Zender 1974 — *Zender M.* Heiligenverehrung im Hanseraum // Hansische Geschichtsbldtter. 1974. Bd. 92.

Zernack 1998 — *Zernack J.* Vorlđufer und Vollender. Olaf Tryggvason und Olaf der Heilige im Geschichtsdenken des Oddr Snorrason Munkr // AnF. 1998. Bnd. 13.

Юyrparson 1928 — *Matthnas Юyrparson*. Um daupa Skalla-Grћms og hversu hann var heygpur // Festskrift til Finnur Jynsson 29. maj 1928. Kцbenhavn, 1928.

[1] К проблеме выбора имени у скандинавов см.: [Kelund 1870, 272-278; Storm 1893; Keil 1931; Meldgaard 1994; Успенский 2001].

[2] Собственно развитую систему двуименности (мирское + крестильное имя) мы обнаруживаем в эту пору у русских, датчан (отдельные случаи зафиксированы и у шведов – ср. Энунд-Якоб), венгров (например, Ваик-Стефан, Бела-Адальберт, Геза-Магнус), болгар (Борис-Михаил и др.), хорватов (Звинимир-Димитр), чехов (Яромир-Герхард, Святобор-Фридрих и др.) и ободритов. Отдельные случаи двуименности зафиксированы и в англосаксонской традиции (Этельбург-Евгения, Эорменбэорг-Домнева) [Boehler 1930, 251-252]. К проблеме двуименности см. с указанием литературы: [Steenstrup 1892-1894; Zatschek 1939, 1-11; Hertel 1979, 125-142; Sћrensen 1984, 108-109; Thoma 1985, 36-44].

[3] О Святославе, сестре Кнута Могучего, не сохранилось практически никаких

дополнительных сведений. Лишь пометка **.h'** на полях рукописи Liber Vitae [LV 1996, 95, Fol. 26v], интерпретируемая издателями как *hic*, т. е. «здесь», позволяет предположить, что она была похоронена в бенедиктинском аббате Нью Минстер (позднее Хайд) в Винчестере.

[4] Подробнее об этой схолии см.: [Beckman 1976, 77-80].

[5] [OT. Oddr, 14, 107-108, 120, 148, 179-183; Hkr., I, 244 прим., 245, 419, 429; II, 28 прим., 100 прим.; III, 39; OH. Leg., 15; OHm, I, 23, 26-27, 33, 59; Knætl., 33, 55; Fms., XI, 207, 420; Fask., 116, 206; Herv., 69].

[6] Подробнее о Сигрид Гордой и польской жене Эйрика Победоносного и Свейна Вилобородого см.: [Balzer 1895, 44-52; Schьck 1914, 14-17; Toll 1921; Beckman 1922, 155-157; Toll 1923, 282-286; Toll 1926; Cross 1930, 125-140; Axhьds 1937, 44-61; Ellehшj 1953, 9-51; Carlsson 1957-1958, 37-43; Carlsson 1957-1958a, 149-151; Carlsson 1973, 274-277; Beckman 1976, 77-82; Hertel 1980, 137; Gillingstam 1981, 17-18, 24-25; Gallйн 1992, 28-29 прим. № 37; Pritsak 1992, 29-30 прим. № 80].

[7] [OT. Oddr, 109-112, 143-147, 148; Hkr., I, 294, 320, 419-420; Knætl., 32; Fms., XI, 183; Fask., 82-83, 114].

[8] Польские исследователи нередко называют жену Свейна Вилобородого Святославой, полагая, что дочь Мешко I носила именно такое имя [Zakrzewski 1925, 159-160, 72; Koczy 1932, 31-32, 34-37; Koczy 1934, 55, 238; Labuda 1975, 588-589; Ловмянский 1985, 54, 251 прим.], ср.: [Axhьds 1937, 47 прим. № 11]. Некоторые из них ссылаются при этом на Й. Стенструпа. Между тем ни в работе Стенструпа, ни тем более в средневековых источниках ни одна из жен Эйрика Победоносного и Свейна Вилобородого не названа Святославой. Подчеркнем еще раз, что под этим именем в Liber Vitae of New Minster Winchester фигурирует только сестра Кнута Могучего (см. также: [Steenstrup 1900, 64-65; DRH, I, 388 прим.; Lawson 1993, 91; Keynes 1994, 64-65]). Предположение же о том, что мать (жена Свейна Вилобородого, дочь Мешко I) и дочь (сестра Кнута Могучего, дочь Свейна Вилобородого) были тезками (ср. She <Святослава, сестра Кнута. – Ф. У.> may well have been named after her mother, the Piast princess [Koczy 1934, 238], *Je jej matka musiaBa nosi. takie samo imi., Zwi.tosBawa, ktyre byBo mianem dynastycznym, piastowskim* [Hertel 1980, 137, 140]), представляется нам совершенно произвольным и малоубедительным.

[9] В своей «Истории Польши» Ян Длугош называет Святославой (Swanthoslawa) также и старшую дочь Болеслава Кривоустого и Сбыславы (правнучки Ярослава Мудрого): Boleslai Poloniae Ducis consors Sbyslawa eo anno foecundata duodecima Aprilis die filiam, apud Cracoviensem ecclesiam baptisatam, cui nomen datur Swanthoslawa, enixa est [HP, I, кн. IV, 457 sub anno 1106]. Впрочем сведения об имени и точной дате рождения этой дочери Болеслава не обнаруживаются ни в одном другом источнике. По-видимому, именно она вышла замуж в 1124 г. за муромского князя Всеволода Давыдовича [ПСРЛ, II, 288] (ср.: [Balzer 1895, 138; Щавелева 1989, 55]). В: [SRD, II, 162 прим. h; IV, 236 прим. g; DGP, 1314; Jьrgensen 1874-1878, 853; Olrik 1888, 202 прим. № 3; Steenstrup 1900, 65] эта Святослава ошибочно отождествляется с Рикицей, еще одной дочерью Болеслава, но от другого брака – с Саломеей [Gallйн 1976, 274 прим. № 4; Hertel 1980, 147; Щавелева 1989, 56]. Сведениями о втором имени Рикицы, вопреки утверждениям отдельных исследователей, мы не располагаем.

Относительно Святославы (Святавы или Святохны у Длугоша), дочери Казимира Восстановителя см.: [HP, I, кн. III, 309 sub anno 1055, 325 sub anno 1063; кн. IV, 385 sub anno 1083, 394 sub anno 1087, 440-441 sub anno 1101, 492 sub anno 1111].

Интересующее нас имя встречается и в чешской династической традиции – Святославой (Святавой) звали дочь Владислава I, которая, выйдя замуж, получила имя Лиудгарда (ум. ок. 1146 г.). Кроме того, имя Святослава носила, возможно, дочь галицкого князя Льва, ставшая монахиней в Сонче, в монастыре Ордена св. Клары и умершая в 1302 г. Ср.сообщения о ее смерти: Svatoslava filia magni principis Russie, sancte Clare obiit; Domicella Svanthoszka filia magni principis de Russia ordinis sancte Clare obiit in Sandecz (см. с указанием литературы:

[Гейштор 1998, 21, 25 прим. № 18]).

[10] В «Обзоре саг о датских конунгах» крестильное имя (*skinnarnafn*) Кнута Великого передается как *Landbertus* [Бгrip, 329]. При этом данные сведения «Обзора» явно восходят к сочинению Адама Бременского.

[11] У ободритского князя Мстивоя возможно было еще одно имя – Биллуг (*Billug*) (см. подробнее: [Schmeidler 1918, 321-322, 325; Labuda 1967, 326-327]); два имени – Прибигнев и Удон – было и у одного из его сыновей, возможно, брата интересующей нас Товы. (Впрочем Б. Шмайндлер считал Прибигнева-Удона внуком Мстивоя и, соответственно, племянником Товы [Schmeidler 1918, 326, 330]). См. подробнее об именах ободритских князей: [Fritze 1960, 158].

[12] В хронике монастыря св. Михаила в Люнебурге – монастыря, в котором, согласно Адаму, воспитывался Готшалк – содержится указание на то, что мать ободритского принца Готшалка и жена Прибигнева-Удона была датчанкой: ...*princeps Slavorum, nomine Godescalcus, materno genere Danus* [Chron. S. Mich. Lun., 395]. Таким образом, сам Готшалк был по крайней мере наполовину датчанином, хотя его мать, возможно, и не принадлежала к датскому королевскому роду. Любопытно, что, если исходить из этого свидетельства, князь ободритов Мстивой (дед Готшалка) стремился связать свой род как можно более тесными узами именно с Данией – свою дочь Тову он выдает замуж за датского конунга и женит сына на датчанке.

[13] Отметим, что под тем же именем – Сюрита – у Саксона Грамматика фигурирует уже упоминавшаяся выше Сигрид Сторрада [Saxo, кн. X, гл. XI, 281, 282; гл. XII, 283]. Не исключено, что дочь конунга Свейна, который через свою мать Эстрид состоял в родстве как с шведским, так и с датским королевскими родами, была названа именно в честь Сигрид Сторрады (ср.: [Toll 1921, 218-219, ср. 223]), тогда как другая дочь Свейна Эстридссона носила имя Гуннхильд (Елена). Это обстоятельство существенно, поскольку в научной литературе укрепилась точка зрения, согласно которой Сигрид Сторрада – лицо вымышленное, а не историческое.

Еще одним аргументом в пользу того, что Сигрид Сторрада действительно существовала и сыграла заметную роль в истории Швеции, могут служить свидетельства источников о так называемом «Сигридовом наследстве, вотчине». Из двух средневековых источников мы знаем о том, что датский королевский род имел определенные владения (наследственные угодья) в Швеции. В «Земельной книге короля Вальдемара II» (*Kong Valdemars Jordebog – Liber census Daniae*) часть этих угодий в Блекинге (Сёдерманланд) названа «Сигридово наследство» (*Syghridlef*) [VJ, I, 26]. Происхождение этого названия в полной мере раскрывается в другом средневековом источнике (*Catalogus regum Sveciæ*), где, в частности, говорится: "...Эрик Урожай <sic! Должен быть Эйрик Победоносный. – Ф. У.> – первый король-христианин в Швеции, чей сын [был] Олав Шётконунг, мать которого была прозвана Сигрид Могучая. По ней названа Сигридово наследство" ...*Erik Arsikle <sic!>, Iste fuit primus rex christianus in Swecia, Cuius filius Olaus Skotkonung, mater eius dicta fuit sighridh hin rikz de quo Sighridha leff vocatur* [SRS, I, 4] (о «Сигридовом наследстве» см. подробнее: [Beckman 1913, 1-19; Toll 1921, 219-220]). На сведения последнего из процитированных источников нельзя полностью положиться. Перечень шведских правителей, составленный ок. 1333 г., как кажется, не свободен от некоторой генеалогической путаницы (в частности, интересующая нас Сигрид приходится здесь невесткой, а не женой Эйрику Победоносному). Кроме того, как показал шведский историк Г. Карлссон, в основу наименования «Сигридово наследство» могло лечь имя другой Сигрид, внучки шведского короля Инги Старого (см.: [Carlsson 1957-1958, 37-43]). Тем не менее, приведенные данные свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что Сигрид Сторраду нельзя безоговорочно вслед за Л. Вейбуллем признать вымышленным персонажем исландских саг.

[14] Необходимо отметить, что имя Това не встречается более в датской королевской династии, а в более поздних источниках ее имя ошибочно передается как Тора (см.: [DGP, 1473]). В то же время, из сочинений Адама Бременского, Саксона Грамматика и ряда других источников мы знаем имена жен Харальда Синезубого. О тождестве их с Товой судить трудно – у Харальда Синезубого могло быть несколько жен. У Адама сообщается, что король Харальд принял крещение «вместе со [своей] женой Гуннхильд и маленьким сыном, которого наш король <германский император Оттон I. – Ф. У.>, восприняв из святого источника, назвал Свеном-

Оттоном» [Adam, 63-64, ср. 88] (об упоминаниях королевы Гунхильд, по-видимому, основывающихся на сообщении Адама см.: [DGP, 406]). У Саксона Грамматика и в других датских источниках фигурирует еще одна жена Харальда Синезубого по имени Гюрита, дочь шведского конунга Бьёрна [Saxo, кн. X, гл. II, 271, гл. V, 273; Comp. Sax., 353; SRD, II, 164]. Обращают на себя внимание скандинавские имена жен Харальда, что в принципе препятствует отождествлению кого-либо из них с Товой.

Славянские жены других скандинавских правителей той эпохи тоже носят, как правило, скандинавские имена. Так, например, женой Олава Шётконунга была вендка по имени Эстрид. Она была матерью Ингигерд (жены Ярослава Мудрого) и Энунда-Якоба. Кроме того, у Олава Шётконунга была вендская наложница, которую звали также скандинавским именем Эдла. От нее у конунга было несколько побочных детей. О семейной ситуации Олава Шётконунга см. подробнее: [Успенский 2001, 57-68].

[15] По версии А. М. Членова имя Святослав представляет собой своего рода искусственный конструкт, объединяющий в себе перевод имени Рюрик (Hrcgrekr «могучий славой, прославленный») и Олег (<Helgi «святой») [Членов 1970, 327]. Такая интерпретация появления имени Святослав представляется нам остроумной, но не вполне правдоподобной. В скандинавской родовой традиции имя потомка могло быть производным от имени предка, но, как кажется, ни у скандинавов, ни у их соседей не известны случаи подобного комбинирующего перевода двух родовых имен на чужой народно-разговорный язык.

[16] Подобные примеры в истории датской династии известны из саг. Так, об одном из сыновей конунга Свейна Эстридссона, рожденном, по-видимому, от русской наложницы, рассказывается, что он рос на Руси, где у его матери были знатные родичи. Торгисль – под этим именем сын Свейна упоминается в сагах – «был избран конунгом на востоке в Гардарики и никогда не притязал на власть в Дании» [Knętl., 61, 77]. О жизни Торгисля на Руси решительно ничего не известно, что, впрочем, не удивительно, так как здесь он мог фигурировать под другим именем, восходящим к роду его матери. Возможно его статус в сагах преувеличен, однако для нас важен тот факт, что сага объясняет его исчезновение из «датской перспективы» русскими родовыми связями.

[17] Интересно, что младший из сыновей Мстислава родился примерно тогда же, когда и Вальдемар Великий (ок. 1132 г.), и был назван тем же именем – Владимир. По-видимому, оба были названы так в честь Владимира Мономаха: Владимиру Мстиславичу он приходился дедом, а Вальдемару Кнутссону – прадедом. Старшие братья Владимира Мстиславича не могли получить этого имени, так как родились, судя по всему, еще при жизни деда.

[18] В работе П. А. Мунка можно найти упоминание еще одной Маль(м)фрид, дочери князя Святослава Всеволодовича Черниговского, однако в летописных источниках нам не удалось обнаружить сведений о дочери этого князя с таким именем. В работе Мунка упоминание о ней относится к 1166 г. См.: [Munch 1874, 269]. Сведения о Мальфрид, дочери Святослава Всеволодовича, мы обнаруживаем у Татищева, который называет ее Мальфрид Болеславой и упоминает о том, что князь Ярослав Галицкий взял ее за своего сына Всеволода [Татищев 1962-1964, III, 81; IV, 270]. Вероятнее всего П. А. Мунк почерпнул свои данные о Маль(м)фрид у Татищева.

[19] Ряд исследователей усматривают отражение имени Малфред в имени былинного персонажа Марфиды Всеславны. Так, полагал, в частности, А. А. Шахматов, который видел в этом персонаже сестру Добрыни и мать Владимира Святого, отождествляя ключницу Малушу и Малфред. Любопытно, что Шахматов приписывает ей отчество Мстишна (Мстиславна), что полностью совпало бы с именем и отчеством интересующей нас дочери Мстислава Великого. Однако следует иметь в виду, что это построение Шахматова в высшей степени гипотетично и основано целиком и полностью на многоступенчатой реконструкции. См.: [Шахматов 1908, 373-378]. Ср. [Ro~niecki 1914, 223-227].

Существенно отметить, что в датском фольклоре фигурирует королева Мальфред, а единственной известной королевой Дании с таким именем, как уже упоминалось, была

Маль(м)фрид Мстиславна (ср.: [DgF, XII, 157-158]).

[20] Любопытно, что германское (или даже более определенно – скандинавское, *nordisk-russiske* [Steenstrup 1918, 129]) происхождение имени Маль(м)фрид настолько не вызывало сомнения у ни у русских, ни у скандинавских исследователей, что, как кажется, никогда специально не обсуждалось (ср.: [Munch 1874, 269; Ro~niecki 1914, 224; Thomsen 1919-1931, I, 316, 403; Braun 1924, 156; Forssman 1970, 113; Рыдзевская 1978, 172 прим. № 45]). Скорее всего, это имя, попавшее на Русь еще в X в., для самой Скандинавии было достаточно периферийным, хотя женские имена подобного типа (см. о них: [Gislason 1870, 120-138; Junsson 1902, 591-592]) вполне встречаются в шведском правящем роду (ср., например, Хольмфрид – имя одной из дочерей Эйрика Победоносного [OHm, I, 59] или Олава Шведского [Hkr., I, 457; II, 162; K3, 166, 228]).

С другой стороны, если верны сведения Татищева о том, что первая известная нам носительница имени Маль(м)фрид на Руси (жена Владимира Святого) была чехиней («княжна боемская») [Татищев 1962-1964, II, 69; IV, 103, 141], то весьма правдоподобно выглядит другая версия – это имя могло быть принесено на Русь из немецкого именослова. Здесь мы обнаруживаем, в частности, относительно распространенный антропоним *Amalfrid* (*Amalfred*), который может, на наш взгляд, рассматриваться как исходная форма для русского Мальѣрѣдь (подробнее об *Amalfrid* см.: [Furstemann 1900, 88-96, особенно 92; Schuffeld 1911, 15; Reichert 1987, 39-40]). Ср. также зафиксированное в немецком ономастиконе мужское имя *Mahalfrid*, *Malfred*, *Mainifred* [Furstemann 1900, 1082, 1086] (ср.: [Gislason 1870, 127-128]).

[21] А. Д. Йоргенсен считал на не вполне ясных нам основаниях, что имя Маргарета Эстрид получила на Руси, когда была замужем за неким «сыном русского короля» [Jørgensen 1874-1878, 443]. Обстоятельства этого брака нам совершенно неизвестны. Единственное упоминание о нем содержится в схолии № 39 (40) у Адама Бременского [Adam, 114]. П. А. Мунк высказал предположение, что у Адама рассказывается о браке Эстрид-Маргареты с полоцким князем Брючиславом (племянником Ярослава Мудрого) [Munch 1852-1859, I: 2, 482-483 прим. № 3, 588-589 прим. № 1].

Основанием для подобного отождествления «сына короля Руси» с Брючиславом послужило свидетельство англосаксонского хрониста XII в. Флоренция из Ворчестера. Флоренций сообщает, что у Кнута Могучего была племянница по имени Гуннхильд – дочь некой, не названной по имени сестры датского конунга и короля вендов по имени *Wyrtegeorn*: *Canutus rex Anglorum, Danorum, et Norreganorum ad Angliam rediit, et post festivitatem S. Martini <11 ноября. – Ф.У.> Danicum comitem Hacun, qui nobilem matronam Gunnildam, sororis suae et Wyrtegeorni Regis Windorum filiam, in matrimonio habuit, quasi legationis causa, in exilium misit: timebat enim ab illo vel vita privari vel regno expelli* [FW, I, 184-185 sub anno 1029] (ср.: [MNB, 602], где текст Флоренция несущественно отличается от только что приведенного: *Eodem anno nobilis matrona Gunnilda, Regis Wyrtegeorni et sororis Canuti Regis filia, et comitum Hacuni et post Haroldi morte viduata, cum duobus filiis Hemmingo et Thurkillo expellitur de Anglia*). О Гуннхильд, племяннице Кнута Могучего, ср. также: [MNB, 436 sub anno 1046; ASC, 108 sub anno 1045].

Исследователи отмечали, что имя этого вендского князя и свойственника Кнута, *Wyrtegeorn*, явно не славянское, а англосаксонское (так, в частности, звали одного из легендарных правителей Британии) [Munch 1852-1859, I: 2, 589 прим.; Jørgensen 1874-1878, 443 прим.; Steenstrup 1900, 65 прим., ср. 66]. П. А. Мунк усматривает в нем искаженное Брючислав и приводит «правильную» форму имени, *Wrytsleof*, под которым Брючислав якобы был известен датчанам. Некий *Wrytsleof* действительно упоминается в грамоте Кнута Могучего от 1026 г. [DD, I, 164 № 417] (ср.: [Keynes 1994, 64-65]). Именно его Мунк и отождествляет с полоцким князем, исходя из того, что *Wrytsleof* передает здесь имя Вратислав, а Вратислав, согласно его точке зрения, это «вендская форма имени Брючислав».

Таким образом, по Мунку получается, что в свидетельстве Флоренция из Ворчестера отражены те же самые события, что упоминаются в схолии к Адаму Бременскому – брак сестры Кнута Могучего, Эстрид-Маргареты с русским княжичем.

Итак, если следовать гипотезе Мунка, мы вынуждены предполагать, что имя «сына короля

Руси» претерпевает целый ряд трансформаций (не находящих подтверждения в источниках) и, в результате, изменяется до неузнаваемости. На наш взгляд, отождествление Брючислава с Wyrteorn'ом выглядит достаточно искусственно. В своем рассуждении П. А. Мунк основывался на том, что из источников нам известна только одна сестра Кнута – Эстрид-Маргарета, что не соответствует действительности. На наш взгляд, у Флоренция из Ворчестера и Адама Бременского речь идет о разных сестрах датского конунга. Не исключено, что в сочинении Флоренция повествуется об эпизоде из жизни другой сестры Кнута, а именно интересующей нас Святославы.

Что же касается свидетельства Адама Бременского, то нам представляется вполне убедительной интерпретация А. В. Назаренко, согласно которой Эстрид-Маргарета была замужем за сыном Ярослава Мудрого – Ильей. Если этот брак действительно имел место, то он продолжался недолго и был для Эстрид-Маргареты, по-видимому, третьим по счету (см. подробнее: [Назаренко 2001, 476-499]).

[22] О Елене, жене конунга Инги, которую иногда отождествляют со св. Элин из Скёвдэ см.: [SRS, III, 135 прим. b; NL, 109; SmHD, I, 182; Beckman 1923, 64-69; Цстберг 1925, 115-116; Ahnlund 1945, 310, 323-326; Ahnlund 1946, 139-144; Linde 1956, 95-97, 102-103]. Еленой также звали в крещении датскую принцессу Гуннхильд, дочь конунга Свейна Эстридссона (Helena, que et Gunhild vocatur) [SRD, II, 164]. В дальнейшем это крестильное имя встречается в датской королевской династии всего один раз – его носит одна из дочерей (ок. 1200 г.) Вальдемара Великого и Софии, Елена-Адельхайд (Алхед). В шведской династии имя Елена получает через два поколения дочь (ум. в 1204 г.) короля Сверкера Младшего. Обилие греческих имен (таких, как Елена, Катарина, Маргарета, Филипп) в ономастиконе шведской династии рассматриваемого периода не раз отмечалась исследователями (ср.: [Beckman 1912, 33-34; Beckman 1915, прим. № 3; Brattц 1956, 4-5 прим.; Gillingstam 1981, 18 прим. № 17; Gallin 1985, 49]). В частности, имя Филипп почти одновременно входит в династический обиход во Франции и в Швеции (Филипп I Французский (ум. в 1118 г.) и Филипп Хальстейнссон (ум. ок. 1118 г.). Напомним в этой связи, что Филипп Французский был внуком Ярослава Мудрого и Ингигерд, дочери Олава Шведского, тогда как Филипп Шведский приходился Ярославу и Ингигерд более отдаленным родственником. О появлении имени Филипп в именослове французской династии см.: [Dunbabin 1993, 949-968].

[23] Нельзя совершенно исключить также, что Рогнеда это другое имя Ингебьёрг Мстиславны (напомним, что перед рождением Вальдемара последняя приехала к отцу на Русь). Действительно, нам неизвестно, вернулась ли Ингебьёрг в Скандинавию, когда ее сын сделался конунгом, или после смерти Кнута Лаварда осталась на Руси у отца и братьев. Любопытно, однако, что из ее трех дочерей две, согласно сагам, вышли замуж за скандинавов: Маргарет за Стига Белая Кожа и Кристин за норвежского конунга Магнуса Слепого, а одна дочь (Катрин) была отдана замуж в Аустрвег (букв. «Восточный Путь», о семантике топонима см. очерк I), т. е., возможно, на Русь. Впрочем, Саксон Грамматик упоминает о том, что Вальдемар выдал свою сестру замуж за Прицлава (Fripleifr в «Cage о Кнютлингах»), сына вендского правителя Никлота: Prislavus quoque, potentissimi Sclavorum principis Nucleti filius, quem, quod Waldemari sororem in matrimonio haberet... [Saxo, кн. XIV, гл. XXV, 429 § 12]. Возможно, речь здесь идет именно о браке младшей из сестер Вальдемара – Катрин (ср.: [SRD, II, 161 прим. с; Olrik 1888, 142-143; Olrik 1893-1894, 130 прим.]). Брак Кристин и Магнуса Слепого скорее наводит на мысль, что Ингебьёрг и ее дочери жили все же в Дании. Так, в «Круге Земном» упоминается, что этот брак был несчастлив, и конунг Магнус Слепой «не любил ее и отослал назад в Данию, и с тех пор его положение стало ухудшаться. Все ее <Катрин. – Ф. У.> родичи невзлюбили его» [Нкр., III, гл. 1, 316; КЗ, 501]. Кроме того, если бы Ингебьёрг была бы известна на Руси под именем Рогнеда, то вероятнее всего она сохранила бы это скандинавское по происхождению имя и в Дании. Скорее всего, таким образом, перед нами имена трех разных дочерей Мстислава – Маль(м)фрид, Ингебьёрг и Рогнеда.

[24] У Мстислава Великого было по крайней мере семь дочерей – как кажется, полного перечня их упоминаний не собрано (так, в списке В. А. Кучкина речь идет о пяти дочерях и среди них отсутствуют: Рогнеда, Евфросинья и жена Всеволода Ольговича [Кучкин 1999, 69]; две последние упоминаются у С. М. Соловьева). Кроме уже знакомых нам Маль(м)фрид, Ингебьёрг и трех, выданных замуж на Руси, еще одна дочь – Евфросинья – была женой венгерского короля, Гезы II, и матерью знаменитого Белы III (1173-1196 гг.) (см.: [ПСРЛ, II, 384,

446, 447, 450; SRD, II, 160-161; SmHD, I, 182, 183], ср.: [Forssman 1970, 137; Gillingstam 1981, 19]). Наконец, еще одна Мстиславна была выдана в 1122 г. «въ Грѣкы за цр.ь» [ПСРЛ, II, 286].

Последнее свидетельство представляет собой немалую трудность для интерпретации, так как женой греческого императора Иоанна II была не русская, а венгерская принцесса Ирина Пириска, и ни один из греческих источников ничего не говорит о русском происхождении кого-либо из жен его сыновей – Алексея, Андроника и Исаака. По некоторым данным, одну из жен Алексея возможно звали Ириной, а другую Евдокия, но, как кажется, нет надежных оснований для отождествления кого-либо из них с дочерью Мстислава Великого. Первую жену Исаака звали Теодора, а вторую – Ирина Диплосинадена. Жена же Андроника славилась как покровительница искусств, ей посвящены многочисленные поэмы, но ни в одной нет и следа упоминания о ее русском происхождении (см.: [Kazhdan 1990, 422-423] с указанием литературы).

[25] В отдельных работах иногда можно встретить указание на то, что еще до своего замужества Ингигерд-Ирина, подобно своему родному брату Энунду-Якобу, носила два имени – родовое, Ингигерд, и крестильное, Маргарета (см., например: [Beckman 1922, 166]). Необходимо подчеркнуть, что, хотя подобное утверждение выглядит в целом весьма правдоподобно (согласно Адаму Бременскому, Олав Шведский принял крещение с семьей – двумя сыновьями и женой (матерью Ингигерд) – и одному из сыновей при этом было дано при этом крестильное имя Якоб [Adam, 119]), у нас нет решительно никаких данных о том, что у Ингигерд было какое-либо крестильное имя до ее переезда на Русь. Исследователи, называющие Ингигерд Маргаретой, основываются исключительно на показаниях одного источника – латиноязычной «Истории Норвегии» XII в. Там рассказывается, что Олав Святой посватался к сестре (sic!) Олава Шведского по имени Маргарета, которая потом была выдана замуж братом за короля Руси Ярослава (*Tunc Olavus Norwegensis sororem <sic!> Olavi Sveonensis nomine Margaretam, quam diu digna vicissitudine intimi amoris privilegio dilexerat, in ipso discessu desponsavit, sed frustra, eandem rex Iarezlafus de Ruscia fratre cognete invitam duxit uxorem*) [MHN, 123-124]. История помолвки Олава Святого и Ингигерд, дочери Олава Шведского, хорошо известна из древнейших саг и из сочинения монаха Тьодрика. С другой стороны, у Олава Шведского действительно была сестра (единоутробная? сводная?), носившая имя Маргарета. Это знаменитая Эстрид-Маргарета, которая также приходилась сестрой и Кнуту Могучему, мать датского конунга Свейна Эстридссона. Как показали Г. Сторм и С. Бюгге, автор «Истории Норвегии», говоря о сестре Олава Шведского по имени Маргарета, по-видимому опирался в одновременно на несколько источников, и прежде всего – на Адама Бременского [Storm 1873, 363-364; Bugge 1873, 28-29]. В схолии к Адаму про Эстрид-Маргарету сказано, что конунг Кнут выдал свою сестру замуж за сына короля Руси (*Chnut sororem suam Estred filio regis de Ruzzia dedit in matrimonium*) [Adam, 114 Schol. 39 (40)]. По мнению Г. Сторма, автор «Истории Норвегии», знавший о том, что Эстрид-Маргарета – сестра Олава Шведского, совместил историю замужества принцессы Ингигерд с приведенным свидетельством Адама Бременского [Storm 1873, 364].

Данную трактовку Сторма и Бюгге без ссылок воспроизводит Т. Н. Джаксон, впрочем ошибочно называя Эстрид-Маргарету дочерью (а не матерью, как на самом деле) Свейна Эстридссона и вдобавок объявляя ее племянницей (а не сестрой) Кнута Великого [Джаксон 1994, 160-161].

[26] Еще две дочери Ингибьёрг и Кнута Лаварда носили имена Катрин и Маргрет. Таким образом, наречение девочек в семье Ингебьёрг воспроизводит наречение дочерей в семье ее деда – шведского конунга Инги Стейнкельссона. Напомним, что дочерей Инги и Елены звали также Маргарет, Кристин (мать Ингебьёрг Мстиславны) и Катрин.

[27] Имена, введенные в династический обиход Вальдемаром, повторяются у его потомков в ряде поколений. Рикица, дочь Вальдемара, выходит замуж за Эйрика Кнутссона (Шведского), и их дети получают имена Эйрик и Ингибьёрг (Энгильборг). Последняя выходит замуж за шведского ярла Биргира, и ее дети носят имена Вальдемар, Эйрик и Рикица (см.: [Knätl., 287]). В конце концов имя Рикица достигает Исландии (см.: [Успенский 2001, 86 прим. № 5]).

[28] Мы имеем в виду такие источники, как «Степенная книга», так называемые Раскольничью и Иоакимову летописи, Никоновскую летопись, Краткого Владимирского летописца и ряд

источников XVII–XVIII вв.

[29] Как кажется, имя Владислав не закрепилось в русском княжеском обиходе. Судя по показаниям источников, оно ассоциируется скорее с западнославянским миром.

[30] Очевидно, что носитель имени Ятвяг мог получить такое имя, исходя из племени ятвягов и оказавшись в инокультурной среде, или так могли назвать человека, обладавшего внешним сходством с ятвягами, торговавшего с ятвягами, имевшего с ними любые другие неродовые связи. О подобных моделях именования см., например: [Селищев 1968, 114; Чичагов 1959, 31-33].

[31] По-видимому, все действия Владимира и его воеводы, описанные в этом эпизоде, носят почти ритуальный характер (см. подробнее: [Членов 1979, 36-43]). Овладение девушкой перед отцом и матерью очевидно символизирует овладение городом и поношение рода. Убийство главы рода в некотором смысле «уничтожает» весь род в целом. Перемена же имени еще раз символизирует уничтожение рода и призвана стереть саму память о нем, тем более что скандинавское имя Рогнеда определенным образом соотносится со скандинавским именем ее отца – Рогволод. Подобный принцип аллитерирующего варьирования родового имени был широко распространен у германцев (подробнее см.: [Keil 1931, 16-26; Personnamn 1947, 32-35]).

Особенно интересно для нас именование ее «робичицей». Отец и мать Рогнеды никогда не были рабами, но она сама фактически обращена в рабыню, а значит лишена родовых связей. Ее награждают своеобразным «патронимическим» показателем («робичица»), синонимичным ее новому социальному статусу и демонстративно лишенному связей с родом, своеобразным «антипатронимом, атиотчеством». Ср. в этой связи отсутствие отчеств у рабов в Скандинавии, часть из которых у себя на родине были родовитыми, знатными людьми.

В то же время этот последний поступок Владимира можно считать некоторой репликой в перебранке, ведь Рогнеда отказала ему со словами «не хочу розути робичича». Однако Рогнеда в некотором смысле лишь констатировала действительное положение вещей – Владимир был сыном Святослава и его наложницы Малуши. С другой стороны, в дохристианскую эпоху и на Руси и в Скандинавии противопоставление статуса жены и наложницы не всегда понятно. Знатность женщины, по-видимому, играла существенное значение при определении ее статуса, но, как кажется, не всегда эта роль была решающей. Показательно при этом, что в Скандинавии любая наложница конунга – независимо от знатности рода – называлась *konungs ambtt* «рабыней конунга». Ср. комментарий к этому термину у Снорри: «когда конунгу Харальду <Прекрасноволосому> было почти семьдесят лет, ему родила сына женщина, которую звали Тора Жердинка <...> У нее была хорошая родня, она была в родстве с Хёрда-Кари. Она была красавицей на редкость. Ее называли рабыней конунга (*konungs ambtt*). Многие, и мужчины и женщины, были тогда обязаны службой конунгу, хотя и происходили из хорошего рода» [Hkr., I, гл. 37, 155-156; КЗ, 63]. Подробнее о таком обозначении наложниц скандинавских конунгов см.: [Успенский 2001, 93-94 прим. № 26, 111 прим. № 86]. Наименование Рогнеды «робичицей», таким образом, совпадает с наименованием королевских наложниц в сагах.

[32] Из «Тверской летописи» известно о существовании третьего, монашеского имени Рогнеды – Анастасия: «Рогнѣдь же... пострижесе въ мнишескый образъ, наречено бысть имя ей Анастасіа» [ПСРЛ, XV, 113]. Однако мы затрудняемся определить степень достоверности этого единичного и достаточного позднего свидетельства.

[33] При всей спорности подобных реконструкций, необходимо учитывать, что интерпретация роли Рогнеды в судьбе рода возможно принадлежала куда более позднему времени, чем эпоха Владимира Святого, и относилась скорее к периоду распри потомков Ярослава с полоцкими князьями.

[34] На первый взгляд может показаться, что чем более архаический период мы будем рассматривать, тем лучше будут зафиксированы для него разнообразные родовые связи. Однако, несмотря на ту важность, которую имели родовые традиции для раннего

Средневековья, самые ранние европейские генеалогии хранят, как правило, лишь имена двух-трех предшествующих поколений и отражают крайне незначительное число матримониальных связей (А. В. Назаренко, выступление на 13 чтениях памяти В.Т. Пашуто. М., 2001). Более полные перечни имен предков появляются позднее. Отличительной чертой скандинавской традиции является особое внимание к подобным генеалогическим перечням.

[35] Не исключено, что у Мстислава-Феодора-Харальда Владимировича Великого было еще одно христианское имя – Георгий. См. подробнее: [Литвина, Успенский 2001a].

[36] Так, среди сыновей полоцкого князя Всеслава Брячиславича фигурирует как Борис (ум. в 1128 г.) и Глеб (ум. в 1118 г.), так и Давыд (упоминается под 1103 г.) и Роман (ум. в 1116 г.). Аналогичным образом, у князя Святослава Ярославича (брата Бориса и Глеба) были сыновья Глеб (ум. в 1078 г.), Роман (ум. в 1079 г.) и Давыд (ум. в 1123 г.). Как мы видим, в княжеском антропонимиконе – даже в пределах одной семьи – активно использовались и мирское и крестильное имя князей-мучеников. С другой стороны, зачастую мирское и крестильное почитаемого князя могли образовывать устойчивую пару, и его потомки нарекались обоими этими именами параллельно. Так, Владимир Мономах носит крестильное имя Василий и Владимиром-Василием звался его прадед – Владимир Святой. В XI-XII вв. именной парой Мстислав-Феодор нарекаются по меньшей мере семь князей Рюриковичей. Относительную устойчивость проявляют также пары Ростислав-Михаил и Святослав-Николай. См. подробнее: [Назаренко 2001, 593-594; Литвина, Успенский 2001a].

[37] Интересна в этом отношении концепция В. К. Чичагова, касающаяся русского материала [Чичагов 1959]. Автор настаивает на том, что с момента принятия христианства на Руси собственно именами можно считать лишь крестильные имена, мирские же он трактует исключительно как прозвища и говорит, соответственно, о отыменных и прозвищных отчествах.

Согласно этой концепции, прозвищные отчества трансформируются позднее в фамилии, а отыменные отчасти становятся отчествами в современном понимании, а отчасти также превращаются в фамилии. На наш взгляд, эта последовательная концепция во многом продуктивна, однако в ней не учитывается ряда особенностей функционирования и исторического развития русской системы именовании. Ее автор ориентируется преимущественно на материал XV-XVII вв. (которому и посвящена работа), но при этом распространяет свои выводы и на более глубокую древность. Вследствии такого подхода система именовании как бы является на русской почве в уже сложившейся, готовой форме. В частности, мирские имена князей, восходящие к дохристианскому прошлому и повторяющиеся от поколения к поколению, оказываются не чем иным, как прозвищами, с чем, на наш взгляд, невозможно согласиться.

Что касается более поздней эпохи (со второй половины XVIв.), то фактор естественного развития системы имен не отделен в должной мере от факторов внешнего государственно-административного регулирования в этой области. Принципы именовании внутри разных социальных групп, по-видимому, развиваются на Руси асинхронно, что, как кажется, также не вполне учтено В. К. Чичаговым, и во всяком случае во всех социальных группах переключение с родовых имен на христианские, календарные происходит, судя по всему, крайне медленно.

В том же, что касается процесса становления тройственной системы именовании (имя, отчество, фамилия) на Руси, значение работы В. К. Чичагова трудно переоценить, и в ходе дальнейшего рассуждения мы не раз будем обращаться к материалам и интерпретации этого исследователя.

[38] Об «избыточности» (с точки зрения идентификации) патронимических обозначений в скандинавских рунических надписях ср.: [Shrensen 1983, 10-12].

[39] В свою очередь, первая жена этого англосаксонского короля получила имя Эльвгива в честь бабки Этельреда II, Эльвгивы, жены короля Эдмунда (921-946 гг.), которая почиталась в Англии как святая. После смерти Этельреда II Эмма-Эльвгива вышла замуж за Кнута Могучего.

[40] В настоящей работе мы не будем сколько-нибудь подробно останавливаться на такой интересной и обширной теме как формирование системы фамилий на Руси и в Скандинавии. Тем не менее, иногда мы будем вынуждены затрагивать некоторые связанные с ней вопросы, так как именование по отцу, именование по деду и прадеду, родовые прозвища и фамилии тесно связаны между собой. В новое время именно фамилия становится главным средством идентификации человека с точки зрения государственно-административного аппарата. Разумеется, это не могло не отразиться на развитии системы фамилий. С определенного момента система именования по отчеству и система именования по фамилии развиваются достаточно изолированно друг от друга.

В XV-XVI вв. в качестве третьего элемента именование человека (кроме собственного имени и отчества) на Руси могло фигурировать прозвище отца, имя или прозвище деда, а иногда и прадеда. В следующем поколении у его детей таким третьим элементом могло служить прозвище их отца, деда или прадеда – происходило, таким образом, своего рода обновление родовых прозваний. Сыновья Ивана Булгака, например, – Михайло Голица и Ондрей Курака – именовались в документах «Михайло Иванович Булгаков» и «Ондрей Иванович Булгаков», тогда как внук Юрий мог называться «Юрьи Михайлович Булгаков» или «Юрьи Михайлович Голицын». В источниках также содержится упоминание внука от Ондreja «Федора Ондрѣевича Куракина», при этом его родной брат назван «Григорий Ондрѣевич Булгаков» [Чичагов 1959, 43-44]. Поясним, что Куракины и Голицыны впоследствии закрепляются в качестве двух разных фамилий знатных родов.

Обновление родовых прозваний могло осуществляться по различным обстоятельствам: перемене рода занятий, места жительства, появление новой родни или каких-либо других изменений в жизни рода. Эти родовые прозвища, протофамилии, апеллируя к истории рода, во многом подобны отчествам, так как сменяются в чреде поколений.

Становясь же предметом официальной регламентации, фамилии утрачивали эту способность к изменению и передавались неизменно от отца к сыну, от прадеда к правнуку. По-видимому, на Руси этот процесс начинался с боярских родов, где идея преемственности, древности и неотъемлемости родовых прав была особенно актуальной. В крестьянском быту, однако, и при наличии официальных, административно регламентированных фамилий к XIX-XX вв. не утрачивалась система изменяющихся – уличных, родовых и семейных – прозвищ, связанных с ближней историей рода (см. подробнее: [Успенский 1996-1997, II, 225, 247 прим. №. 101]).

[41] Замечательно, что новгородский летописец воспроизводит трехчленное именование этого князя еще раз, сообщая о том, как новгородцы не захотели от него отступить в борьбе с превосходящими их числом врагами: «новгородци же сташа твердо о князи Романѣ Мьстиславлици, о Изяславли внуцѣ]...» [НПЛ, 221 под 1169 г.].

[42] Лингвистическое описание и классификацию отчеств у средневековых скандинавов см. в обобщающем труде: [Sjgrensen 1984]. Там же см. литературу по данному вопросу.

[43] По-видимому, русские были не единственными, кто испытал на себе влияние скандинавской патронимической системы. В научной литературе достаточно давно обсуждается вопрос, в какой мере скандинавы повлияли в X-XI в. на англосаксонскую традицию именования и, в частности, – на патронимические прозвища с элементом –son, sun, получившие особое распространение в Северной Англии, в областях наиболее тесного соприкосновения англосаксов со скандинавами (см. подробнее с обзором различных точек зрения и указанием литературы: [Sjgrensen 1983, 3-24]). Разумеется, процесс скандинавского влияния осуществлялся принципиально различным образом на Руси и в Англии, однако существенно, что и в том и в другом случае, по-видимому, большую роль играл фактор элитарности, престижности заимствуемого принципа именования (ср.: [Sjgrensen 1983, 22-23]).

[44] Таким образом, отчество в Скандинавии само по себе нейтрально с точки зрения знатности человека. Однако здесь присутствует возможность своеобразной генеалогической игры, основанной на совпадении имен и отчеств в пределах определенного знатного рода. Так, норвежский конунг Олав Тихий звался Олавом Харальдссоном, а его сын был, соответственно, Магнусом Олавссоном. Эта комбинация имен и отчеств в точности повторяет

ситуацию с именами и патронимами в семье Олава Святого – крестителя Норвегии, ставшего самым почитаемым Скандинавии ко времени Олава Тихого. Олав Святой был тоже Олавом Харальдссоном и имел сына Магнуса Олавссона. Родичи Олава Святого, по-видимому, стремились воспроизвести цепь имен и патронимов, принесших силу и славу норвежской династии. См.: [Успенский 2001, 31].

[45] Впрочем, отдельные лица кельтского происхождения, попавшие в Исландию в качестве рабов все же сохраняли за собой отчества. Причиной этому служило несомненно их высокое происхождение. Так, о Стейнрёде сыне Мельпатрика (Steinrödr Melpatreksson) сказано, что он был сыном знатного человека в Ирландии (Steinrodr Melpatrex svn gofugs manns af Irlandi) [Ldn., 388]. Стейнрёд был рабом одного из первопоселенцев, норвежца Торгрима, получил от него свободу и женился на его дочери. Любопытно, что в одной из редакций «Книги о занятии земли» Стейнрёд назван не сыном, а отцом Мельпатрика (Steinraudr f(adir) Melpatrix af Irlandi), что, возможно, указывает на изначальное отсутствие устойчивой связи между отчеством и именем в данном конкретном случае. Можно предположить, что Стейнрёд получил отчество после брака со свободной женщиной.

Другой персонаж, упоминаемый с отчеством в «Книге о занятии земли», это – Эрп сын Мельдуна (Erpr Meldunsson), сначала раб, а затем вольноотпущенник знаменитой первопоселенки Ауд Мудрой. В тексте приводятся генеалогические сведения, позволяющие заключить, что появление патронима при имени этого раба – отнюдь не случайно. Отцом Эрпа был Мельдун, шотландский ярл, который пал от руки ярла Сигурда Могучего. Матерью Эрпа была принцесса Мюрголь, дочь короля Ирландии Гльомала. До того, как Ауд выкупила ее, она была рабыней жены ярла Сигурда [Ldn., 138]. Получив свободу, Эрп остался в Исландии и дал начало одному из исландских родов, представители которого в «Книге о занятии земли» называются «потомками Эрпа» (Erplingar) [Ldn., 142].

[46] Примеры именованья исключительно по отчеству нередки в летописях и особенно в берестяных грамотах (см.: [Янин, Зализняк 1999, 17]). Напомним, однако, еще раз, что отчества, употребленные без личного имени, не всегда легко противопоставить другим способам именованья человека.

[47] Показательно, что варягам, приезжавшим на Русь несколько позже (в XI в.), приходилось в отношении отчеств и истории рода заново проделывать тот же путь, что и первым русским правителям. Так, в Киево-Печерском патерике рассказывается о приходе на Русь варяга Симона. Там же сказано, что он был сыном варяжского князя Африкана, однако напрямую с отчеством он нигде не называется. Как мы знаем, Симон приживается на Руси под именем Шимон и его сын, ставший впоследствии тысяцким в Ростове, в некоторых источниках именуется Георгием Шимоновичем, а в некоторых упоминается вовсе без отчества.

[48] Любопытно, что позднее, в XI-XII вв., когда отчества окончательно укореняются в русской княжеской среде, в летописях патронимы приписываются порой и правителям кочевников, если их предки соприкасались с русскими и были им хорошо известны. Ср., например, «...переступи кртгъ Володимиръ Мьстиславиз начаша ся слатися к нему . Чагровичи . Чекьманъ и бра^т его Тошманъ и Моначюкъ» [ПСРЛ, II, 536 под 1169 г.] или «...в полкоу Половецкомъ три князя. Колдечи . Кобанъ Оуроусовичи wба . и Бѣгбарсь Акочаевичъ . 4 . же . Ёрополкъ Томзаковичъ . со стороны приѣха . своимъ полкомъ» [ПСРЛ, II, 671 под 1190 г.]. Имя последнего половецкого князя со всей определенностью свидетельствует о том, что его род находился в теснейшем контакте с русскими. Можно предположить, что славянское имя он получил благодаря матери или другим предкам по женской линии. Другая возможность – его отец или дед могли быть побратимом кого-либо из русских князей.

По-видимому, в этих случаях отчество половецкого князя могло служить признаком знатности и родовитости, признаком известности на Руси. Знатность жениха или невесты – а, соответственно, и их отчества – оказывались особенно актуальны при заключении династических браков. Однако отчества, как кажется, появляются при описании подобных браков лишь в тех случаях, когда отцы были лично и непосредственно известны на Руси и прежде. В противном случае знатность вступающих в брак обозначалась какими-либо иными средствами. Так, Святополк Изяславич, внук Ярослава Мудрого, берет себе в жены

половецкую княжну, причем о браке его сказано: «Створи миръ с Половцѣ Ст.ополкъ ї поё жену дщерь Тугортоканю князя Половецкаго» [ПСРЛ, II, 216 под 1094 г.]. Тугоркан для русских – это прежде всего хорошо известный им противник, для них он является своего рода «нулевой точкой отсчета» в истории этого половецкого рода. Сам он отчества не имеет, но его дочь уже именуется по отчеству. Так же, только по отчеству, назван и его сын, павший в битве вместе с отцом [ПСРЛ, II, 222 под 1096 г.]. Много позже, когда Владимир Мономах женит своего сына Андрея на половецкой княжне, летописец обозначает ее как «внуку Тугъртъканову» [ПСРЛ, II, 285 под 1117 г.]. Как мы видим, не указаны ни имя самой половчанки, ни ее отчество (видимо, для русских незначимое). Она названа лишь по знаменитому деду, хотя не он выдавал ее замуж, так как был убит задолго до заключения этого брака. О браке князя Юрия Владимировича (Мономашича) с дочерью половецкого князя Аепы сообщается следующим образом: «иде Володимеръ и Двд.ъ и Влегъ к Аепѣ и [ко] другому Аепѣ и створиша миръ и поё Володимеръ за Юргя Аепину дщерь Всеневу внуку а Влегъ за сн.а Аепину дчерь Гиргенеу внуку» [ПСРЛ, I, 282-283 под 1107 г.]. У нас есть определенное свидетельство о том, что половецкий князь Осень был хорошо известен на Руси – его смерти отведена специальная летописная статья (см.: [ПСРЛ, I, 205 под 1082 г.]). Показательно, что Осень также умер задолго до заключения брака, однако родовая память о нем у русских сохраняется и служит, по-видимому, для акцентирования знатности невесты.

Отчество по русскому образцу могло использоваться в именовании не только половецких князей, но и других знатных чужестранцев, в частности, когда они вступают с русскими в династические связи. Так, одним отчеством (Влекиничь) назван сын Алексея I Комнина в сообщении о его браке с дочерью князя Володаря [ПСРЛ, II, 256 под 1104 г.]. Одним отчеством назван «сын» Романа IV Диогена – «Девъгеневиць», – по-видимому, самозванец боровшийся за византийский престол [ПСРЛ, II, 218 под 1095 г.]. Показательно, что одним отчеством именуется именно самозванец, для которого в этом отчестве содержится как бы квинэссенция его притязаний – он обладает правами на престол лишь постольку, поскольку обладает правами на свое царственное отчество.

По отчеству («Исаковиць») назван в летописи Алексей IV Ангел, сын Исаака II Ангела [НПЛ, 46-48]. Несомненно, в примерах с византийскими царевичами мы имеем дело именно с отчествами, так как известно, как звали их отцов. У половцев же налицо довольно сложная родовая организация, которая до сих пор остается малоизученной. В случае с половцами мы далеко не всегда можем определенно утверждать, что перед нами отчества, а, например, не родовые прозвания. Существенно при этом, что даже если в некоторых случаях это были в действительности родовые прозвания, то они оформлялись по той же модели, что и отчества. Ср. «...собрахомъ на сяземлю всю . Кончака и Козоу . Боурновича . и Токогбича Колобича . и Етебича . и Терьтробича...» [ПСРЛ, II, 641 под 1186 г.].

Еще несколько столетий спустя, когда отчества на **-ич** становятся официально закрепленной привилегией знати, крещеные татарские и кавказские князья и царевичи именуются с отчествами, образованными от нехристианских, иностранных имен их отцов (ср. Семион Бекбулатович или Иван Кельмамевиць) [Унбегаун 1971, 282]. Титул, по-видимому, не только давал право на отчество, но, судя по всему, делал это отчество в некотором смысле обязательным.

[49] Из летописи известно отчество, образованное от данной гипокористической формы. – под 1152 г. упоминается Избыгнѣвъ Ивачевичь [ПСРЛ, II, 449]. Отчества от гипокористических имен вообще, как кажется, не редкость. По-видимому, когда речь идет о христианских именах, одной из целей гипокористической трансформации было их уподобление исконным славянским именам, своего рода адаптация посредством суффиксации (подробнее см. ниже, очерк «Ваяржское имя в русском языковом обиходе»).

[50] Впрочем, как кажется, и в этом случае невозможно точно определить, идет ли в грамоте речь об отроках-сыновьях Нежаты или об отроках-слугах, «людях дома». В комментарии к грамоте В. Л. Янин и А. А. Зализняк утверждают, что в письменных источниках отроки-слуги, как правило, не называются по имени и обозначаются с помощью притяжательных форм от имени хозяина, а не форм на **-ич** (подробнее см.: [Янин, Зализняк 1999, 17]). Однако в летописях встречаются случаи именовании отроков-слуг по имени: ср., например, «ї присла Володимеръ <Мономах. – Ф. У.> втрока своего Бяидюка по Ит^лареву чадь» [ПСРЛ, II, 218 под

1095 г.; ПСРЛ, I, 228]. Кроме того, в летописи встречаются такие описания, когда из контекста довольно трудно определить, идет ли речь о сыне, младшем родиче или дружиннике того или иного лица: ср. «и начаша думати дружина . Ратиборова чадь . съ кн.земь Володимеромъ . w погубленѣ Итларевы чади <...> и тако Ельбѣхъ Ратиборечь . вземъ лукъ свои . и наложивъ стрѣлу . вдари Итларя подъ срце и дружину его . всю прострѣляша» [ПСРЛ, II, 218]. Мы склонны полагать, что с формой на **-ич** (такой, как «Ратиборечь») именуется скорее всего сыновья, однако в любом случае возможность неразличения родичей и приближенных лиц в XI в. весьма показательна.

[51] Родовые привилегии, как уже не раз отмечалось, в подавляющем большинстве случаев исходили из рода отца. Чаще всего, выходя замуж, женщина в значительной степени утрачивала связь со своим родом и окончательно переходила в род мужа, и ее дети, соответственно, принадлежали к роду отца. Однако в знатных родах подобный разрыв женщины со своими родичами далеко не всегда происходил в столь полной мере. По-видимому, политический смысл династических браков отчасти и заключался в стремлении объединить две родовые линии. При таких условиях роль женщин в политической и военной борьбе, в столкновении родовых интересов могла оказаться немаловажной.

В летописи мы находим примеры, когда женщины воздействуют на своих мужей в интересах собственных родичей или во вред их противникам. Так, одна из дочерей Мстилава Великого убедила мужа, киевского князя Всеволода Ольговича, отдать новгородский стол одному из ее братьев [ПСРЛ, II, 309 под 1141 г.]. Ее сестра, жена венгерского короля Гезы II, по-видимому, настаивала на расправе над князем Владимиром Володаревичем Галицким [ПСРЛ, II, 450 под 1152 г.].

Таким образом, знатность матери играла не последнюю роль для родового полноправия ее детей. Ее происхождение, по-видимому, было важным и тогда, когда ее род не превосходил знатностью рода мужа, и в особенности тогда, когда женщина оказывалась знатнее своего мужа. В этих случаях и в Скандинавии и на Руси «отчества» ее детей могли образовываться от ее имени, а не от имени отца. То же самое могло происходить, если в силу тех или иных причин ее имя больше говорило соотечественникам, чем имя ее супруга, а также если она растила детей одна, оставшись вдовой.

Так, по имени матери назван в летописи Василько Маричинич [ПСРЛ, I, 304 под 1136 г.] – сын княгини Марицы (Марии?) Владимировны, дочери Владимира Мономаха. Его отцом был Леон – византийский царевич («Леонъ царевичъ зять Володимеръ» [ПСРЛ, II, 283 под 1117 г.]; по-видимому, термин царевич, коль скоро речь шла о византийцах, мог трактоваться русскими достаточно широко и означать любого из родичей императора, ср.: [Kazhdan 1990, 422]). Гораздо позднее, мы встречаем, например, упоминание Дмитрия сына Марфы [ПСРЛ, V, 55, 182]. Речь идет о сыне новгородской боярыни Марфы Борецкой, безусловно действовавшей в Новгороде как самостоятельное политическое лицо в XV в.

На скандинавской почве матронимы от имени знатной матери были, пожалуй, более распространены, чем на Руси. Датские средневековые аристократы, родившиеся от брака родственниц конунгов и людей менее знатных нередко для патронима использовали имя матери: в XI в. Свен Тругунсен (т. е. сын Торгунн / Тругунн), Торгисль Бирнесен, в XII в. Педер Бодильсен (т. е. сын Бодиль), Уббе Бодильсен, Токи Сигнесен, Ульв Ингерсен, Ове Софиесен (т. е. сын Софии), в XIII в. Хенрик Арлѣгсен, Андерс Гросен, Карл Ингеборгсен, Педер Ингерсен, Туре Мариансен, Йон Регмодсен, Эрленд Маргретсен, Ассер Ингерсен и т. д. Самым известным потомком датских королей по женской линии, использовавшего имя высокородной матери для патронима, был Свейн Эстридссон, которому в результате долгой борьбы удалось добиться датской короны и сделаться основателем новой династии (см. подробнее: [Успенский 2001, 50-52]).

По имени матери могли именоваться и незаконнорожденные дети – те, чьи отцы были неизвестны, или те, кому род отца отказывал в родовых правах. Так, «Олег Настасьичъ» именуется в летописи сын князя Ярослава Галицкого (Осмомысла) от наложницы Настасьи, который не был принят галицкими боярами (а, по-видимому, и родичами своего отца) [ПСРЛ, II, 657 под 1187 г.]. В скандинавской традиции по имени матери назывался Свейн

Вилобородый или Свейн Саум-Асусон, который, согласно сагам, был побочным сыном Харальда Синезубого от Саум-Асы. С матронимом именовались оба сына Кнута Великого от наложницы Альвивы (Эльвгивы) – Свейн и Харальд. О Магнусе Слепом, побочном сыне норвежского конунга Сигурда Крестоносца (первого мужа Маль(м)фрид Мстиславны), сказано в саге: «Магнус конунг, который был прозван сын Боргильд. Его мать была Боргильд, дочь Олава из Долины» (Magnus konongr er callapr var Borgilldar sunr. Moper hans var Borgilldr dotter Olafs af Dale [Fask., 390]).

О матронимах у скандинавов и русских см. еще: [Тупиков 1903, 80-81; Keil 1931, 2-4; Peterson 1979, 103-117; Shrensen 1984, 123-144; Успенский 2001, 106-108 прим. №№ 72, 73, 74].

[52] Примеры см. в сноске № ???? нашей работы. Любопытно, что устойчивым обозначением для наследников и соправителей является термин «царевич», по форме аналогичное отчеству. Не случайно, многие члены правящих византийских родов, становящиеся мужьями русских княжен или по каким-либо другим причинам оказавшиеся на Руси, как правило, именуются по отчеству, причем зачастую без личного имени. Ср. также форму «королевич», присутствующую как в восточнославянских, так западно- и южнославянских языках [Мейе 1951, 295-296].

[53] Разумеется, строгая государственная регламентация именовании с отчеством касалась лишь их употребления в документах и в публичных, официальных ситуациях. В быту по отчеству на **-ич** могли называть не только князей и бояр. Домашний и неофициальный речевой этикет средневековых русских крестьян и горожан известен нам гораздо хуже, чем регламентированные нормы документов. Об употреблении отчеств в этой части населения мы можем судить лишь по этнографическим описаниям конца XVIII– XX вв. Очевидно, что и здесь обиходное право на отчество было связано с почетом, с родовым полноправием, известной социальной независимостью. В некотором смысле человек, именуемый по отчеству, в речевой ситуации уподоблялся – независимо от своего социального статуса – князю, самовластно распоряжающимся своими чадами и домочадцами, своим имуществом. Такое уподобление в явной форме фигурирует в свадебном обряде, где жениха и невесту величают по имени-отчеству и называют «князем» и «княгиней». Княжеское достоинство, таким образом, требует отчества, а наличие отчества, в свою очередь, ассоциируется с княжеским титулом. По имени и отчеству в русских крестьянских семьях жена называет мужа, главу семьи. Характерно, что он же мог именоваться «сам» или «хозяин».

Любопытно при этом, что «отецким сыном» или «отецкой дочерью» в крестьянской среде могли называться законные любимые дети состоятельного, уважаемого, выделяющегося из своего окружения человека, т. е. те, кому предстояло стать наследниками и было что унаследовать. Молодой человек незнатного происхождения, еще не имеющий своей семьи и хозяйства, мог называться по отчеству лишь в исключительных случаях, если он обладал социальным статусом, возвышающим его над прочими (например, занимал какую-либо мелкую официальную должность).

[54] Любопытно с этой точки зрения фиксирующееся в разных славянских языках образование «королевич», которое, с одной стороны, несомненно означает сына короля, а, с другой стороны, «будущего короля», «маленького короля» [Мейе 1951, 295-296].

[55] Об этой модели «сын, внук, потомок X» = «маленький X, малое подобие X» на материале германских языков см. подробнее: [Hцfler 1954, 39-41] (ср.: [Dieterich 1925, 25]). Автор статьи, в частности, приходит к выводу о единстве семантического гнезда и этимологии немецкого *dhnlich* «подобный, похожий», *Ahn* «предок» и *Enkel* «внук, потомок», причем за лексемой *Enkel* «внук» стоит представление «маленький предок» (*kleine Ahn*).

[56] Форма множественного числа на **-ич** от названия города, как кажется, была распространена повсеместно. Что касается формы единственного числа, то Б. Унбегаун полагает, что она является принадлежностью исключительно «южно-древнерусского» наречия. А.В. Соловьев же допускает ее более широкое распространение. На наш взгляд, в летописных памятниках не всегда возможно точно определить значение формы единственного числа на **-ич**: идет ли речь об отчестве, происхождении из определенного

города или о прозвище, указывающем на какую-либо связь с этим городом. Так, относительно ранний пример из Ипатьевской летописи может быть интерпретирован по-разному: ср. «Левъ же посла со своєю ратью. Андрѣ Поутивлича. а Володимиръ посла со своєю ратью. Желислава. а Мъстиславъ. посла со своєю ратью. Володъслава. Ломоносаго» [ПСРЛ, II, 870 под 1273 г.]. Действительно, Н. А. Тупиков рассматривает «Путивлич» как отчество галицкого воеводы [Тупиков 1903, 770], подобно тому как он считает отчеством и образование «Путилович». Следует учитывать, однако, что форма «Путилович» образована регулярным для отчеств способом и зафиксирована несколько раз, начиная с XIII в. [НПЛ, 57, 257 под 1217 г.]. Напротив, форма «Путивлич», как кажется, уникальна, впрочем она могла быть образована по аналогии с такими формами, как «Яковличь», «Иевличь» (о таких формах см.: [Якобсон 1966, 522; Unbegaun 1935, 332]). А. В. Соловьев столь же определенно трактует «Путивлич» как обозначение жителя соответствующего города [Соловьев 1962, 277]. Подобное противоречие весьма показательно, поскольку демонстрирует многозначность интересующего нас суффикса –ич. В самом деле, название города Путивль по форме представляет собой не что иное, как притяжательное прилагательное от личного имени (ср., например, Ярославль, Мстиславль двор или Ивань-город). Эти образования вплоть до XIII в. – Ярославль могло означать как город Ярослава, так и сына Ярослава – могли сами по себе использоваться как отчества. Как кажется, прибавление к этому суффиксу (–ъ) суффикса –ич вообще довольно нетипичное явление, и поэтому особенно трудно определить, идет ли в данном случае речь об отчестве или о месте жительства. Существование города Путивля наводит на мысль о том, что перед нами оттопонимическое образование. Наличие же имени Путило и то обстоятельство, что третий воевода назван в летописи, по-видимому, с отчеством (или родовым прозвищем – «Володъслава. Ломоносаго») могло бы привести к выводу о том, что «Путивличь» – это отчество. На наш взгляд, однако, в XIII в. еще мог сохраняться определенный синкретизм именования по роду и по родине, по крайней мере в тех случаях, если название последней было связано с именем основателя села или города.

[57] Показательны в этом отношении женские отчества. В тех случаях, когда они образованы с помощью суффикса –ов/ев, –ин или –ъ, они совпадают по форме с именованием женщины по мужу, однако к патрониму, как правило, прибавляется «дочь». Употребление в обоих типах именования (по мужу и по отцу) притяжательных суффиксов, как кажется, легко объяснимо – девушка принадлежит к дому и роду своего отца, причем это ее состояние рассматривается, видимо, как временное, а впоследствии, выйдя замуж, к дому и роду мужа (ср. о жене князя Всеволода Ольговича: «преставися княгини Всеволожае» [ПСРЛ, II, 612 под 1179 г.] или пречисление женщин в берестяной грамоте – «...ў боришьковее...ў короцьковее...ў гюрегевее...» [Зализняк 1995, 281 Ст. Р. № 21]).

При этом женское отчество, образованное с помощью притяжательного суффикса, едва ли само по себе есть смысл рассматривать как особую уничижительную форму по сравнению с мужскими отчествами. В XI-XII вв. отчества, образованные с помощью притяжательных суффиксов, очень слабо, если вообще маркированы с точки зрения социальной престижности. Так, о замужестве дочери Мстислава Великого сообщается: «поя дъчерь Мъстиславлю» [НПЛ, 20 под 1112 г.]. Но в сообщении о смерти отца Мстислава Великого отчество покойного Владимира Мономаха дано тоже в посессивной форме («сынъ Всѣволожь» [НПЛ, 21 под 1125 г.]), и подобные примеры в летописях весьма многочисленны.

Вопреки мнению отдельных исследователей (ср.: [Данилевский 1998, 263] со ссылкой на А. А. Зимины), женщины могли именоваться с патронимом, аналогичным мужскому отчеству на –ич. В этом отношении пример отчества «Ярославна» из «Слова о полку Игореве» – отнюдь не уникален. Ср., например, «Тое же зимы в жени Гюрги сн..а свіего Глѣба в Руси Изяславноу Двд.вча. Тое же зимы в жениша Новгородци Мстислава Гюргевича и поѣша за нь Петровну Михалковича» [ПСРЛ, I, 346 под 1154 г.]. Ср. также: «поя Дмитровьну Новѣгородѣ Завидиця» [НПЛ, 21 под 1122 г.], встречающееся в берестяной грамоте № 877 отчества «Песковна» [Янин, Зализняк 1999, 5] или летописное «и в ночи и одва Мъстиславны товарь оублюдоша» [ПСРЛ, II, 293 под 1129 г.]. В последнем примере речь идет о замужней дочери Мстислава Великого, жене князя Брячислава Давыдовича. Можно предположить, что она названа в этом эпизоде по отчеству, а не по мужу, так как здесь рассказывается о конфликте ее братьев (сыновей Мстислава) с родом ее мужа, причем Мстиславичи одерживают победу и именно их воины – вопреки договору – едва не разграбили имущество их сестры. Брячислав Давыдович же, муж Мстиславны, представлен в этом повествовании как лицо колеблющееся и

малозначительное. Любопытно, что при этом используется не «посессивное отчество», а то, которое соответствует мужскому «престижному» отчеству на **-ич**, тяготеющее, на наш взгляд, к выражению непреходящих отношений, преемственности и кровного родства.

Специфика женских отчеств, на наш взгляд, заключается не в их форме, а в способе их употребления. И в летописях и в берестяных грамотах женские отчества и именование по мужу очень часто употребляются без личного имени, хотя, как кажется, личное женское имя чаще может использоваться с отчеством, чем с именованием по мужу (ср., например, «прѣставися Ерина Всеволожа дщерь» или «приставися Евѣпраксии Всеволожа дщи» [ПСРЛ, II, 260 под 1108 и 1109 гг.]. Любопытно, что в именование женщины по мужу нередко входит и его отчество или атрибуция по месту княжения: ср. «преставися Глѣбоваѣ Дюргевича в Суждали» [ПСРЛ, II, 468 под 1154 г.] или «преставися Глѣбоваѣ Рязаньскаѣ » [ПСРЛ, II, 612 под 1179 г.]. Здесь мы видим некоторую аналогию с уже упоминавшейся в другом очерке надписью Товы на поминальном камне: «Това дочь Мстивоя, жена Харальда Доброго сына Горма, велела сделать этот памятник по своей матери» [DR 1941-1942, 94-95 № 55]. В надписи приводится имя и патроним ее мужа, хотя камень поставлен не по человеку из его рода, а по матери самой Товы. Однако существенное отличие от приведенных летописных примеров заключается в том, что сама Това названа здесь по имени.

Можно отметить, что у женщин, также как и у мужчин, могут употребляться своеобразные подоби́я отчеств, произведенные от терминов родства, причем они фигурируют нередко наряду с обычными отчествами: «и вда за нь свою братанъноу Михалковоу дщерь» [ПСРЛ, II, 612 под 1179 г.] (ср. в этой связи обозначение младшего сына Мстислава Великого в описании его конфликта со старшими братьями от другого брака – «Володимеръ Мачешичь» [ПСРЛ, I, 345 под 1154 г.]). Встречается в летописи и такое обозначение, как «строичичь» (от «стрый») [ПСРЛ, II, 677] и «сестричичь»: «...сестричичь великому князю Всеволодоу Соуждальскому...» [ПСРЛ, II, 666 под 1190 г.]. Ср также более поздний пример из грамоты середины XV в.: «Се язъ Князь Великий Василей Василеевичь, да моя мать Великая Княгиня Софья, и по приказу мнѣ Великому Князю своего сестричича и моей матери Великой Княгини Софьи внука, Князя Семена Александровича дали есмы...» [АИ, I, № 3].

[58] В старой историографии эта фраза традиционно переводилась как «я, Кнут IV, сын короля Магнуса...», однако Б. Бергом было показано, что, исходя из палеографических данных, фразу следует переводить как «я, Кнут, четвертый сын короля Магнуса...» [Bergh 1987, 39-42]. В любом случае, речь идет не о том, что он четвертым из братьев взшел на датский престол (перед Кнутом правил лишь его брат, Харальд), а об определении своего места в семье отца и о старшинстве среди живущих братьев – как известно, у Свейна Эстридссона было 14 сыновей, способных претендовать на престол.

[59] По мнению К. Вейбулля, утверждение Кнута Святого о том, что он унаследовал королевскую власть от отца, не соответствует действительности прежде всего потому, что Кнут на самом деле был избран конунгом на тинге, а не получил престол лишь по праву рождения [Weibull 1989, 7]. Исследователь полагает, что права избранного конунга в эту эпоху были существенно ограничены по сравнению с правами конунга, получившим власть «по наследству». Таким образом, не исключено, что у Кнута Святого были весьма веские дополнительные основания для того, чтобы подчеркивать наследственный характер своей власти. Вместе с тем, очевидно, что, называя себя четвертым сыном Магнуса (Свейна Эстридссона), Кнут апеллировал к естественной родовой преемственности по отношению к отцу и к заложенному отцом же принципу престолонаследия.

[60] Ср. при этом титул, употребляемый Иваном III для внутреннего обихода, где чаще всего использовалась форма «Иван Васильевич», но могла фигурировать и более архаизированная форма – «Иоанн Васильевич» (в частности, в надписи на Спасской башне в Кремле), однако отчество сохранялось в любом случае.

[61] В Новое время, с укоренением системы фамилий, отчества постепенно утрачиваются во всей Скандинавии, кроме Исландии. В Исландии, где патронимы сохраняются и по сей день, они служат элементом двухчастного именованья человека – у каждого исландца, таким образом, есть имя и патроним, но отсутствует то, что соответствует фамилии в современном

понимании. В собственно Скандинавии же появление наследуемого патронима, его закрепление за всеми последующими поколениями, со временем послужило одним из основных источников для образования фамилий (ср.: [Shgrensen 1984, 155-164]).

[62] За исключением, по-видимому, одного примера из двинских грамот XV в., изданных Шахматовым. Так, в грамоте № 22 упоминается Олферий Григорьев (Олуферий Григорьевич в грамотах №№ 1, 3), которого Шахматов отождествляет с известным из грамоты № 23 Олухом Григорьевым [Шахматов 1903, II, 38-39, 171, 3, 6, ср. I, 120]. Хотя у нас нет и, по-видимому, никогда не будет никаких положительных данных о том, является ли здесь Олух и Олферий одним и тем же лицом, отождествление Шахматова выглядит правдоподобным. Во всяком случае, данный пример, на наш взгляд, может служить лишним доводом в пользу антропонимического происхождения слова «олух».

[63] Наличие новгородской церкви св. Олава подтверждается существованием шведской рунической надписи из Шюсты, которая была вырезана в память о человеке, умершем в Хольмгарде (= Новгороде) и похороненном в церкви св. Олава (см.: [Мельникова 1977, 113-115 № 89]). Надпись датируется концом XI – началом XII в.

Общие сведения о культе св. Олава в Новгороде и в Константинополе см. в: [Мельникова 1995, 92-108, особенно 97]. О распространении культа св. Олава в ганзейском пространстве см.: [Zender 1974; Hoffmann 1994, 295; Friedland 1981]. О культе св. Олава в Англии и Ирландии см.: [Bull 1912, 447-461; Dickins 1940, 53-80].

[64] Во всяком случае источники, отдельные из которых составлены на латыни (*Acta Sancti Olavi regis et martyris* «Деяния святого Олава, короля и мученика», *Passio et Miracula Beati Olavi* «Страсти и чудеса блаженного Олава»), а некоторые по-древнеисландски или по-древненорвежски («Легендарная сага об Олаве Святом» [OH. Leg.], «Древненорвежская книга проповедей» [GNH], «Сага об Олаве Святом» по Книге с Плоского Острова»), сообщают о пожаре в Новгороде, который был остановлен лишь после того, как священник из церкви св. Олава «противопоставил» изображение святого огню [OH. Leg., гл. 117, 103; Flat., II, гл. 323, 390; MNH, 142] (согласно сообщениям Новгородской летописи, Варяжская церковь горела четыре раза – в 1131, 1152, 1181, и 1217 гг. Правда, под «варяжской» в принципе могла пониматься любая католическая церковь, то есть, скажем, и храм св. Петра, принадлежащий немецким купцам).

[65] Ср. «... магнеше. конуте. венедикте. албане. олове. бутулве. созоне рома [романе]. анёиме. максиме. борисе и глебе. панкратие. вси стїи мученици молите Бога за мя грешнаго» [Архангельский 1884, 13].

[66] Из общих работ, частично или полностью посвященных этой молитве см.: [Dvornik 1947, 38-39; Dvornik 1954, 326-327; Ingham 1968, 121-136, особенно 125, 132; Lind 1990].

[67] Олав Святой однажды упоминается в византийском источнике, что дополнительно свидетельствует, по-видимому, о его почитании в варяжской среде в Константинополе (сам Олав Харальдссон никогда не был при этом в Византии). Так, Кекавмен, говоря о деятельности в Византии другого норвежского правителя – Харальда Сурового, приводит сведения и о его брате Юлафе, который занял престол после смерти отца [Кекавмен 1972, 282]. Таким образом, благодаря этому сообщению, нам известна греческая форма имени *Ulfir* – „ЉѣН»±līS.

Вместе с тем, приводя греческую форму имени Олав, внимательнее отнесемся к наблюдениям исследователей над скандинавским именованьем русско-византийских договоров 911 и 944 г. Как известно, текст договоров (в оригинале составленных, по-видимому, на греческом) обнаруживает отсутствие ожидаемых грецизмов в именованье: ряд имен, например, сохраняет исходную древнескандинавскую форму, которая неизбежно должна была бы утрачиваться в греческой передаче (см. подробнее: [Мельникова 1997б, 84-85]). Все эти наблюдения говорят о том, что скандинавские имена попали в текст договоров минуя греческое посредство. Сказанное, как кажется, может быть экстраполировано за рамки собственно русско-византийских договоров: греческое посредство, по-видимому, вообще было

исключено из процесса усвоения скандинавских имен на Руси. Более того, ряд разрозненных фактов позволяет высказать предположение, что отдельные греческие имена и обозначения реалий попадают к скандинавам, напротив, прямоком через русских. В этой связи достойна внимания, в частности, скандинавская форма имени Георгий – Gyrgir, которая представляет собой, возможно, не что иное как древнерусское Гюргий (< Георгий). Одним из первых в литературной традиции этим именем называется византийский полководец Георгий Маниак в «Саге о Харальде Суровом»: ср. юб var hufþingi yfir herinum sþ mapr, er nefndr er Gyrgir «предводителем войска был человек по имени Гюргир» [Hkr., III, гл. 3, 77; КЗ, 403] или юа styrþi hжгг Girkia konongs Georgius frendi drottningarennar. юann callari Norpmenn Gyrgi [Fask., 219] «войском конунга греков командовал Георгиус, родич императрицы. Норманны <варяжский контингент в Константинополе? – Ф. У.> называли его Гюрги». Аналогичные предположения могут быть сделаны и относительно скандинавской формы имени Климент – Klemetr, которая, возможно, испытала на себе влияние древнерусского. Данный вопрос, однако, очевидно нуждается в дальнейшем, более детальном исследовании.

[68] Форма Uleifr исторически представляет собой вариант имени Ulþfr, хотя со временем она стала функционировать как самостоятельный антропоним (см.: [Lind 1905-1915, 814f.]). Вариативность рассматриваемого скандинавского имени (ср. Bleifr, Blþfr, Uleifr и т.д.), по мнению исследователей, связана с первоначальным распределением ударения в исходной форме (*AnulaibaR).

[69] Насколько нам известно, данное предположение было впервые высказано В. Томсенем в его «Начале русского государства» [Томсен 1891, 126]. Ср.: [Vasmer 1931, 660, 673].

Иногда Улѣбъ ошибочно отождествляют с другим распространенным скандинавским именем Ульв (Ulfur), не имеющим никакой связи с именем Олав (см., например: [Munch 1874, 256; Соловьев 1959-1966, I (1), 216; Молчанов 1997а, 81-83; Молчанов 1997б, 137]). Однако такое отождествление едва ли имеет под собой основание, поскольку –ѣ– в древнерусском имени недвусмысленно указывает на изначальное присутствие в скандинавском антропониме дифтонга –ei (ai) или –й (в частности, Фасмер выделял восточноскандинавскую форму Ulfir как более предпочтительную [Vasmer 1931, 673] (ср.: [Thurnqvist 1948, 118-119]).

[70] Ср. топоним *Олебино*, отмеченный у Фасмера наряду с названием *Улебское* (< *Улѣбово или *Улѣбля) [Vasmer 1931, 673; Vasmer 1962-1988, VI, 391] (ср.: [Рыдзевская 1934, 528]).

[71] Оговоримся, что, пользуясь новгородскими писцовыми книгами, нужно учитывать то обстоятельство, что другие русские территории не представлены памятниками, аналогичным этим писцовым книгам по массовости антропонимического материала.

[72] В частности, имя Олферий / Олоферий трижды зафиксировано в новгородских берестяных грамотах, датируемых XIV в. (см.: [Зализняк 1995, 460 № 92, 530 № 314, 532 № 183]).

[73] Целый ряд примеров подобного рода содержится в работе: [Гиппиус, Успенский 2000], где, помимо Якун / Яков, рассматриваются коррелятивные пары: *Afreki / Африкан, Рогволод (< скандинавское Ragnvaldr, Rцgnvaldr) / Рогуил, Ивор (< скандинавское Hvarr) / Иван и др.

[74] Gloriosi igitur Suegnotagni regis inclita soboles licet omnis patern. uirtutis industriam innata emularetur prudential, insignissimus noster Cnuto – quem sedes postmodum apostolica, summo pontifice presidente quampluribusque tam presulibus quam et religiosi ordinis uiris assidentibus, seu propter sensus caniciem uel uite sinceritatem et *candorem* seu pro hoc, quod eum in *canone* sanctorum connumerandum decernebat, *Canutum* censi instituit...

В другой главе Эльнот сравнивает переименование Кнута в Канута с переименованием Аврама в Авраама в Библии: ac ita demum communi consilio et pari omnium decreto regem quondam gloriosum beatorum in c.lis iam martyrum ascisci decernunt collegio, cum martyrii Gloria nominis etiam dignitate adaucta, ut, qui pridem ueluti uocabulo imperfecto et ligamine insoluto Cnut nuncupabatur, iam ob sensus caniciem et gestorum maturitatem ac pro eo quam maxime, quod iam in canone sanctorum connumerandus adiudicabatur, Canutus diceretur. Sic enim quondam Abr[ah]. cum deo fedus ineunti cum diuin. familiaritatis participio uocabuli adaugetur edictio, ut, qui hactenus

deo cognitus fide probabilis habebatur, ex hoc etiam inter homines rerum gestarum exercitio et generis et nominis amplificacione gloriosior ac magnificentior. Et pulchre martyr preciosus ac deo dilectus Canutus ad instar Abrah. uocabuli amplificacione insignitur, qui eiusdem Abrah. sinu exceptus .tern. quietis felicitate perfrui signis eudentibus approbatur [ЖИнох, гл. XXXIII, 131-132].

Соответственно, повествуя о молодых годах короля, Эльнот тщательно оговаривается, назвав его Кнудом: ср. ...Cnutone, iamiamque Canuto nominando... [ЖИнох, гл. IV, 90] «Кнут, которому вскоре предстояло назваться Канутом».

[75] См. подробнее об этих именах: [Munch 1875, 632-636; Grape 1911, 7-8; DGP, 6-8; Personnamn 1947, 218-219].

[76] Существует свидетельство, что имя Simon могло отождествляться, по-видимому, с еще одним скандинавским именем – Suni, Sune. Так, в некрологе лундского собора содержится запись: Suni [Nati]. Qui et Symeon [NL, 85]. О всевозможных переосмыслениях имени Simon / Simeon в средневековой немецкой традиции см.: [Schroder 1938, 57]. О смешении иностранных и германских имен в древнегерманском антропонимиконе (Judith / Judinta, Salomon / Salman, Margarethe / Mergard, Anna / Anno, Philipp / Filibert, Peregrinus / Biligrim и др.) см. подробнее со ссылками на литературу: [Bach 1943, 329-330 § 287].

[77] Данная «внутрискандинавская» корреляция (Юоргр / Theodor) возможно имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Имя первого русского мученика – варяга-христианина Феодора – упоминается в Проложном сказании... в форме Тур (отсюда, по-видимому, «Турова божница» в Киеве). Это обстоятельство возможно объяснить, предположив за ним пару из скандинавского Турд (Юоргр) и распространенного на Руси в форме Тудор канонического имени Феодор (см.: [Гиппиус, Успенский 2000, 33-34]).

Другие попытки реконструкции данного варяжского имени были предприняты Шахматовым (Туры): [Шахматов 1907, 261-264] (ср.: [Клейненберг 1978, 68; Marchant 1909]), Марковым (Тудор): [Марков 1909] и Рожнецким (*Уторь < скандинавское Uttar): [Рожнецкий 1915, 94-98].

[78] Так, в саге упоминается персонаж по имени Magnъs Andrýsson, который вскоре опять появляется под именем Agnar Andrýsson [Sturl. 1906-1911, II, 315]. Тот факт, что речь здесь идет об одном и том же человеке удостоверяется отдельными редакциями саги, где говорится: varu юар Andrýssynir Eyylfr yr Skarpi ok Brandr yr Skogum ok Magnъs Agnarr [Sturl. 1906-1911, II, 314] «там были сыновья Андерса – Эйольв из Скарда, Бранд из Скога и Магнус Агнар». Высказывалось предположение, что последние два имени были разделены в протографе союзом ok «и» (см.: [Vilmundarsson 1975, 99]), однако нам оно представляется неубедительным. Описываемые в саге события с участием Магнуса / Агнара относятся к 1264 г.

[79] Ср. также frater Boecius в [DN, III, 16, 17 № 16] под 1280 г. Популярность имени Боеций (Boethius), а также тот факт, что среди его носителей оказывается духовное лицо, не должны вызывать удивление: помимо знаменитого философа Северина Боеция, так звали, в частности, епископа в Ирландии (ум. в 519 г.), почитаемого Западной церковью [BHL, I, 206]. Кроме того, теоретически сохраняется возможность, что упомянутые лица все же были названы Боециями в честь философа, Северина Боеция, так как последний к этому времени уже стал местночтимым святым.

[80] Воспроизводя в романе средневековый механизм адаптации христианского имени, Сигрид Унсет могла опираться в том числе на практику переосмысления имен, существовавшую в Скандинавии в конце XIX– начале XX в. Так, например, в 1900-х годах в Швеции была предпринята попытка реформы именованья, сводящаяся к добавлению в церковный календарь «профанных», некалендарных имен путем их соотношения с именами святых (об обстоятельствах и сути реформы см. подробнее: [Otterbjörk 1964, 312-328]). Одним из способов такого соотношения было уподобление фонетически сходных имен (часто, впрочем, это сходство оказывалось достаточно условным): Agabus соотносилось с Agne, Albanus с Alf, Amatus с Ambjörn, Bonifacius с Bo, Damianus с Dagmar, Erhard с Erland'ом, Evergistus с Evert, Philemon с Filippa, Florentin с Flora, Phocas с Folke, Gabinus с Gabriella, Gervasius с Germund,

Heliodorus с Helga, Hilarius с Hilding, Ignatius с Inge и т. д. и т. п. Соответственно Vindician приравнялось к Edvin, Gallus к Fingall, Kunigunda к Gunnborg, Marcellus к Hjalmar, Marcellinus к Ingemar, Nestor к Torgny. Кроме того, зафиксированы следующие пары: Lazarus / Assar, Anian / Anund, Achatus / Eke, Beda / Blenda, Eusebius / Ebbe, Engelbert / Ingigerd, Maurus / Laura, Rogatus / Ragnvaldr, Rufus / Rolf, Saturnus / Sunne, Tretullianus / Torsten, Theodard / Tord.

Нечто подобное происходит сегодня и в обиходе русской православной церкви. Поскольку некоторых новых имен (таких, как Эдуард, Эльвира, Октябрина, Владлен) нет в церковном календаре, церковь рекомендует крещаемому выбрать близкое по звучанию православное имя, которое, как сказано в «Православном церковном календаре 1997 – 2006», выпущенном в издательском доме «Коктебель» (без пагинации, без указания места и года издания), впредь будет его церковным именем. Таким образом формируются некоторые пары типа Артур / Артемий, Владлен / Владимир, Руслан, Рустам / Рустик, Станислав / Стахий, Тимур / Тимон, Эдуард / Элизбар, Эрнест / Ераст, Алина / Елена (Алена), Альбина / Алевтина, Алиса / Анисия, Виолетта / Виринея, Карина / Кириена, Клара / Кира, Лилия / Лидия, Майя / Марфа, Регина / Руфина, Роза / Муза, Стелла / Степанида, Элеонора, Элла, Эльвира, Эмилия, Эмма / Емилия и т. д. и т. п.

Приведем еще один пример из современной действительности. В своих воспоминаниях известный советский политолог Ф. Бурлацкий пишет о том, что его «назвали Федором не почему-нибудь, а в честь Фридриха Энгельса» [Бурлацкий 1988, 154]. На наш взгляд, налицо здесь все тот же механизм «пересчета» или уподобления, что и в случае с Олавом / Олухом и Елевферием.

[81] См.: [Dinkler 1962, 958]. Ср.: [Foschini 1967, 68-69; Schnackenburg 1965, 279; Щапов 1967, 208-212; Щапов 1971, 72-73].

[82] См.: [Щапов 1967, 208-212; Щапов 1971, 73].

[83] Ср. обсуждение деталей этой проблематики: [Щапов 1971, 72-73; Korpela 1998, 161-163; Соколов 1913, 44-45; Porpe 1968, 101-102].

[84] Ср. свидетельство средневековых датских хроник: [GK, 38, 39, 94, 158]. О том, что Горм и Тюра были погребены по языческому обряду говорится и у Свена Аггесена в «Краткой истории Дании»: *Uc autem precluis illa regina cum rege marito omnes etatis sue annos complisset, Haraldus Blaataand <Синезубый. – Ф. У.> filius superstes, qui et regni extitit heres, iuxta ritum gentilium in tumulus gemellis et paribus, quasi illustribus mausoleis, secus Regis curiam in Jelling utrumque parentem fecit humari* [SmHD, I, гл. VII, 116-117]. Язычество Горма специально подчеркивается у Адама Бременского [Adam, кн. I, гл. LV, 56; гл. LVIII, 57].

Из работы немецкого исследователя И. Габриэля, построенной на анализе отдельных украшений из Йеллинге, непосредственно вытекает, что конунг Горм умер христианином [Gabriel 1992, 39-51]. Доводы исследователя, усматривающего христианскую символику на остатках пояса в погребальной камере, нам представляются совершенно неубедительными (ср. справедливые вопросы и возражения в: [Enemark 2000, 207]).

[85] См.: [Dyggve 1942, 89 ff.; Dyggve 1948, 196ff.; Dyggve 1955, 174ff.; Krogh 1982, 199, 200-201, 205; Gabriel 1992, 39-40]. Э. Дюггве предполагал также, что Харальд разрушил некое языческое капище, расположенное в Йеллинге. Обсуждение этого тезиса, с которым согласились далеко не все археологи, см.: [Olsen 1966, 247; Glob 1969, 18 ff.; Christensen, Becker 1966-1967, 441, 446-452]. Дискуссия вокруг мавзолея в Йеллинге нашла также на страницах издания: [Mediaeval Scandinavia 1974].

[86] Тем не менее, в памяти потомков именно Харальд, а не Горм, оказался «первым датским конунгом, похороненным в освященной земле» [Knøtl., 32]. Более того, в относительно поздних датских хрониках отмечается, что во время правления конунга Горма в Дании были гонения на христиан (см.: [GK, 39, 158; Mhl., 36].

[87] См.: [Krogh, Voss 1961]. Церкви в Скандинавии нередко строились вблизи или над

языческими захоронениями (ср.: [Olsen 1966, 267-275]). Кости закоренелого язычника, таким образом, могли оказаться в освященной земле, что, строго говоря, шло вразрез с каноническими запретами. В христианские времена осведомленность об этих запретах была довольно широко распространена, и такое положение языческих могил могло трактоваться как неподобающее. Данная коллизия находит свое отражение в саге, записанной в XIII в., где рассказывается о костях языческой колдуньи, оказавшихся под полом одной из первых церквей в Исландии [Ld., гл. LXXVI, 283-284; ИС, I, 406]. Колдунья является во сне к хозяйке церкви и требует перезахоронить останки; нахождение под церковью и выслушивание молитв рассматривается языческим персонажем как нанесение ему прямого вреда. Показательно, что проблема захоронения язычника под церковью небезразлична автору саги.

Ср. также случаи перенесения поминальных рунических камней на церковный двор или использование их в качестве материала при возведении церкви: [Sawyer 1987, 86]. Существенно иметь в виду при этом, что рунический камень не служил надгробием и не был связан с местом погребения того, кому посвящался. Таким образом, стремление приобщить предков-язычников к христианству было весьма сильным в Скандинавии, но чтобы реализовать его на практике, по-видимому, требовались хоть какие-то дополнительные основания помимо собственно желания потомков.

[88] Запрет на захоронение в церкви является одним из регулярно нарушаемых и регулярно обсуждаемых запретов. Историю вопроса см. подробнее: [Kjetting 1965, 7-41].

[89] См.: [Grg., I, 12]. Есть несколько повествований, рассматривающих, что могло происходить с язычником, погребенным в освященной земле, и, напротив, с христианином, погребенным по языческому обряду.

В «Саге об Эйрике Рыжем», например, рассказывается о повальной эпидемии в Гренландии. Один из персонажей, явившись после смерти своей жене, сетует на то, что жертв эпидемии хоронят в неосвященной земле, и просит отвезти его тело в церковь. Упомянув, что покойник после этих жалоб жене «скончался во второй раз», автор саги вводит следующий комментарий к этому эпизоду: «В Гренландии, с тех пор как туда пришло христианство, существовал обычай хоронить людей в неосвященной земле в усадьбе, где они умерли. В землю над грудью покойника вбивали столб, а потом, когда приезжал священник, столб вытаскивали из земли, в дыру от столба вливали святую воду и совершали отпевание, хотя бы это и было спустя много времени» (Sb hafpi hbttr verit b GrSnlandi, snpan kristni kom юangat, at menn vbru grafnir b bSjum, юar sem цndupusk, n yvngpri moldu. Skyldi setja staur upp af brjysti inum daupa, en snpan er kennimenn kymu til, юb skyldi upp kippa staurinum ok hella юar n vngpu vatni ok veita юar yfirцngva, юytt юat vжri miklu snpar) [ER, гл. VI, 217; ИС, I, 488]. Подобная практика, по-видимому, была распространена также в Норвегии и в Исландии, во всяком случае в норвежском законодательстве мы обнаруживаем правила, разрешающие – в случае отсутствия священника – хоронить покойника именно таким образом (см.: [NGL, I, гл. 23, 14]).

Своего рода "парным сюжетом" к истории с колдуньей под церковью может служить рассказ о конунге Хаконе (ум. ок. 960 г.) – первом норвежском конунге-христианине, погребенном в кургане, по языческому обряду [Hkr., I, гл. 32, 218-219; КЗ, 85-87]. (Любопытно, что, согласно одной из саговых версий, друзья перед смертью предлагают конунгу Хакону отвезти его тело в Англию и похоронить при церкви, но конунг-христианин наотрез отказывается от их предложения, объясняя свое нежелание тем, что он здесь жил как язычник и должен быть погребен как язычник [Fask., 47]).

В литературной традиции XIII–XIV вв. сохранился ряд сюжетов о первых христианах, умерших еще до христианизации своей родины, которые завещали похоронить их отдельно от язычников, чтобы, когда христианство воцарится во всей стране, их останки могли бы оказаться в освященной земле. Христианин Одд-Стрела, в одноименной саге, завещал похоронить себя в специальном саркофаге, отдельно от язычников [Цrv., 197]. В "Книге о занятии земли" сообщается об исландском поселенце Асольве, который, будучи в X в. христианином, жил и умер среди язычников. Когда Исландия была крещена, он явился во сне Хальдору Иллугасону, указал место своего захоронения и потребовал, чтобы его останки были выкопаны, перезахоронены и над ними была воздвигнута церковь. Его требование было

исполнено, и останки поместили над алтарем [Ldn., 65, ср. 63]. Там же рассказывается о христианке Ауд, которая велела похоронить себя на берегу, в песке, на месте морского прилива, дабы не лежать в неосвященной земле вместе с язычниками [Ldn., 146-147]. Необходимо отметить, что там, где вода покрывает песок или землю, хоронили, согласно сагам и законоуложениям, берсерков, преступников и, позднее, некрещеных детей [Lbrusson 1935, 192-194; Wallin 1958, 261-263]. Любопытно также, что согласно другому источнику, эта женщина была погребена, напротив, в кургане, по языческому обряду (в корабле и с большим количеством добра) [Ld., гл. VII, 15; IS, I, 227]. Подробнее о захоронении Ауд см.: [Karlsson 1975, 153].

По-видимому, все эти сюжеты отражают позднейшую рефлексию по поводу запрета хоронить язычников вместе с христианами, хоронить некрещеного в освященной земле. Не исключено также, что здесь осмысливается существовавшая на раннем этапе христианства в Скандинавии практика перезахоронения останков.

[90] По-видимому, такое же смешение языческих и христианских элементов в похоронном обряде в период христианизации можно наблюдать и на Руси. Весьма показательно в этом отношении описание похорон князя Владимира Святого в летописи под 1015 г.: «Оумре же на Берестовѣмь. и потаиша и. бѣ бо Ст.ополкъ Киевѣ. ночью же межю [двема] клѣтми проимавше помость. вбертѣвше в коверъ . и оужи съвѣсиша на землю. възложше и на сани везше поставиша въ ст.ѣи Бц.и. юже бѣ създаль самъ» [ПСРЛ, I, 130; II, 115; НПЛ, 169]. Соответствующий обычай существовал или, по крайней мере, был памятен в княжеской среде в XII в. Можно указать в качестве примера сон князя Святослава в «Слове о полку Игореве», когда он видит свой терем без коньков на крыше и усматривает в этом предзнаменование скорой смерти.

Безусловно, подобная практика выноса мертвеца через пролом в стене является частью тех мер, которые предпринимались, чтобы покойник не вернулся в мир живых. Необходимость таких мер универсальна для самых разных дохристианских культур. Часть из них не уходит из похоронного обряда и с принятием христианства. Показательно, однако, что на Руси обычай выносить покойника через пролом в стене или в крыше в XI – XII вв. применялся к представителям правящего княжеского дома. Позднее, как кажется, это едва ли было возможно по отношению к столь знатным христианам. Таким образом, по дошедшим до нас свидетельствам, могли хоронить колдунов и других «нечистых» покойников.

Не исключено, что обычай выносить покойника через стену вообще был усвоен на Руси от скандинавов и его распространенность в роду Рюриковичей объясняется их варяжским происхождением. При этом у скандинавов, как и у русских, в христианские времена таким образом хоронят нечистых или, по крайней мере, сомнительных покойников. Так, в частности, был похоронен, согласно «Саге о людях с Песчаного Берега», исландец Торольв Скрюченная Нога, который продолжал являться людям в разных обличьях и после смерти [Eb., гл. XXXIII, 123-124]. Об аналогичных похоронах Скаллагрима, отца скальда Эгиля, см. ниже.

Вероятнее всего, в дохристианскую эпоху этот обычай мог применяться к любому покойнику. Во всяком случае, позднейшее переосмысление общепринятых языческих обрядов как обрядов, применяемых колдунами или против колдунов, – явление достаточно универсальное. См. подробнее: [Юргарсон 1928, 95-112; Uspenskij 2000, 125 прим. № 12]. Показательно, однако, что в XII в. на Руси похоронный обряд, приличествующий язычнику, совершенно определенно противопоставлен похоронному обряду для христианина. При этом выбор места для захоронения язычника полностью соответствует тому, что мы знаем о практике погребения заложных покойников. Ср. «наоутреѣ же налѣзоша Тугоркана мртв.а. И взя и Ст.ополкъ аки стя [тестя] своего и врага и привезъше Кииеву . и погребоша и на Берестовомъ на могылѣ межи путемъ . грядущимъ на Берестовое . а другимъ идущимъ в монастырь» [ПСРЛ, II, 222 под 1096 г.]. Любопытно, что в приведенном летописном тексте похороны половца-язычника описываются отнюдь не как поношение умершего, а как исполнение последнего долга перед свойственником.

[91] Захоронение в кургане устойчиво ассоциировалось в самой саговой традиции с язычеством. Так, у Снорри Стурлусона говорится о “веке сожжения” и “веке курганов”,

предшествовавшим христианству [Нкр., I, 5; КЗ, 9]. Про одного из сыновей Кетилля Плосконосого – знаменитого первопоселенца в Исландии – рассказывается, что он (Бьёрн Кетильссон) был похоронен по древнему обычаю в кургане, поскольку был единственным из сыновей Кетилля, кто не принял крещение (*var uskngr*) [Ldn., 122; Flat., I, 264]. В норвежском законодательстве говорится, что если человек похоронит тело в кургане или под грудой камней, то он должен откопать труп, заплатить штраф епископу, отвезти тело в церковь и похоронить в святой земле (см.: [NGL, I, 14, 431]).

[92] В эпоху записи саг не только оружие, но и драгоценный наряд (не говоря уже о бытовых предметах, сокровищах, доспехах, домашних животных) у покойника совершенно определенно связывались с языческой традицией погребения (см. подробнее: [Kelund 1870, 369; Almgren 1904, 342; Юргарсон 1928, 103-111]).

[93] Попытка объяснить все эти свидетельства саг влиянием агиографической литературной традиции содержится в работе: [Einarsson 1976, 47-54].

[94] О *prima signatio* (древнеисланд. *prnmsigning*) у скандинавов см.: [Molland 1968, 439-444; Sandholm 1965; Lange 1958, 170-181].

[95] Наиболее полно чин оглашения к X–XI вв. сохраняется в константинопольской церкви (см.: [Мусин 1997, 134; Арранц 1988]). О деталях этой процедуры в Скандинавии см. подробнее: [FShn 1958, 416-417; Molland 1968, 443].

[96] Высказывалось предположение, что Харальд Суровый принял не только оглашение, но и крещение по византийскому обряду (см. подробнее: [Johnsen 1969, 47-50], ср.: [Jshrgensen 1874-1878, 691-695; Kuhn 1971, 14-15; Дашкевич 1990, 95-96; Мусин 1997, 135]).

[97] Об этом Гесте сказано в саге, что он «вечером осеял себя крестом, как и прочие люди <при дворе Олава Трюггвасона. – Ф. У.>, но на самом деле был язычником» (*Gestr signnde sig um kueldit sem adrir menn en uar юо reyндar hжidinn*) [Flat., I, 346].

[98] Едва ли не самый знаменитым примером подобного двойного статуса правителя в раннехристианскую эпоху является случай с Константином Великим. Как известно, он покровительствовал христианам, принимал активнейшее участие в делах церкви, открывал вселенский собор, оставаясь некрещеным, а лишь оглашенным. Крещение Константин принял только под конец своей жизни.

[99] *Quia libenter quidem signaculum cruces recipiebant, ut catecumini fierent, quo eis ecclesiam ingredi et sacris officiis interesse liceperet, baptismi tamen perceptionem differebant, hoc sibi bonum diiudicantes, ut in fine vitae suae baptizarentur, quatinus purificati lavacro salutary, puri et immaculati vitae aeternae ianuas absque aliqua retardatione intrarent.*

[100] Впрочем в одной рукописи «Саги об Эгиле» (cod. Arnam. 453, 4 (К)), известной по списку, сделанному Кетилем Йорундарсоном в XVII в., содержатся чрезвычайно интересные для нас детали. После описания захоронения Эгиля в кургане, которое совпадает с другими редакциями, здесь сказано, что Эгиль – как человек, получивший *prima signatio* – никогда не приносил жертвы (*Egill var primsignapr mapr, en blotapi aldrei*) [Eg. 1886-1888, 320]. В остальных рукописях саги эта фраза отсутствует. По мнению издателя саги, Финнура Йонссона, “die Abschrift des Ketill Jцrundarson stellt unbedingt die jцngste redaktion der saga dar. In der textbehandlung nimmt sie eine mittelstellung zwischen M und W ein und bestдtigt vielfach das von uns charakterisierte Verhдltnis der beiden Membranen. K ist die am wenigsten “klassische” Recension: sie vertauscht hдufig dltere redensarten mit moderneren und ist auch durch einige interpolierte Geschmacklosigkeiten entstellt” [Eg. 1894, XXXVI].

[101] Необходимо подчеркнуть, что Эгиль хоронит своего брата, Торольва, который так же, как и Эгиль, прошел процедуру *prima signatio*, по языческому обряду. Не менее существенно и то, что Эгиль хоронит Торольва в Англии, т. е. в сугубо христианской стране. Согласно саге, для Торольва выкопали могилу и положили его туда со всем его оружием и одеждой. Затем Эгиль надел мертвецу на каждую руку по золотому запястью, после чего на могилу положили камни

и сверху засыпали землей [Ег., гл. 55, 148; ИС, I, 124].

Похороны отца Эгиля, Скаллагрима, в саге описываются так: «Эгиль вошел в каморку, взял Скаллагрима за плечи и разогнул его. Он положил его на скамью и сделал все, что было надо. Потом он приказал взять ломы и проломить южную стену дома. Когда это сделали, Эгиль взял Скаллагрима под голову, другие – за ноги, и они вынесли его из дому через пролом в стене. Не останавливаясь, они несли его до мыса Наустанеса. На ночь над ним разбили шатер. Рано утром, в прилив Скаллагрима внесли на корабль и отплыли к мысу Дигранес. Эгиль велел насыпать могильный холм на самом мысу. Туда положили Скаллагрима, его оружие, коня, кузнечные орудия. Положили ли с ним его добро – об этом ничего не рассказывают» [Ег., гл. 58, 180-181; ИС, I, 147]. Подробнее об этом описании похорон Скаллагрима см.: [Юргарсон 1928].

Сын Эгиля, Бадвар, утонувший в реке, был погребен Эгилем в том же кургане, что и Скаллагрим [Ег., гл. 78, 251; ИС, I, 191-192].

[102] В этой редакции саги напрямую не говорится, что Гисли принял в Дании *prima signatio* – такое указание в пространной редакции (S) издатель, Финнур Йонссон, считает позднейшей интерполяцией (см.: [Gnsl. 1903, 23 прим.], ср.: [Lange 1958, 44, 180; Molland 1968, 442]). В пространной же редакции сказано, что Гисли со своими товарищами приняли оглашение в Дании, «как это было принято у тех, кто совершал торговые поездки» для общения с христианами (Н юенна тнма var kristni kominn n Danmцrk, ok йту юеir Gnslй fйlagar primsignaz; ювn at юat var n юaunn тнма mikill sipvani юеirra manna, er n kaupferpum voro, ok voro юеir юб n цllu samneyti мер kristnum тцнnum) [Gnsl. 1849, 96].

[103] Описывая обращение Исландии, автор саги уточняет, что, хотя многие принимали крещение от епископа Фридрека и Торвальда Кодранссона, два знатных исландца – Эйольв Вальгердарсон и Торкель Торгримссон – приняли только оглашение [Bps., I, 5, 6; Kr., 6, 8]. Только «знамение креста» принимает от священника Тангбранда другой знаменитый исландец, Гест Мудрый. Как сказано в саге, он принял *prima signatio* с вместе с несколькими своими друзьями [Kr., 29].

Впрочем иногда автор «Саги о крещении», описывающий христианизацию Исландии, рассматривает *prima signatio* как часть обряда крещения и не делает соответствующих уточнений. Так, когда один из главных инициаторов обращения Исландии, Хьяльти Скеггьясон, добивается своего и христианство принимается на тинге, среди тех, кто теперь был вынужден принять крещение, находился враг Хьяльти – годи Рунольв Ульвссон из Даля. Согласно саге, во время крещения Рунольва его соперник Хьяльти произнес насмешливую фразу «Вот и научили старого годи пережевывать <губами> соль» (Hjalti мжlti, er Runylfr var sknrpr: “Gцmlum kennu вйг нъ goranum at geifla б saltinu”) [Kr., гл. XII, 42]. Эта аллитерирующая в оригинале фраза не позволяет в точности определить, какой именно обряд был произведен над Рунольвом. В самой саге сказано, что Рунольв был крещен (sknrpr), но соль давали прежде всего при процедуре *prima signatio*, а, позднее, и при крещении (см.: [Maurer 1855-1856, I, 435 прим. № 40], ср.: [Коеп 1964, 284-285; Daschner 1999, 1501-1502]). И действительно – в другой саге мы находим указание на то, что годи Рунольв, ревностный язычник, после того, как на тинге было решено ввести христианство в стране, принял лишь оглашение (er er hann var primsigndr, юб мжlti Hjalti: gцmlum kennum вйг нъ goranum at geifla б saltinu [OTm, II, гл. 229, 198; Fms., II, 243]). Более того, согласно этой саге, после тинга все исландцы получили *prima signatio*, а многие были и крещены (Voro юа allir menn primsignadir. юеir er юар voro aa юinginu ok margir skirpir. юеir er apr voro heipnir) [OTm, II, 198; Fms, II, 243]. Отметим, что в «Саге о крещении» этот эпизод выглядит иначе – там сказано, что после тинга были крещены (sknrpr) все присутствующие на нем.

Дальнейшая судьба некоторых из этих исландцев известна из других источников. Про Торкеля Торгримссона, например, рассказывается в одной из редакций «Книги о занятии земли» и в родовой саге (кроме того, сведения о том, что Торкель сперва принял только *prima signatio* находят себе подтверждение в «Саге о Греттире» [Gret., гл. 13, 37; ИС, I, 591]). Согласно родовой саге, Торкель отказался сразу принимать крещение от епископа Фридрека и крестился (var sknrpr) лишь когда христианство было принято на тинге в Исландии, т. е. в 999

или 1000 г. [Vatn., гл. 46, 127; ср. XXX § 16]. О принятии им prima signatio здесь ничего не сообщается. Согласно же одной из редакций «Книги о занятии земли», Торкель был крещен (tyk skirn) епископом Фридрекком, построил церковь и заранее определил места погребения у церкви для своих обратившихся земляков (см.: [Ldn. 1925, 101]).

В свою очередь, про Эйольва Вальгердарсона известно, что он утонул и – как человек получивший prima signatio – был погребен в земле, на дворе своей собственной усадьбы (Litlu snjar drukknaþi Eyjylfr n Gnupufellsb; hann jarparþr b Mцpruvцllum n тьvnellinum heima ok var primsigndr þr) [VL, гл. II, 237].

[104] Ср. в этой связи описание крещения в сагах и скандинавских памятниках ученой традиции. В «Саге о Варламе и Иосафе» рассказывается, как был обращен язычник Накор. Накор нашел некоего отшельника, который был священником, пал перед ним и ниц и «молил дать ему святое крещение. И сей святой муж, исполненный Божьей милостью, тотчас же понял, что это дар Господний. Сперва он <осенил> его первым крестным знаменем, а затем, несколько дней спустя, просветил его во святой вере. Лишь затем он крестил <Накора> в соответствии с обычаем (Nachor var hermitann. at hann skylldi geva honum hжlga skirnn. En sa hinn hжlgi maþr er fullr var gups miskunnar. юa fann юegar at юetta var gups gюf. oc primsignare hann first. oc sipan nokkora daga eptir synndi hann honom hжlga tru. skirþi hann sipan eptir sipueniv) [Varl., гл. 149, 147]. В «Саге о св. Лаврентии» святой, обращая слепого язычника Луцилла, осеняет того первым крестным знаменем, освящает воду и сразу же вслед за этим крестит Луцилла (юa primsigndi Laurencius Lucillum ok vigdi vatn ok skirdi hann sidan) [HMS, I, 425]. В «Саге об апостолах Петре и Павле» Тит и Лука производят процедуру оглашения над тремя язычниками, Лонгином, Мегистом и Акестом, затем велят им поститься целый день до вечера, и только вечером крестят их [PP, 318]. В то же время в «Саге о епископе Мартине» рассказывается, что святой принял оглашение (tok primsingh) в 10 лет, и лишь в 18 – крещение (hann var skirdr) [HMS, I, 554, 575, 608].

Как правило, в церковной практике вырабатывалась система правил, касающихся срока или временного промежутка между оглашением и крещением. Эти сроки могли быть различными для ребенка и взрослого, соотечественника и иностранца, но с течением времени крещение все с большей неизбежностью совершалось после оглашения в эти установленные сроки, а зачастую, как уже говорилось, крещение следовало за оглашением непосредственно.

[105] Так, оглашение (prima signatio) и крещение (skirn) появляются как связанные друг с другом процедуры в некоторых древнеисландских церковных сочинениях XIII–XIV вв. (ср., например: [Leif., 24]), а в обязанности крестного отца в эту пору входит: 1). держать ребенка во время prima signatio (at halde barne under primsignan) 2). вынимать ребенка из купели с водой 3). быть восприемником при конфирмации и проч. [NGL, I, 16, ср. 150, 350; Grg., I, 47, 62, 158; II, 31]. Ср: [Kahle 1890, 364-365; Lie 1952, 66-67; FShn 1958, 416-418; Molland 1968, 440, 443].

[106] О неоднократном перезахоронении Эгиля с точки зрения исландского законодательства XII-XIII вв. см.: [Steffensen 1975, 153]. Ср. также: [Byock 1993, 25-33]. Отметим, что в уже упоминавшейся редакции «Саги об Эгиле» (К) содержится указание на то, что кости Эгиля, выкопанные из под алтаря старой церкви, своим видом и размером отличались от костей других христиан [Eg. 1886-1888, 320].

[107] Такова версия событий, представленная в некоторых скандинавских источниках (в дополнение к уже упоминавшимся ср.: [MHN, гл. VII, 13-14, 113-114]). Ее дополняет свидетельство англосаксонской хроники, где рассказывается, что Олав прошел в Англии обряд конфирмации, а английский король Этельред был при этом восприемником. Саму процедуру конфирмации проводил непосредственно винчестерский епископ Эльфиг, впоследствии почитавшийся англосаксонской церковью (см.: [MNB, 401 sub anno 994; ASC, 83, ср. 82 sub anno 991]). Описанное в хронике событие (косвенно свидетельствующее о том, что Олав попадает в Англию уже после своего крещения у берегов Ирландии) упоминается и у других англосаксонских хронистов XII в. – у Генри из Хантингдона, Флоренция из Ворчестера, Уильяма Мальмсберийского, Симеона из Дарэма. Из них лишь Уильям Мальмсберийский пишет о том, что Олав был крещен (а не конфирмован) в Англии [WMm. 1887-1889, I, кн. II, гл. 165, 188 sub anno 994]; все остальные хронисты (и прежде всего – Флоренций из Ворчестера)

подчеркивают, что над конунгом был произведен обряд конфирмации (см.: [FW, I, 152; НН, кн. V, 169-170; Sym. Mon, II, 135 § 117], ср.: [Mauer 1855-1856, I, 276-277 прим. № 31; Munch 1852-1859, I: 2, 242]). А. Д. Йоргенсен полагал, что интересующее нас событие наиболее адекватным образом отражено у Уильяма Мальмсберийского, поскольку процедуры крещения и конфирмации над взрослым чаще всего производились, по его мнению, одновременно: ср. "...hos den voxne foretoges deb og konfirmation nџsten samtidig, og seledes er krџniken ogse bleven forsteet af de gamle forfattere, idet William af Malmsbury udtrykkelig siger, at han <Олав Трюггвасон. – Ф.У.> blev dџbt, medens Florens af Worcester vel bruger ordet "confirmari ab episcopo fecit, sibi in filium adoptavit", men ikke anderledes end at du Cange ansџr det for et frit udtryk for "baptismari" (s. v. confirmatio: quod igitur baptismum confirmatio statim subsequeretur, pro ipso baptismo interdum usurpatui)" [Jџrgensen 1874-1878, 310 прим., ср. 321, 330] (ср.: [Taranger 1890, 124-125]). К вопросу о различии между крещением и конфирмацией у англосаксонских авторов см.: [Sym. Mon., II, 125-126 § 108 sub anno 943] о крещении другого Олава и конфирмации Реджинальда, предводителей норманнов: "Eodem anno idem rex Anlafum regem, cujus supra meminimus, de lavacro sanctџ regenerationis suscepit, regioque munere donavit; et parvo post tempore Reingnoldum Northanhymbrorum regem dum ab episcopo confirmaretur tenuit, sibique in filium adoptavit".

Сравнительно недавно было высказано предположение, что в англосаксонской хронике повествуется о конфирмации Олава Шџтконунга, правителя Швеции, а не норвежского конунга Олава Трюггвасона (см.: [Gamby 1990, 19-29]). Однако эта точка зрения, во многом основывавшаяся на данных нумизматики, не нашла поддержки среди специалистов (см. подробнее: [Malmer 1993, 5-14]).

[108] О дальнейшей судьбе нетленных мощей княгини Ольги см.: [Айналов 1918, 32-34].

[109] Предположение А. В. Назаренко о том, что Ярополк прошел процедуру крещения по римскому обряду, подразумевавшему впоследствии конфирмацию [Назаренко 2001, 379-380], на наш взгляд, не может служить объяснением интересующей нас летописной статьи и прежде всего удивительного факта крещения останков. Крестив заново кости крещеного человека, Ярослав нарушил бы еще большее число церковных запретов, чем просто окрестив мертвого, причем нарушил бы, с нашей точки зрения, совершенно немотивированно. Если он знал о том, что Ярополк был крещен при жизни, было бы естественно акцентировать это обстоятельство и сделать его известным всем, ведь акт перезахоронения останков в Десятинной церкви был несомненно публичным. Кроме того, остается непонятным, для чего нужно было проделывать одну и ту же процедуру с останками крещеного (Ярополка) и некрещеного (Олега). Если же предположить, что крещение Ярополка было настолько тайным, что осталось неизвестным его племяннику, то это факт, безусловно интересный с точки зрения русско-немецких отношений 70-х годов X в., – попросту не существует в культурном пространстве XI в. и никак не объясняет странности летописного свидетельства 1044 г.

Как кажется, невозможно говорить и о том, что Ярополк – будучи крещен по римскому обряду – в свое время не прошел конфирмации, что и послужило поводом для своего рода «докрещивания» его останков. В восточной, исходящей из Константинополя обрядовой традиции, к которой принадлежал сам Ярослав и его окружение, обряда конфирмации (второе помазание епископом) не существовало. Поэтому отсутствие второго помазания у Ярополка не могло быть значимо для Ярослава, не могло побудить его к каким-либо действиям. Более того, и в западной церкви крещение представляло собой отдельный обряд, отдельное таинство по сравнению с епископским помазанием. Когда к XII в. в католической церкви окончательно закрепляется перечень семи таинств, крещение фигурирует в нем в качестве первого таинства, а конфирмация – в качестве второго. В любом случае человек прошедший таинство крещения и в западной традиции безусловно рассматривался как крещеный полноценный христиан, которого нельзя (да и не нужно!) было крестить вторично.

Сочетание процедур *prima signatio*, крещения и конфирмации (миропомазания) и в восточной и в западной традиции претерпело к XI в. ряд сложных изменений. С одной стороны, "первое знамение креста" в христианских странах могло восприниматься как составная, начальная часть процедуры крещения, хотя при необходимости, при столкновении с языческим миром, видимо вспоминался более древний самостоятельный смысл этого акта (акта катехумената). С другой стороны, вопрос о том, когда – непосредственно после крещения или некоторое

время спустя – и кто – священник или епископ – должен совершать помазание чела (конфирмацию) являлся одним из важных пунктов расхождения восточного и западного христианства. Однако не вызывает сомнений, что именно человек, прошедший процедуру крещения, считался христианином, а особым, промежуточным статусом обладал тот, кто прошел лишь *prima signatio*. Иными словами, крещеным христианином был тот, кто прошел таинство крещения, все же остальные оставались некрещеными.

[110] В реконструируемой по пересказу В. Н. Татищева «Иоакимовской летописи» содержится упоминание о том, что киевляне не любили Ярополка: «бе муж кроткий и милостивый ко всем, любляша христианы и асче сам не крестися народа ради, но никому же претяше» [Татищев 1962-1964, I, 111-112] (см.: [Макарий 1994, 223; Назаренко 2001, 345]). Такое поведение князя, как кажется, идеально соответствовало бы статусу *prima signatio* для правителя в некрещеной стране, однако, разумеется, на данные «Иоакимовской летописи» невозможно полагаться.

[111] В этой связи любопытно отметить, что Десятинная церковь (построенная к 996 г.) была поставлена, судя по археологическим данным, на месте некоего захоронения. Предполагалось, что это были языческие захоронения, однако существует мнение, что это было кладбище христиан, умерших до крещения Руси (см. подробнее: [Мурьянов 1978, 171-175]). Напомним также, что по сообщению «Повести временных лет» над могилой Аскольда неким Олмой (Нулмг, Нулми?) была поставлена церковь св. Николая: «В лето 6390 (882 г.)... И оубиша Асколд^а и Дира [и] несоша на гору, и погребша на горѣ, еже ся ныне зоветь Оугорское, где ныне Вльминъ дворъ на тои могилѣ поставилъ црк.въ свтг.о Николу а Дирова могила за ст.ою Вриною» [ПСРЛ, I, 23]. Это свидетельство, в частности, дало основание некоторым исследователям видеть в Аскольде христианина (см., например: [Макарий 1994, 204; Пархоменко 1913, 72; Рапов 1988, 119]; иначе: [Голубинский 1901, 38]).

[112] Любопытно, что по некоторым версиям именно Оттон II крестил Харальда Синеzubого (перезахоронившего своего отца Горма). В честь Оттона получил свое христианское имя сын Харальда Синеzubого, Свейн-Отто Харальдссон Вилобородый (ум. в 1014 г.) [Успенский 2001, 106].

[113] Мы имеем в виду “Большую сагу об Олаве Святом” [ОНм], “Легендарную сагу об Олаве Святом” [ОН. Leg.] и сагу об Олаве из “Круга Земного” Снорри Стурлусона [Нкр. (ОН), II].

[114] В 1099 г. Кнут Святой был канонизирован. папой Пасхалием II (первое перенесение мощей между 1086 и 1095 гг., второе, торжественное перенесение мощей 19 апреля 1101 г. или 1102 г.) (ср.: [Hoffmann 1976, 61]). Святым впоследствии был признан и сын Кнута Святого – Карл Добрый или Датский, умерший в 1127 г. во Фландрии. О нетленности его мощей см.: [Hansen 1917, 86-87].

[115] Как мы помним, у Снорри Торир еще на поле боя первым убедился в том, что Олав свят: *Varp Юyrir hundr fyrst til юess, at halda upp helgi konungsins, юeira rnkismanna, er юar hуfpu verit n mytstцuflokki hans* [Нкр., II, гл. 230, 496; КЗ, 364] “Торир был первым из знатных людей в войске врагов конунга, кто признал святость конунга”.

[116] *Vidimus enim in sepulcro, in quo iacebat corpus martyris – qui quando sit passus usque in hodiernum scire non possumus, – sanguinem martyris ita recentem quasi eadem die fuisset effusus, caput etiam ipsius quod ab inpiis fuerat abscissum ita integrum atque incorruptum cum capillis atque barba, ut nobis videretur eodem tempore quo levabatur lotum atque compositum in sepulcro* [Paul., 94].

[117] Достаточно загадочным представляется проект императора Юстиниана Великого, разосланный им в 565 г. для обсуждения по епархиям, где он предлагал ввести догмат о нетленности тела Христова [Дашков 1996, 70]. Для нас в этом проекте существенно, что он отражает напряженный интерес к факту нетленности в Византии в эту эпоху. Дальнейшего развития проект не получил в связи с тем, что Юстиниан вскоре скончался. Любопытно, что впоследствии, по свидетельству Никиты Хониата (трактат «О статуях»), тело самого Юстиниана было найдено нетленным при разграблении Константинополя в 1204 г. Хотя нетленность Юстиниана поразила грабителей как чудо, она не удержала их, по выражению

византийского писателя, от святотатственного грабежа [NC, 648].

О нетленности Христа в трудах средневековых клириков см. с указанием литературы: [Angenendt 1991, 342-346].

[118] Замечательно, что по преданию тела трех царей со временем утратили свойство нетления: «<...> пришел враг рода человеческого и посеял куколь среди пшеницы, читай: в чистую веру христианскую бросил соблазн и ересь, так что останки сих трех святых царей уж не столь ревностно почитались, царства же их разрознились верою и воспылали ненавистью друг ко другу. И с того времени плоть оных царей, кои прежде, как о том было сказано, оставались в нетлении, как бы погруженные в сон, начала блекнуть, увядать и рассыпаться, наподобие золы. Таковым-то образом жители Аравии и Нубии, Саввы и Годолии, Фарсиса и острова Эгрискуллы, над коими владычествовали три святых царя, оказались разной веры» [Иоанн Хильдесхаймский 1998, 117].

[119] Любопытна средневековая легенда, согласно которой нетленное тело апостола Фомы выдавалось св. Еленой за нетленное тело царя Каспара – одного из трех царей, первыми поклонившихся младенцу Иисусу. По преданию св. Елене удалось получить от патриарха Фомы и владыки Индии, пресвитера Иоанна, тела двух царей, Бальтазара и Мельхиора. Тело же третьего царя, Каспара, пребывало во власти несториан, которые отказались отдать тело царя св. Елене. Ей удалось, однако, получить от несториан тело апостола Фомы, которое она, «не желая, чтобы три честных царя долее оставались раздельно», выдала за тело третьего царя, Каспара (см.: [Иоанн Хильдесхаймский 1998, 134-135]).

[120] Данные о нетленности апостола Варнавы содержатся также в Менологии императора Михаила IV (1034–1041 гг.) [BB, 134-135 строки № 217-218].

[121] Следует заранее оговориться, что нам известны отдельные случаи мумифицирования умершего в средневековой Западной Европе. Так, например, соответствующей обработке подверглось тело св. Фомы Аквинского (ум. в 1274 г., причислен к лику святых в 1373 г.): оно было обезглавлено, выварено и препарировано для дальнейшей консервации. Как будто бы, есть некоторые основания полагать, что забальзамированы были тела св. Кутберта и св. Дарэма (об этих святых см. ниже) [Rollason 1989, 39-40, 41]. В частности, Симеон из Дарэма рассказывает, что ткань, которой был обложен гроб Кутберта изнутри, была густо пропитана воском, а Реджинальд из Дарэма, отмечает, что тело святого при эксгумации в 1104 г. было плотно обернуто полосками льняной ткани [Sym. Mon., I, гл. VI, 255] (ср.: [Colgrave 1940, 337-338; Battiscombe 1956, 59-60, 63-64, 67, 109-110]). Судя по комментарию Беды Достопочтенного к «Песни Песней», где говорится, что растения мирт и алоэ предохраняют мертвое тело от разложения и своим ароматом уничтожают исходящий от него дурной запах, практика бальзамирования была известна англосаксам. Соответствующая обработка мощей, запрещенная папской буллой в 1299 г., была известна и в Скандинавии, где подобной процедуре возможно подверглись останки св. Магнуса Оркнейского (ум. в 1115 г.) и датского местночтимого святого Теодгара (ум. ок. 1065 г.). Несомненно обработке и консервации подверглись мощи св. Бригитты, умершей в Риме в 1373 г. Следы обработки несут на себе также кости св. Эйрика Шведского (см. подробнее: [Cross 1961, 306]). О практике мумифицирования в восточном христианстве см. подробнее: [Baumeister 1972, 51-87, 180].

[122] Следует отметить, что идея «нетленности», «целостности» как Божественного свойства чрезвычайно важна в трудах Афанасия Великого. Так, согласно Афанасию, Бог создал человека нетленным, но люди, преступив заповеди, утратили этот дар. Наиболее полно понятие «нетленности» рассматривается в «Слове о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти» [Афанасий Великий 1994, 191-264 особенно 196-202, ср. 154].

[123] Следует отметить, что, по-видимому, в еще дохристианской Скандинавии существовал закон о том, что всякий должен быть прикрыт, дабы его не растерзали звери и птицы. Оставление трупа неприкрытым автоматически рассматривалось как надругательство над ним и влекло за собой соответствующее наказание. Этот закон действовал в Скандинавии и в христианские времена (ср.: [Kelund 1870, 374]).

[124] Наиболее подробно это событие описывается у Флоренция из Ворчестера: *Nam mox ut regnare cōspit, injuriarum, quas vel sibi vel suæ genitrici suus antecessor fecerat rex Haroldus, qui frater suus putabatur, non immemor, Wlfricum Eboracensem archiepiscopum, Godwinum comitem, Stir majorem domus, Edricum dispensatorem, Thronð suum carnificem, et alios magnæ dignitatis viros, Londoniæ misit, et ipsius Haroldi corpus effodere, et in gronnam projicere jussit: quod cum projectum fuisset, id extrahere, et in flumen Thamense mandavit projicere. Brevi autem post tempore a quodam piscatore captum est et ad Danos allatum sub festinatione, in cōmeterio quod habuerunt Londoniæ sepultum est ab ipsis cum honore [FW, I, 194].*

[125] Ср. описания акта воскресения в агиографии: некий просмонарий убил и ограбил воина, а “тело его рассек мечом на куски и сложил их в глиняный сосуд, чтобы сварить и подать в своей корчемнице путникам”. Преступление раскрывается и св. Георгий является к убийце: “Святой спешился и, взойдя, в келию просмонария, взял все, что тот похитил, и разрезанное на куски тело воина. Он разложил их в присутствии просмонария и многих других, которые там случились, и стал собирать куски эти член к члену и сустав к суставу подряд, как распологаются все части человеческого тела. И простер свои святые руки к небу, и, помолвившись около трех часов, возложил длани на тело воина, и сказал: “Тебе говорю именем Иисуса Христа, воскресшего из мертвых, восстань”. И тотчас суставы тела соединились, а плоть срослась <...> И тотчас поднялся воин на ноги свои...” [Византийские легенды 1994, 204-205].

Или еще: св. Георгий является во сне некоему крестьянину Феописту и требует, чтобы тот зарезал в честь святого поочередно то быка, то козленка, то овцу... Истребив таким образом почти все имущество крестьянина, св. Георгий приказывает ему устроить пир для нищих и сам появляется на этом пиру. Зарезав последнюю скотину, хозяин приглашает всех за стол: “А святой говорит собравшимся: “Ешьте мясо, а кости оставьте для свидетельства святого; если кто из вас бросит хоть одну, я его жестоко покараю. <...> Святой вскочил на коня и говорит: “Несите мне сюда кости со стола”. Все говорили себе: “Может, он захмелел и не знает, что творит”. Феопист говорит: “Может, он хочет оказать мне милость”. Все принесли кости и бросили их перед святым. Взглянув на небо он говорит: “Господи Иисусе Христе, за кого я, раб твой, состязался, да снизойдет благословение твое на раба твоего Феописта, и на дом его, и, как ты размножил звезды небесные и прах земли, умножь милости свои рабу своему Феописту”. И тотчас сделалось трясение земли, так что все упали с ног, и в час этот приумноженной втрое восстала вся скотина Феописта.” [Византийские легенды 1994, 198].

Обращает на себя внимание значимость голых (сухих) костей как атрибута “тленности”. В подобном контексте будет уместно привести точку зрения А. Ангенендта, предлагавшего связать генезис признака нетленности с индоевропейским ритуалом, когда кости жертвенного животного должны были оставаться неповрежденными при заклинании: *Man könnte versucht sein, an jenes alte indo-europäische Opferritual zu denken, das eine Parallele für die Tieropfer zeigt: die "rituelle Aufbewahrung und Schonung der Knochen" des Opfertieres [Angenendt 1991, 342; Angenendt 1992, 48-49] (ср.: [Атхарваведа 1976, 378 прим. к стихам №№ 16-28]).* Непосредственное отношение это имеет к греческой традиции почитания мощей, о которой мы подробнее скажем ниже, где кости умерших подвижников по прошествии времени “отделяют от персти”, сортируют и складывают в особом порядке у стен: у одной стены черепа, у другой ручные кости, у третьей ножные. В углу, в беспорядке складывают оставшиеся ребра и другие кости. В особые ящики кладутся черепа и кости тех, кто прославился своей святостью [Уманец 1850, I, 269-273; Орлов 1994, 66-67]. Ср. также сходное отношение к костям святых у средневековых англосаксов: “By the high altar there might be a large relics chest, and along the mensa, or on a beam above, a lain of painted "heads" (chefs), "arms", and "feet", each containing within it a piece of the bone from that particular part of the body” [Dictionary of English Church history 1948, ‘Relics’]. Существенно учитывать, однако, что у англосаксов были широко распространены предстания о нетленности как признаке святости (см. подробнее ниже).

[126] *Intravimus ergo ad Karolum. Non enim iacebat, ut mos est aliorum defunctorum corpora, sed in quandam cathedram ceu vivus residebat. Coronam auream erat coronatus, sceptrum cum mantonibus indutis tenens in minibus, a quibus iam ipse ungule perforando processerant. Erat autem supra se tugurium ex calce et marmoribus valde compositum.*

[127] Ср. один эпизод из жизни подвижника Стефана: “Пришли мы к нему <Стефану. – Ф. У.> в

такое время, когда у него открылась в самом опасном месте ужасная болезнь рак. При нас его лечил какой-то врач. Предоставив в его распоряжение больные части тела, святой муж работал руками, плел корзины и разговаривал с нами. При отсечении зараженных частей он оставался неподвижен, показывал такое терпение, как будто резали чье-нибудь чужое тело или как будто у него отсекали не члены, а волосы. <...> Когда же мы об этом скорбели и недоумевали, как муж такой жизни впал в такую болезнь и подвергся таким врачебным мерам, блаженный Стефан, уразумев наши помыслы, сказал нам: “Не соблазняйтесь этим дети! Бог ничего не делает во вред, но все для полезной цели. Видно Господь нашел сии члены достойными наказания, а в таком случае лучше им здесь пострадать, нежели по отшествии из жизни сей” [Лавсаик 1992, 75].

[128] В этот контекст вполне вписывается представление об аскезе как об умерщвлении плоти. Ср. “Житие Симеона Столпника”: восемнадцатилетним юношей святой бежит в монастырь и становится монахом. Однажды, его посылают за водой; у колодца он находит бадью с веревкой, веревку он обвязывает вокруг своего тела под власяницей, а монахам говорит, что ее украли. “Никто не знал, что он под одеждой обвязался этой веревкой и так ходил с нею год или больше. А веревка въелась в мясо и глубоко ушла в загнившую плоть праведника. И от злосмрадия веревки никто не мог стать рядом и никто не узнал этой тайны. Постель же Симеона кишела червями, и никто не знал об этом”. Наконец, его поступок открывается, и архимандрит заставляет его раздеться, чтобы узнать откуда исходит “злосмрадие”. “Три дня монахи не переставали кропить святого теплой водой с елеем, и тогда только с великой мукой сумели раздеть его, и то так, что вместе с гиматием содрали сгнившее мясо. И тут обнаруживают, что в тело его веревка вошла так глубоко, что остался только самый ее конец, числа же червей нельзя себе и представить. <...> А святой Симеон восклицал, говоря: “Уступите, почтенные мои братья, дайте так умереть мне, псу смердящему...”. <...> Он [архимандрит] позвал двух врачей; а те с большими трудами и муками, так что можно было подумать, что Симеон уже умер, сняли с него веревку...” Тогда Симеон бежит из монастыря и селится в колодце с аспидами, ехиднами, змеями и скорпионами, но монахи вновь приходят за ним: “А святой Симеон, увидев монахов, воскликнул: “Умоляю вас, братья и рабы Божии, погодите малое время, чтобы я предал дух свой...” [Византийские легенды 1994, 26-28].

Мотив аскезы как буквального умерщвления плоти своеобразным образом преломляется в житии Антония Египетского. Святой удаляется от мира «в гробницы», где проводит около 20 лет. Когда же знакомые силой разломали двери гробницы и вывели Антония, то все «исполняются удивления, что тело его сохранило прежний вид, не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами. Антоний был таков же, каким знали его до отшельничества» [Афанасий Великий 1994, III, 191-192]. Таким образом, тело святого как бы обретает «нетленность» при жизни. Ср. также житие Макария Римского, пролежавшего живьем в яме, выкопанной львами, три года и ставший “весь перстью земной” [Византийские легенды 1994, 45]. Среди русских святых можно упомянуть преп. Иоанна Киевского (ум. в 1160 г.), который “вкопал себя в землю по плечи, напротив мощей преп. Моисея Угрина” [Толстой 1887, № 64].

Помимо представления о плотском как о греховном, восходящем к дуалистическому представлению о человеческой природе, в поведении св. Симеона продемонстрирована попытка почти ритуализованной имитации смерти и последующего процесса разложения брэнной и греховной плоти. Крайне показательна в этой связи симметричность композиции памятника агиографии – если святой на протяжении всей жизни буквально “мертв для мира сего”, то после действительной смерти он предстает как живой: “И вот, когда гроб опустили, его помещают на мраморном престоле, который стоял перед столпом святого, а было это уже на четвертый день кончины блаженного. Но его святое тело оставалось гибким, словно он отошел час назад. И все епископы дали Симеону целование. Лик его был весьма светел, как свет, а волосы на голове и брада были как снег. Епископ антиохийский пожелал взять в благословление волос от брады святого и стал сухорук. И все епископы сотворили за него молитву, плача и обращаясь к святым останкам: “Ни единый твой член не тронут и одежды не тронуты, и никто более не отторгнет ничего от твоих святых и честных останков”. И, когда они с плачем говорили это, рука епископа исцелела. Затем с пением псалмов и гимнов тело святого упокоили в гробу” [Византийские легенды 1994, 35].

[129] Упоминания о нетленности мощей грузинских святых см.: [Сабинин 1994, I, 71, 160-162; II,

61, 81; III, 83]. Случаи нетления мощей отдельных святых зафиксированы и в армянской традиции: ср., например, св. Степаноса Сюнеци (VII– VIII вв.), погребенного в Танатском монастыре (см.: [Памятники армянской агиографии 1973, 68, ср. 236-237, 247-248]).

[130] Ср. сходную реплику руса в описании Ибн Фадлана: «Огнем воспламенились дрова, потом лодка, потом палатка с (мертвым) мужчиной, невольницей и всем, что там было... Рядом со мной был мужчина из русов, я слышал, как он заговорил с бывшим со мной переводчиком. И спросил я его о том, что он сказал, и он ответил: «Он говорит: вы, арабские люди, глупцы; вы берете человека, которого любили и уважали больше всех, и бросаете его в землю, где его съедают насекомые и черви. А мы сжигаем его огнем в одно мгновение, и он входит в рай тотчас же». Потом засмеялся он долгим смехом и сказал: «Признаки любви к нему его господина в том, что он послал ветер, унесший его в один час». И действительно, не прошло и часа, как лодка, дрова, мертвый мужчина и невольница обратились в мелкий пепел. Потом они на месте лодки, которую вытащили на берег из реки, соорудили нечто вроде круглого холма, воткнули в середину его большой кусок белого тополя, написали на нем имя того мужчины и имя царя русов и удалились» [Бартольд 1963].

[131] См.: [Lenhoff 1993, 256-257]. В своих подсчетах исследовательница основывается по преимуществу на данных Е. Е. Голубинского из: [Голубинский 1903, 40-60].

О русских святых, обнаруживших нетленность см.: [Барсуков 1882, 68, 94, 107, 112, 134, 146, 149, 152, 172, 178, 179, 202, 213, 220, 223, 227, 266, 287, 310-311, 318, 346, 359, 386, 390, 407, 436, 467, 476, 550, 551, 552, 557, 565, 577-578, 606; Толстой 1887, §§ 33, 73, 143, 158, 167, 170, 172, 180, 215, 220, 222, 237, 286, 289, 290, 293, 311, 313, 317, 318, 327, 336, 342, 349, 354, 363, 365, 370, 378, 383, 384, 385, 392, 397, 399, 402, 446, 447, 448, 449, 474, 476; Голубинский 1903, 72, 184-185, 301, 302, 316, 320, 324, 331, 354, 449-450, 519, 522, 524, 543, 546, 547, 570, 571, 575].

[132] Существенно, в частности, что церковнославянское слово «мощи» по своей внутренней форме никак не связано с понятием «части», «остатка», «того, что осталось», в отличие от соответствующих греческих и латинских терминов $\delta\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon$ и *reliquiae*. Ср.: [Успенский 1996, 131-132 прим. № 33].

[133] Так, порча, нанесение вреда – прежде всего в сексуальной сфере – может выражаться глаголами «растлевать» и «разлагать». Нравственная и физическая добродетель может обозначаться книжным «целомудрие», с одной стороны, и разговорным «целка», с другой. Во время православной литургии Богородицу, как известно, называют «без истления Бога-Слово родшая». Ср. в этой связи представление о нетленности тела Девы Марии, нашедшее отражение в трудах Амвросия Медиоланского (см.: [Brown 1988, 341-365]). Здесь же уместно будет напомнить, что, согласно догмату католической церкви, Дева Мария была взята телом на небо. Для Беды Достопочтенного нетленность мощей англосаксонской святой, Этельтрит (см. о ней ниже), является надежным признаком того, что она сохранила девственность в браке [Beda, 393] (ср.: [Ridyard 1988, 82-85]. О связи понятий «целомудрия, нравственной чистоты» и «нетления тела после смерти» в западноевропейской традиции см.: [Angenendt 1991, 337, 344; Angenendt 1992, 38, 42].

[134] Как известно, в истории русской церкви существует ряд «доисторических» свидетельств, немногочисленных и, как правило, трудно интерпретируемых упоминаний о жизни христиан на Руси до ее официального крещения. В частности, в летописи фигурирует знаменитая новгородская «Турова божница». Некоторые исследователи склонны видеть в ней языческое капище, тогда как другие предполагают, что это была христианская церковь. Не исключено, что предание о Туровой божнице (а летописец в данном случае мог опираться лишь на предание) каким-то образом связано не только с преданием о гибели первых мучеников-варягов, Феодора и Иоанна, но и с преданием о почитаемой на Руси могиле Торвальда.

[135] О нетленных мощах Ольги см. подробнее: [Айналов 1918, 32-34]. Любопытно, что по свидетельству источников гроб Ольги имел специальное оконце, дабы сохранность ее мощей была видна верующим [Голубинской 1901, I, 241-242; Серебрянский 1915, 11-12]. Аналогичные свидетельства о таком способе захоронения известны из англосаксонской традиции, где

нетленности мощей святого придавалось особое значение (см. об этом ниже). Так, св. Эдбурга была погребена при монастырской церкви и в ее могиле было проделано оконце, которое каждый вечер должна была закрывать монахиня из монастыря. Однажды монахиня не смогла закрыть его, поскольку этому препятствовала некая чудодейственная сила, исходящая из самой гробницы. Чудо было расценено всеми как знак к перезахоронению мощей св. Эдбурги [Ridyard 1988, 104]. Из источников остается неясным, однако, были ли обнаружены ее мощи нетленными.

[136] У русских, в свою очередь, известны случаи разложения тела святого. В летописи, как правило, оговаривается, в каком состоянии – истлевшем или нетленным – обнаружено тело, однако его тленность не всегда служит препятствием для почитания: «Тогда Иону цѣла суца обрѣтоша мая 29, Фотѣя ж(е) цѣла суца не всѣго, едины ноги толика в тѣлѣ, а Кипреяна всего истлѣвша, едины мощи» [ПСРЛ, VI, Вып. 2, 211-212]. О слове “мощи” в данном контексте см.: [Васильев 1893, 138-139; Голубинский 1903, 298, 300]. Показательно, что канонизация митрополита Киприана состоялась лишь в XIX в., и не вполне ясно, почитался ли он ранее как святой.

По-видимому, случаи истления тел святых на Руси имеют особенный характер и, как правило, обусловлены особыми обстоятельствами. Достаточно вспомнить смерть старца Зосимы в “Братьях Карамазовых”, прототипом которого отчасти послужил Амвросий Оптинский. Поразительным образом, Амвросий повторил судьбу своего персонажа, хотя и скончался уже после того, как роман увидел свет; после смерти “от тела покойного вскорости стал ощущаться тяжелый мертвенный запах” [Андроник 1993, 123]. Добавим, что Амвросий Оптинский был канонизирован совсем недавно, много лет спустя после своей кончины.

[137] Свое место сюжет о нетленности, например, занимает в греческом и славянском тексте «Повести о Варлааме и Иосафе» (см.: [Лебедева 1985, 266-267]. Соответственно, упоминание нетленных мощей Варлаама и Иосафа содержится также в древнеисландской саге о них (Eptir yotta opnari yeur grovena oc sa yar Barlaam oc losaphat mer ollum limum sinum helium oc mer vskaddum likamum oc i engom lut [epa asyn brogpet. nema sua sem yeur hefpi nylega lifuannde veret. i simun hinum sama [kljрnape bunir [Barl., гл. 212, 211]).

[138] Любопытно, что, противопоставляя поклонению изображениям в Восточной церкви культ мощей, «Карловы Книги» (Libri Carolini) – полемический трактат, составленный ок. 972 г. – подчеркивал, что не иконы, но единственно лишь мощи будут участвовать в воскрешении из мертвых при наступлении «конца света» (см. подробнее об этом: [Geary 1978, 41-42]).

[139] О нетленности у греков в наше время см. также [Мелинос 1995, 24, 132, 208, 226, 230; ср.: 37, 39, 235].

[140] В более позднее время датский посланник Юлиус Юст пишет о нетленных мощах, которые ему показывали в России [Юст 1899, 289, 292, 344]. В качестве курьеза протестант Юст рассказывает историю о некоем человеке, который был настолько почитаем народом, что тело его похоронили в пещере Печерской Лавры. Однако вскоре тело «начало смердеть, вследствие чего его пришлось вынести и похоронить на кладбище» [Юст 1899, 345-346].

[141] In Romanis namque uel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse uoluerit [Greg., кн. IV, гл. 30, 249]. Заметим попутно, что у папы Григория есть упоминание о нетленности мощей епископа Геркулануса, убитого готским королем Тотиллой [Greg. Dial., кн. III, гл. 13, 241-244] (ср.: [Martyrologium 1962, 56; Rollason 1989, 50-51; Angenendt 1992, 34]). При этом вместе с епископом был убит мальчик, тело которого было найдено тогда же, напротив, истлевающим.

[142] Почти все эти явления, по-видимому, имели место и в Скандинавии. Во всяком случае, в исландских сагах о епископах неоднократно встречаются упоминания о том, что мощи того или иного святого вызывали скептическое отношение у паствы. Так, кости епископа Йона показались одному священнику темными, и он отказался поначалу почитать их в качестве реликвий ([Bps., I, 468-469], ср.: [Bps., I, 197; HMS, I, 606]) (см. подробнее об этом эпизоде ниже, в **Экскурсе № 1**). Один из прихожан другого исландского епископа, Гудмунда Арасона,

высказывал сомнения, являются ли мощи, которые епископ выставлял для почитания, костями святого или лошадиными костями [Bps., I, 499]. Интересно, что аналогичные критерии (цвет костей) мы обнаруживаем при определении святости у греков.

[143] Плат, которым накрывалась чаша со Св. Дарами во время совершения литургии.

[144] Мученик Маллос (Mallosus), чьи нетленные мощи были обретены кельнским епископом Эбергизелем (Ebergisel), аббат Эмелиан (Aemelianus), епископ Урсин (Ursinus), епископ Феликс, епископ Валерий, чьи мощи обрел епископ Теодор, мученик Юлиан, чьи мощи были найдены епископом Маммертом (Mammertus), епископ Григорий, прадед Григория Турского. Кроме того, Григорий Турский описывает нетленное тело некой безымянной девочки, над могилой которой спустя год после ее обретения стали происходить чудеса (см.: [Angenendt 1992, 33-38]).

[145] Среди святых меровингской Галлии, чьи мощи, согласно их житиям, обнаруживали признаки нетления, наибольшей известностью пользуются: епископ Меммий (III–IV вв.), св. Леудегар (ум. ок. 679 г.), св. Аманд (ум. в 676 или 684 гг.) (см.: [Abou-El-Haj 1997, 90, 198, 202, 218 прим. № 80]), епископ Руана Ансберт (ум. ок. 695 г.), епископ Мадельвен (ум. в 776 г.) и епископ Беренгерий (ум. в 960 г.). См. об этих и других святых: [Angenendt 1991, 322-323; Geary 1978, 84].

[146] Ср. свидетельство Снорри в “Круге Земном” о языческом конунге Хальвдане Черном: “Ни при одном конунге не было таких урожайных годов, как при конунге Хальвдане. Люди так любили его, что, когда стало известно, что он умер и тело его привезено в Хрингарики, где его собирались похоронить, туда приехали знатные люди из Раумарики, Вестфольда и Хейдмёрка и просили, чтобы им дали похоронить тело в своем фюльке. Они считали, что это обеспечило бы им урожайные годы. Помирились на том, что тело было разделено на четыре части, и голову погребли в кургане у Камня в Хрингарики, а другие части каждый увез к себе, и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана” [Нкг., I, гл. 9, 97; КЗ, 42].

[147] *Nam cum interfecto illo in pugna manus cum brachio a cetero essent corpore resectae, condigit uthactenus incorruptae pedurent* [Beda, кн. III, гл. 12, 251] (ср.: [Sym. Mon., I, кн. I, гл. II, 20-21]). О мощах Освальда см. подробнее: [Ridyard 1988, 246 f.].

[148] С течением времени в могилу, где покоились нетленные мощи св. Кутберта, попало множество реликвий других англосаксонских святых. Симеон из Дарэма повествует о некоем священнике Эльфреде в XI в., который собрал со всей Нортумбрии кости Беды Достопочтенного, св. Айдана, св. Бойзиля, св. Эббе, св. Эдберта, св. Эдфрита, св. Этельвальда и ряда других святых и поместил все эти реликвии в гробнице св. Кутберта, рядом с нетленным телом святого (см.: [Sym. Mon., I, 88-89, 221-222], ср.: [WMM 1870, кн. III, 275]). Необходимо отметить, что почти все эти святые были так или иначе связаны со св. Кутбертом.

[149] Почитание отдельных нетленных фрагментов тела достаточно рано известно и в русской традиции. Показательно при этом, что речь, как кажется, шла в этих случаях об останках тех, кто во-первых не считался святыми в полном смысле этого слова и, во-вторых, чьи останки были расчленены отнюдь не благочестивыми верующими, а злоумышленниками. Так, вместе со св. Борисом, согласно преданию, был убит и его любимый спутник Георгий (Угрин) [ПСРЛ, II, 120; Абрамович 1916, 35, 37, 69, 74, 79, 85, 183-184]. Убийцы обезглавили его, чтобы снять с шеи золотую гривну. Нетленная голова Георгия была обретена его братом – Ефремом Новоторжским, впоследствии игуменом Борисоглебского монастыря в Торжке. Ефрем хранил эту реликвию всю жизнь, и она была положена по его завещанию с ним в могилу в 1053 г. (см.: [Толстой 1887, § 349]).

[150] Ср. рассказ Уильяма Мальмсберийского о том, как св. Дунстан предрек св. Эдгите, дочери короля Эдгара, что палец, которым она истово осеняла себя крестом при освящении церкви св. Дионисия, никогда не увидит тления (*Nunquam putrescat hic digitus*). Вскоре после этого св. Эдгита умерла и явилась св. Дунстану во сне. При открытии ее могилы выяснилось,

что пророчество святого сбылось: тело ее обратилось в прах, но палец, живот и чресла остались нетленными. Затем святая явилась во сне одному из очевидцев обретения мощей и объяснила, что неистлевшие части тела были безгрешны, поскольку она была свободна от греха чревоугодия и плотского вожделения. Другие же части тела были подвержены греху и потому истлели как у прочих людей: *non mirum esse si partes illius corporis putruerint, quod usus habeat exanimata corpora in quosdam arcanos naturae sinus defluere, et ipsa utpote puella membris illis peccaverit: ceterum, iuste ventrem nulla corrumpi putredine, qui nulla sit aculeatus unquam libidine; immunem se fuisse crapulae et carnalis concupiscentiae* [WMm 1887-1889, I, 270]. В другом сочинении тот же хронист упоминает о почитании нетленных легких св. Эдварда [WMm 1870, кн. II, 188] (см. ниже, сноски № ???).

[151] Кроме того здесь необходимо упомянуть об особой роли волос и ногтей в погребальных обрядах разных народов. См. подробнее с указанием литературы: [Успенский 1982, 167-168, 179-182].

[152] Высказывалось предположение, что память епископа Линдисфарне и одного из самых почитаемых англосаксонских святых, св. Кутберта (ум. в 687 г.), праздновалась на славянской почве. Указание на память св. Кутберта архиепископ Сергей (Спаский) усматривал в содержащемся в месяцеслове Охридского Апостола (XII в.) загадочном упоминании под 20 марта – «Св. Год-Пещи епископа» [Сергий 1901, II, 80]. Данная гипотеза в настоящее время признана маловероятной (см.: [Лосева 2001, 17, ср. 31]).

[153] *Nam quando fratres sui corpus ipsius post multos sepulturae annos incorruptum repperunt, tulerunt partem de capillis, quam more reliquiarum rogantibus amicis dare eue ostendere in signum miraculi possent* [Beda, 1969, кн. IV, гл. XXXII (XXX), 448]. Симеон из Дарэма упоминает о пряди волос св. Кутберта, которая и впоследствии сохраняла свойство невредимости и, в частности, не горела в огне [Sym. Mon., I, 88]. Сохранился интересный документ – письмо монаха Эдвинэ из нью минстерского аббатства (Винчестер) к епископу Эльсиге. Автор письма описывает, как он посетил гробницу св. Кутберта в Дарэме и собственноручно омывал нетленное тело святого, облачал его в новые одежды, причесывал и стриг ему волосы [Battiscombe 1956, 46]. Отметим, что в перечне реликвий аббатства, где подвизался этот монах, упоминается борода св. Кутберта: *De barba Sancti Cuthberti. 7 de uestimento eius* [LV, 147].

Случаи подстрижения ногтей и волос святого известны не только из скандинавской и англосаксонской традиций. Св. Альдеберт (VIII в.) еще при жизни раздавал свои волосы и ногти верующим в качестве реликвий [Mikoletzky 1949, 83-122; Geary 1978, 35-36]. В 809 г. при вторичном освидетельствовании нетленных мощей св. Аманда аббат монастыря подстриг бороду и ногти святому [Abou-El-Haj 1997, 202]. То же самое, согласно житию, проделал св. Элигий (ум. в 680 г.) с мощами мученика Квинтина [VE, кн. II, гл. 6, 698-699]. (Отметим, кстати, что мощи самого св. Элигия были обретыены в свое время нетленными [VE, кн. II, гл. 48, 728]). Нечто аналогичное, по-видимому, происходило и с мощами св. Бонифация (ум. в 754 г.), чьи ногти и волосы раздавались верующим в качестве реликвий [Angenendt 1991, 334]. После смерти св. Йодока (Jodocus) (ум. в 699 г.) его мощи были обретыены нетленными, и почитатели время от времени подстригали волосы и бороду святого [Farmer 1987, 242; Trier 1924].

[154] Cp. *Porro illud humana miracula excedit, hominis mortui crines et ungues sensim pullulare; quos Oswen quidam sancta mulier quotannis hos tonderet, illos desecaret, sacra veneratione posteris futuros: sanctae temeritatis fSmina, quae coram cerneret et contrectaret artus quibus omnis inferior hic est mundus* [WMm 1887-1889, I, кн. II, 265].

[155] *Post multa itaque annorum curricula tertius Otto imperator veniens in regionem, ubi Caroli iure tumulata quiescebat, declinavit utique ad locum sepulture illius cum duobus episcopis et Ottone comite Laumellensi; ipse vero imperator fuit quartus. Narrabat autem idem comes hoc modo dicens: Intravimus ergo ad Karolum. Non enim iacebat, ut mos est aliorum defunctorum corpora, sed in quandam cathedram ceu vivus residebat. Coronam auream erat coronatus, sceptrum cum mantonibus indutis tenens in minibus, a quibus iam ipse ungule perforando processerant. Erat autem supra se tugurium ex calce et marmoribus valde compositum. Quod ubi ad eum venimus, protinus in eum foramen frangendo fecimus. At ubi ad eum ingressi sumus, odorem permaximum sentivimus. Adoravimus ergo eum statim poplitis flexis ac ienua; statimque Otto imperator albis eum vestimentis induit, unguisque incidit, et omnia deficientia circa eum reparavit. Nil vero ex artibus*

suis putrescendo adhuc defecerat, sed de sumitate nasui sui parum minus erat; quam ex auro ilico fecit restitui, abstraensque ab illis hore dentem unum, reedificato tuguriolo abiit.

[156] Tamen humana salvatione per annos mille nonaginta quinque procedente, Willelmo secundo regimen Anglicum moderante, inter quosdam palatinos oritur malus ac invidiosus murmur male ruminans, dicendo in Beodryci villa non, ut dicebatur, incorruptibiliter manente martyre [Eadmundo]. Quod nefas quivis dixerit susurro, credimus luit ac luet perpetuo. Nobis verumtatem, qui talia subdidimus scripto, retulerunt qui se rumori talium interfuisse dixerunt. Rumor quipped malus extitit, qui lingua venenifera sanctum inibi non esse p̄ksentialem dixit, opusque febrile suo scrinio consiliatus est ad militare rapi stipendium.

[157] Дочь королевы Анны и сестрой Этельреды была еще одна святая – Этельбурга (ум. в 664 г.) – чье тело также было обретено нетленным спустя семь лет после ее смерти (см.: [Farmer 1987, 147]).

[158] Существуют данные о том, что в XII в. нетленность мощей св. Кутберта вызывала определенные сомнения (см., например: [Sym. Mon., I, 247-261], ср.: [Rollason 1989, 225-226; Abou-El-Haj 1997, 52-54, 218 прим. № 80, 243 прим. № 109]). Интересно, что инициаторами первого освидетельствования в 1104 г., судя по всему, были норманны. В частности, эту процедуру проводил настоятель монастыря Тургот, который хотя и был, по-видимому, англосаксом, но долгое время прожил в Норвегии и несомненно знал историю обретения мощей Олава Святого (см. подробнее: [Battiscombe 1956, 45]). Сохранились подробнейшие отчеты всех освидетельствований, которые собраны вместе и приведены в: [Battiscombe 1956, 99-114].

[159] В так называемом «Анонимном житие Кутберта» о нетленности тела речь заходит уже при описании подготовки Кутберта к погребению. Святого обряжают в священническое одеяние, кладут на грудь облатку и одевают на ноги сандалии, дабы он мог идти навстречу Христу. Затем его кладут в каменный гроб, где он покоится, как спящий, нетленный телом (corpus incorruptibile) [Colgrave 1940, 130]. Далее следует рассказ об обретении нетленных мощей св. Кутберта через 11 лет, в основном сопадающий со свидетельством Беды Достопочтенного. О редких, но отнюдь не уникальных особенностях описанного обряда подготовки к погребению см.: [Colgrave 1940, 337]. В частности, обычай класть гостию на грудь покойнику упоминается в «Диалогах» Григория Великого; известны случаи, когда на мертвеца клали неосвященную гостию. Интересная параллель к эпизоду, когда монахи обувают св. Кутберта, содержится в «Саге о Гисли». В ней рассказывается, что в дохристианской Исландии покойнику привязывали к ногам «башмаки Хель» (helsky), дабы он смог в них дойти до Валгаллы (см.: [Gnsl. 1903, гл. 14, 32; ИС, I, 522]).

[160] Впрочем Уильям Мальмсберийский описывает как чудо, виденное им самим, лишь нетленные легкие св. Эдварда: *Miraculo sane ostentatur pulmo, toto dudum consumpto corpore, adhuc integra viriditate palpitans. Sed quia pene omne miraculum reprehensioni patet, quidam illud sinistra interpretatione distortent, merito pulmonem incorruptum, qui, teste Suetonio, si sit veneno tinctus, putredine sed nec igne confici nequeat. Constat enim inter bibendum sica foratum, voluntque virus siticuloso propinatum, ferroque vim veneni p̄xventam. At ego, diligentius re animadversa, mendatium intelligo, quod tam cito venenum vitalia penetrare nequiverit, p̄xsertim cum Suetonius non hoc de pulmone sed de corde dixerit. Sit ergo s̄gleste miraculum quod nullius hominis tergiversationi possit esse obnoxium* [WMm 1870, кн. II, 188].

[161] Согласно некоторым источникам, мощи еще одного члена семьи короля Эдгара – его дочери, св. Эдгиты – были также обретены нетленными спустя тринадцать лет после ее смерти (см.: [Ridyard 1988, 152]). Однако у Уильяма Мальмсберийского говорится, что нетленными были лишь палец, живот и чресла (см. выше, сноски № ????).

[162] Уильям Мальмсберийский упоминает о некоторых сомнениях, вызванных нетленностью мощей св. Витбурги в 1106 г.: *At vero de Witburḡj incorruptione, cum transferrentur corpora Sanctarum, dubietas eventitata est* [WMm 1870, кн. IV, 325]. Там же он описывает историю одного клирика, который пожелал удостовериться в нетлении мощей св. Этельреды (Этельтрут) [WMm 1870, кн. IV, 323].

[163] У англосаксов почитались два святых с этим именем, и тела обоих были обретены нетленными. У Уильяма Мальмсберийского несомненно имеется в виду Вальтэоф (ум.в 1076 г.), сын нортумбрийского ярла Сиварда (см. ниже). Другой святой с этим именем приходился внуком первому Вальтэофу и был настоятелем цистерианского монастыря. Он умер ок. 1160 г., а в 1207 г. его мощи были обретены нетленными. В 1240 г. состоялось вторичное перенесение его мощей, однако к этому времени тело святого уже истлело (см. подробнее: [Bulloch 1952, 105-132; Baker 1975, 59-82]).

[164] Quia enim forensia gesta et negotia belica regum Anglorum hus usque contexui, libet aliquantisper in sanctitate quorundam spatari: simulque considerandum quatenus divinꝫ pietatis fulgor ab initio fidei populum illum circumfulserit, quod nusquam gentium, ut opinor, reperies tot sanctorum illibata post mortem corpora, incorruptionis illius extremꝫ simulacrum ꝑꝛꝫferentia. Quod ideo fieri credo scꝫlitus, ut natio pene extra orbem posita, ex consideratione incorruptelꝫ sanctorum, fidentius ad spem resurrectionis animaretur. Et sunt sane quinque omnino quos noverim, ceterum plures accolꝫ ꝑꝛꝫdicant sui: sancta Etheldritha et Wiburga virgines, rex Edmundus, archiepiscopus Elfegus, Cuthberthus antiquus pater, omnes inviolatis cute et carne, flexibilibus articulis, extremus vitali quodam tepore, speciem dormientium meditantes. Quis enumeret ceteros omnifariꝫ conditionis et professionis sanctos? Quorum nuncupatim nomina et vitas persequi nec propositum est nec otium, quanquam, oh si tempus olim fuerit super! sed tacebo, ne majora viribus videar polliceri. Atque adeo nullum de plebe necesse est nominare, sed tantum regiꝫ stirpis pueros puellasve, ut cꝫptꝫ materꝫ orbitas ducam; plerosque innocenter scꝫsos, quos non humana conjectura, sed divina ratio, martyres consecravit: unde datur cognosci quantam fecerint licentiꝫ voluptatum parsimoniam, qui, tam facilis necis compendio, scꝫlestem occupaverunt gloriam.

[165] См., например: [Boberg 1966, 95 мотив E 182, 96 мотивы E 410 E 411 E 411. 06 E 411. 10 E 412 E414; ср. 79 мотивы D 1585 D 1585. 2, 93 мотив D 2167].

[166] Ср., например, у Адама Бременского: «Будучи приглашен королем Харальдом, Адальвард приехал в Норманнию <Норвегию. – Ф. У.>; там <лежало> тело некоего мужа, который умер LX лет назад, оно никак не могло истлеть (defunctus est nec omnino putrescere potuit); <Адальвард> тотчас же превратил его в пыль, совершив примиряющее разрешение. Некогда архиепископ Либентий за пиратство отлучил этого человека от церкви, что открылось Адальварду в видении» [Adam, 158 Schol. 67 (68)] (перевод В. В. Рыбакова). О сходной функции разрешительной молитвы у греков и русских, позволяющей истлеть отлученному или заложному покойнику см.: [Орлов 1994, 75-77].

[167] Следует подчеркнуть, что после убийства тело св. Глеба было оставлено на пустыре как тело «заложного покойника»: «в пустыни подъ кладою» или «на пустѣи мѣстѣ межю двѣѣмя колодама» [Абрамович 1916, 13, 43, 97]. Однако впоследствии похороненным как «нечистый покойник», «въ пустыню межю Чехы и Ляхы» [ПСРЛ, I, 145 под 1019 г.], оказывается его убийца – Святополк (см.: [Успенский 2000, 36-38, 74-75 прим.]. О том, насколько подобный выбор места для захоронения соответствовал древнерусским представлениям об обрядах над «нечистым покойником», можно судить хотя бы по приведенному в другом очерке эпизоду, где описываются похороны половецкого князя Тугоркана: «...и погребоша и на Берестовомъ на могылѣ межю путемъ . грядущимъ на Берестовое . а другимъ идущимъ в монастырь» [ПСРЛ, II, 222 под 1096 г.] (см. с. ???, прим. № ???).

Таким образом, мы видим, как первоначально тело святого подвергается той же участи, что тело грешника или язычника, что делает особенно важным момент «прозрения» – обретения его мощей. Ср. также вараварские с точки зрения летописца обычаи вятичей и кривичей: «аще кто оумряше творяху трызно надъ нимъ и по семь т^боряху кладу велику и възложяхуть и на кладу мртв.ца сожьжаху и посемь собравше кости вложяху в судину малу и поставяху на столпѣ на путе <выделено нами. – Ф. У.> еже творять Вятичи и нынѣ. си же творяху вбычѣ Кривичи. [и] прочии поганиии. не вѣдуще закона Бжѣ. но творяще сами собѣ законъ» [ПСРЛ, I, 14].

[168] Подобный сюжет вообще нередок в житийной литературе. Например, после смерти почитаемого исландского епископа Гудмунда Арасона, одному священнику приснилось, что гроб с телом Гудмунда вышел из земли. Он объявил об этом епископу, и могилу

освидетельствовали, но ничего не обнаружили [Bps., I, 609].

Спустя 10 месяцев после преставления св. Феодоры Солунской – она скончалась в 892 г. и была похоронена в общей могиле, – ее гробница начала двигаться. Это было понято как знак, указание на то, что она должна быть погребена отдельно. Могилу открыли и нашли тело нетленным. Тело перенесли в отдельную могилу и похоронили [Lenhoff 1993, 255].

По преданию, тело мальчика, св. Хью (ум. в 1255 г.), замученного иудеями в Линкольне, убийцы оставили непогребенным, поскольку земля отказывалась принимать тело невинной жертвы [Farmer 1987, 214].

[169] Для понимания нижеследующего эпизода нужно учитывать, что финны в Скандинавии традиционно считались колдунами. В частности, им приписывалась способность к определенному рода превращениям: в исландских анналах содержится рассказа о некоем финне в Норвегии, который пролежал как мертвый три года в расщелине скалы. В источнике отмечается, что все это время его тело не подвергалось ни тлению, ни нападению со стороны зверей и птиц. Затем этот финн “воскрес” и прожил многие годы в Халогаланде [An. VII, 286-287 sub anno 1403]. О параллелях к легенде о жене Харальда Прекрасноволосого см.: [Boberg 1966, 248 мотивы T 211. 4 и T 211. 4. 1.].

[170] Об анонимных нетленных телах и об отношении к ним русской церкви в позднее время см.: [Голубинский 1903, 302, 439-440, 442, 449-450, 522].

[171] Ср. *Vbru юеіг юб margir, er юат сјnnуру, at konungr myndi heilagr vera...* «Многие тогда стали поговаривать, что конунг свят»; *Var юат юб byskups atkvјrі ok konungs samјykki ok dymr allzherjar, at Olfr konungr vјrі sannheilagr* «Тогда епископ с согласия конунга и по решению всего народа объявил, что Олав конунг – истинно свят».

[172] Как отмечает издатель, «св. Карита» возникла, по-видимому, из-за ошибочного понимания составителем текста имени сирийского мученика Харитона [АН, I, 29 прим.].

[173] Ср. *Юар і Pulcro kirkіu stendr kirkіa heilagrar Caretas <sic! – Ф. У.>, юар hvilir hun med holldi ok hbrі ok helium likama* [Kirjal., 64-67] «В храме Гроба Господня стоит церковь святой Кариты, там она покоится во плоти и с волосами, целая телом».

[174] Отчасти сходные сюжеты о сохранности, “нетленности” вторичных реликвий (например, ризы Богородицы) обнаруживаются в византийской агиографии (см. подробнее: [Cameron 1979, 51, 53]). Любопытно, что при попытках канонизации Эдуарда Исповедника в качестве доказательства его нетленности вестминстерский аббат предъявлял в Риме целый, негнивший кусок савана, в который в течении столетия было обернуто тело короля (см.: [Scholz 1961, 52f.]). Сохранившийся неповрежденным кусок савана св. Этельреды почитался как реликвия наряду с ее нетленными мощами [Beda, 394] (ср.: [Rollason 1989, 35]). Неистлевшие башмаки и платок св. Кутберта сохранялись, согласно анонимному автору жития, в базилике монастыря Линдисфарне в качества доказательства (pro testimonio) самого факта нетления его мощей [Colgrave 1940, 132]. Уильям Мальмсберийский рассказывает о неистлевшей епитрахили ворчестерского епископа Освальда [WMm 1870, кн. III, 250 sub anno 993].

[175] К схожему мнению, рассматривая данный эпитет, приходит Клаус фон Зее в [von See 1964, 133 прим. № 121].

[176] Олав был объявлен святым в 1888 г. папой Львом XIII (см.: [Krczl 1994, 62]).

[177] Ср. также соответствующие существительные *manhelgi* «человеческая святость», *уhelgi* (*ъhelgi*) «несвятость» и глагол *helga* «освящать» в норвежской и исландской правовой традиции.

[178] Любопытно, что термин «несвятой» может появиться в епископской *саге* (памятнике, по

жанру тесно связанным с агиографией), когда речь идет о целом ряде почитаемых святых и кто-то решается усомниться в святости одного из них. В «Саге о Гудмунде Арасоне», исландском святом XIII в., рассказывается о некоем священнике Стейне, которому не понравился цвет костей епископа Йона, другого почитаемого исландского святого XIIв. Недовольный внешним видом останков священник Стейн выразил сомнение в их святости (kvarst iuat юуккја еigi heilagligt). Тогда Гудмунд Арасон спросил его, не считает ли он, что епископ Мартин «несвятее», чем другие (yhelgara en arga menn), только потому, что его кости были темными, и как он, священник Стейн, полагает, свят ли епископ Торлак <первый исландский святой (1178–1193). – Ф. У.>, или нет? Священник Стейн ответил, что, на его взгляд, епископ Йон не идет ни в какое сравнение с епископом Торлаком. В дальнейшем Гудмунду Арасону удалось разубедить сомневающегося священника: он дал ему мощи епископа Йона, и Стейн в конце концов ощутил благоухание, исходящее от костей святого (см.: [Bps., I, 468-469]).

Поскольку все, о ком идет речь в этом фрагменте епископы (Мартин, Торлак и Йон), а так же рассуждающий о них Гудмунд Арасон – святые, то святость здесь вновь превращается в своего рода норму, Normalzustand, а несвятость – в отступление от этой нормы. Очевидно однако, что несмотря на внешнее сходство, подобного рода норма едва ли может иметь что-то общее нормой права.

[179] Подробнее о правовом статусе мертвеца и возможности иска против него см.: [Scherer 1909; Wallyn 1958] с указанием литературы.

[180] Как известно, при фиксации устного права в христианскую эпоху в уже существовавшие законы вносились некоторые дополнения и изменения. В судебнике «Серый Гусь» можно наблюдать любопытное взаимодействие разных значений терминологической пары heilagr / yheilagr (ср.: [Успенский 1999, 182-184]). В предписании, касающемся того, как надо предъявлять иск мертвецу содержится следующее указание: <человек должен произнести> «я объявляю, что он пал “несвятым” и не должен быть положен у церкви» (tel es hann ohjlgan hafa fallit os eiga eigi kirkio ljgt) [Grg., I, 165]. Термин yheilagr употреблен здесь, как кажется, в традиционном для правовой практики значении – «лишенный права неприкосновенности, защиты закона». Однако запрет хоронить «несвятого» при церкви вводит это понятие в круг церковной лексики и, в сущности, размывает границу между юридическим и христианским термином «святости» и «несвятости».

В соответствии с судебником при церкви не следовало хоронить мертвецов четырех разрядов: тела некрещеных, тела объявленных вне закона пожизненно (букв. “тело лесного человека” scogar mannz lik), тела некоторых самоубийц и тела тех, кого епископ запретил погребать при церкви [Grg., I, 12]. Коль скоро объявленные «несвятыми» не могли быть похоронены в соответствии с христианским обрядом погребения, они волей-неволей отождествлялись с некрещеными или отвергнутыми церковью. Однако это отождествление ни в коем случае не могло быть полным, как не могло быть полным совпадение правового и христианского термина heilagr. Святой с точки зрения права никак не мог претендовать на церковную святость.

[181] Более подробное описание этой процедуры см. в главе «Нетленность как признак святости».

[182] Брат Кнута Святого, датский конунг Эйрик, посетил во время своего паломничества в 1098 г. папу Урбана II и добивался от него канонизации Кнута. Решение о канонизации не было принято, поскольку папа римский скончался в том же году. Тогда конунг Эйрик (предположительно в 1099 г.) отправил посольство к его преемнику, Пасхалию II, который и принял окончательное решение о канонизации Кнута Святого. Торжественное перенесение мощей состоялось в 1101 или в 1102 г.

[183] Интересно, что в собственно датских правовых источниках мы не встречаем правового термина yheilagr. Таким образом, в датской традиции противопоставление heilagr / yheilagr не могло играть той роли, которую оно играло в Западной Скандинавии, хотя связь понятий

“целостности, неповрежденности, святости” в языке присутствовала.

[184] Вообще говоря, научное исследование, как правило, тяготеет к возможно более четкой дефиниции и дистрибуции понятий, используемых в источниках. В нашем случае, приписывание столь строгой определенности средневековым представлениям может порождать не вполне надежные исторические данные. Неразличение каких-либо народов представляет, с нашей точки зрения, не менее важный культурный факт, чем наличие строгой дистрибуции.

[185] Ср., например: *deildak mǫl ens milda // malma vǫrg n gǫrgum // harpa mǫrg, ne heyrpak // heirmanns tǫlur greipri* 1) «О страж руды <Олав Святой>, я разделял многие беседы во дворах щедрого князя <ярла Рёгнвальда>; я никогда не слышал речей более дружественных» или 2) «О страж руды, я разделял многие беседы щедрого князя в Гардах <на Руси>; я никогда не слышал речей более дружественных» [Коск 1946, I, 116-117 строфа № 17].

[186] *Sendr vask upp af ǫndrum // austr (svafk fǫtt n hausti) // til Svnujypar (snpan) // svanvangs n fǫr langa* «Меня послали с лыж лебединого пути <с корабля> на восток в долгий поход по Свитьод <Швеции>. Мало с тех пор я спал осенью» [Коск 1946, I, 114-115 строфа № 1].

[187] По-видимому, подобный взгляд на скандинавов и русских был достаточно распространенным, однако наиболее характерен он для авторов, в той или иной степени являющихся выразителями византийской перспективы. Показательно, что смешивали русов и норманнов отдельные арабские авторы, на чьи сообщения во многом повлияли византийские источники. Так, русов и норманнов отождествляет арабский географ X в. Ибн Хаукаль, то же отождествление мы обнаруживаем и у ал-Йа'куби, который называет «русью» норманнов, напавших на Севилью в 844 г. (см.: [Бартольд 1963, 850] ср.: [Калинина 1976, 98-99]). Сближение руси и норманнов содержится в описании ал-Масуди (ум. в 956 г.), который рассматривает норманнов как одну из разновидностей русов (см.: [Pritsak 1990, 88]).

[188] Другое прочтение этой цитаты, согласно которому Лиутпранд называет здесь “норманнами” все “северные народы”, то есть венгров, печенегов, хазар и русских в совокупности, было предложено Т. Н. Джаксон (см.: [Джаксон 2000, 46-47]). Точка зрения Т. Н. Джаксон в данном случае не нова – сходного прочтения текста Лиутпранда придерживался в свое время С. В. Юшков [Юшков 1940, 43] (ср. также: [Мавродин 1978, 161]). Как кажется, именование венгров, хазар и уж тем более печенегов “норманнами” не поддерживается латиноязычной традицией и попросту не встречается в такого рода источниках. По нашему убеждению, термин “норманны” соотносится здесь с последним из перечисленных народов, то есть с русскими. Другое дело, что вопрос о том, кого Лиутпранд называл “русскими”, нуждается в дальнейшем рассмотрении. Мы находим в тексте Лиутпранда лишь одно дополнительное указание, где автор говорит, что он называет “норманнами” тех, кого греки называют “русскими”. При всей сложности толкования этого высказывания, совершенно очевидно, что у Лиутпранда термины “русские” и термин “норманны” связаны друг с другом и – никоим образом – с этнонимами “венгры, печенеги, хазары”.

[189] Ср. также аналогичные пример «этнической дифференциации» в летописном тексте: «Иде *Wлeгъ* на Греки. *Игоря* встави в Киевѣ. поѣ [же] множество *Варря*. и *Словенъ*. и *Чю^д*. и *Словене*. и *Кривичи*. и *Мерю*. и *Древляны*. и *Радимичи*. и *Поляны* и *Сѣверо*. и *Вятис*. и *Хорваты*. и *Доулѣбы*. и *Тиверци*. еже соу^т толковины. си вси звахуть г Грекъ Великаѣ Скоу^с. [и] с^б сими со всѣми поиде *Wлeгъ* на коне^х и на корабле^х» [ПСРЛ, I, 29 под 907 г.]. Или еще: «... и оуспяша [Русь] пароусы паволочиты. а Словене кропинны. и раз^дра вѣтръ. и рѣша Словени име^мся свои^м торстина^м. не АА даны соу^т Словѣно^м прѣ» [ПСРЛ, I, 32].

[190] Здесь уместно напомнить, что сам этноним *grik(k)jaŕ*, который лег в основу общескандинавского наименования страны *Grikland* или *Girkland* “Страна греков”, по некоторым предположениям восходит к древнерусскому обозначению Византии “Греци”. На это указывает, между прочим, краткое -i- в скандинавском этнониме, которое противоречит остальным германским формам, где представлен долгий гласный в корне (ср. гот. *kreks* [Lehmann 1986, 220-221], д.в.н. *kriahi* < o/герм. **krekos*) [Stender-Petersen 1927, 347; Stender-

Petersen 1953, 137; ср.: Мельникова 1997, 30].

[191] О метатезе *ri/ir* в древнеисландском см.: [Noren 1923, 47 § 51.1, стр. 228 § 315].

[192] Снабжая приведенный кеннинг таким комментарием, Снорри едва ли пытался возродить, по-видимому, уже вышедшую к тому времени из употребления [Meissner 1921, 369, 378] модель скальдического кеннинга - “конунг, владыка, защитник + определенный внескандинавский топоним = Бог-Отец или Христос” (ср. его отсылку к древним скальдам: “Какие есть кеннинги Христа? Зовут его <...> “конунгом небес, солнца, ангелов, Иерусалима, Иордана и Греции” (...konung himna ok sylar ok engla ok Jyrsala ok Jyrdanar ok Grikklands...) <...> Древние скальды упоминали в его кеннингах еще источник Урд (Urdabrunn) и Рим (Rym)” [SnE., 150; МЭ, 87]). Скорее, он ставил перед собой задачу лишь описать эту модель и процитировать здесь тех или иных знаменитых авторов.

Примечательно, что, перейдя уже к собственно нормативной части своего изложения, Снорри, в сущности, предписывает употреблять эти кеннинги в адрес земных правителей: “конунг греков” (Grikkjakonungr) оказывается у него, таким образом, “кесарем Миклагарда (= Царьграда”, Miklagarpskeisari), “конунг Рима” (Rymskonungr) – “Римским кесарем” (Rymaborgar keisara), а “конунг ангелов” (engla konungr) превращается в нормативном разделе его поэтики в “короля Англии” (Englakonungr) [SnE., 151-152; МЭ, 87].

[193] Здесь Е.А. Рыдзевская, а вслед за ней и О. Прицак, не без основания усматривали влияние восточного христианства на поэзию скальдов [Рыдзевская 1935, 7 прим. № 2; Pritsak 1981, 253]. Кроме того, анализируемый кеннинг “страж Греции и Гардов” в ряде работ рассматривался – не вполне убедительно, на наш взгляд – как указание на приверженность Харальда Сурового (главного адресата поэмы) к православному обряду. См. подробнее: [Johnsen 1969, 49-50; Kuhn 1971, 14-15].

[194] Снорри приводит эти строки в составленной им “Саге об Олаве Святом” из “Круга Земного” [Hkr., II (ОН), гл. 172, 397].

[195] Своеобразным продолжением “греческой” темы в поздней скальдической поэзии можно считать появление кеннингов, где Бог обозначается как “стольный конунг небес” (himna stylkonungr) [Meissner 1921, 378; Рыдзевская 1935, 7 прим. № 2]. Термин stylkonungr очевидно восходит к др. русск. *стольный князь* [Vries 1977, 551] и применялся в древнеисландской прозе исключительно к византийским императорам [Blöndal 1981, 3, 141].

[196] О замене “Гардов” на “Гардарики” в некоторых произведениях Снорри см.: [Джаксон 1991, 97]. Помимо приведенных только что общескандинавских обозначений для Древней Руси, Снорри мог, в принципе, использовать и книжный термин Ruzia (Rusia, Ruzcia, Ruszia) или Ruzaland, заимствованный из западноевропейских латиноязычных источников [Paff 1959, 156; Metzenthin 1941, 88-89; ср.: Graf 1972], однако реальных подтверждений этому в его текстах обнаружить не удалось.

[197] Этим, в частности, могут объясняться единичные, но исключительно симптоматичные, случаи локализации Константинополя на Руси в поздних прозаических памятниках XIV в. (ср. ...borgafborg, stap afstap, en austr kemr hann n Garparnki n Miklagarp. Var юб Adrianus keisari [н] Constantinopoli “...город за городом, столица за столицей – оказался он, наконец, на востоке в Гардарики, в Миклагарде. Тогда правил Константинополем Адрианус кесарь” [Жв., I, 9; II, 339]). В другой саге рассказывается о вымышленном конунге Хугоне, который правил Миклагардом (gjgr fyrir Miklagarpi), однако в дальнейшем он фигурирует в том же тексте как конунг Гардарики (см.: [Brögga-Мбг., 3, 13]).

[198] В поздних памятниках Константинополь мог называться Miklaborg. Ср. ...ok kallap юб borg af sinu nafni Constantinopolis, юб borg kalla Norpmenn sipan Miklaborg “...и назвал город своим именем, Константинополь, этот город норманны назвали позднее Миклаборг” [Жв., I, 23]. Иногда в памятниках подобного рода Миклагард выступал в качестве наименования страны, а не города: ср. юeir komu vip borg юб n Miklagarpi, er Konstantnopolnm heitir... «они подошли к

городу в Миклагарде, который называется Константинополь» [Мбг., гл. 2, 142].

[199] Наши предположения о существовании такой традиции у русских носят отчасти априорный характер, поскольку, в Начальной летописи, Царьград называется просто Градом как будто бы лишь в русских переводах договоров с Византией и переписке Иоанна Цимисхия с князем Святославом Игоревичем ([Джаксон, Молчанов 1990, 235 прим. № 47], ср., однако: [Лихачев 1983, 413]). Вместе с тем, в ряде случаев при обозначении Константинополя словом Град мы сталкиваемся с проблемой, когда оказывается невозможным однозначно определить, имеем ли мы дело с окказиональным употреблением слова в тексте или, напротив, с явлением системы (существенно также, что подобные затруднения возникают при передаче прямой речи в тексте летописи. Ср.: “И поиде Володимерь на Царьградъ въ лодіяхъ, и прошедь пороги, и придоша къ Дунаю. Рекоша Русь Володимеру: “станемъ здѣна поли”; а Варяги ркоша: поидемъ в лодіяхъ подъ Градъ”. И послуша Володимерь Варягъ, и отъ Дуная поиде Володимерь въ лодіяхъ ко Царюграду” [ПСРЛ 1856, VII, 331 под 1043 г.]).

[200] Именно такое словоупотребление мы, по-видимому, и наблюдаем de facto в памятниках, выполненных младшими рунами, и в особенности в поэзии скальдов, где часто невозможно определить конкретное наполнение топонима Garpar без позднейшего прозаического комментария, который, тем не менее, соотносит Гарды преимущественно с Русью. Показательно в этой связи, что некоторые топонимы с элементом garpr в своей основе и в поздней традиции сохраняют относительную “неопределенность”. Например, периферийный и достаточно редкий топоним Garpaveldi “область, волость Гардов”, обозначавший, как правило, Русь [Fms., X, 240, ср. 242; Fritzner 1954, I, 558], мог употребляться и по отношению к Греции.

В одной из рукописей географического сочинения (Tocius orbis brevis descriptio) говорится о том, что Русь расположена в восточной части Европы: H austanverpri Europa er Garpavellpi (вариант: Garparkki), юар er Hylmgarpr ok Pallteskja ok Smölenkja. Næst Garpavellpi (вариант: Garparkki) til suprs er Grikja konungs veldi, hufur-stapr rnkis юess er Constantinopolis <heitir>, er vig killum Miklagarpr [Aam., 286] “В восточной части Европы находится Гардавельди. Там есть Хольмгард <Новгород>, Палтескья <Полоцк> и Смаленскья <Смоленск>. Около Гардавельди к югу находится государство греческого конунга. Главный город этого государства – Константинополь, который мы зовем Миклагард” (ср.: [Pritsak 1981, 532; Мельникова 1986, 77]). В уже упоминавшейся же “Саге о Конраде” это обозначение явно относится к Греции: ...юар j Gardauelldn ne uidara annarsstadar “ни там в Гардавельди, ни в других отдаленных местах” (ср. тот же фрагмент в редакции А: ...i Grickiariki oc vipara annarsstapar) [Konr., 21].

Сказанное применимо отчасти и к топониму Garparkki, который не всегда оказывался тождественен названию Руси: ср. Hertryggr hefir konungr heitit, hann gip fyrir austr n Rýssna; юат er mikit land ok fjцlbygt ok liggr milli Nýnlands ok Garparkkis [Fas., III (ЕБ), 365] “Хертрюгг звался конунг; он правил на востоке в Руси; это большая и густонаселенная страна, которая расположена между землей гуннов и Гардарики” (ср. в этой связи: [Braun 1924, 192ff]). В “Пряди о Торвальде Путешественнике” император Византии ставит Торвальда над всеми князьями Руси и всей Гардарики (...yfir alla konunga б Rýzlandi ok n цllu Garparkki) [Kr., гл. 9, 78]. Ср. также “Сагу об Одде-Стреле”, где топоним Grikkjarkki иногда заменяет собой Garparkki [Цrv., 186] (см.: [Boer 1892, 107]). Мы затрудняемся определить, какую именно часть Руси покрывает собой топоним Rýssia, Rýzland в приведенных примерах. Для большинства прозаических текстов все же более типичной остается формула ...Rýсна, юат killum vig Garparkki “Русия, которую мы зовем Гардарики” (см., например: [SigЮцг. 1992, 55] или [Hkb., 155]).

[201] Впрочем, существует и иная точка зрения, согласно которой Garpar в рассматриваемом кеннинге Grikkja vцрг ok Garpa является скорее этнонимом (Einwohnername), нежели топонимом (см.: [Kuhn 1971, 15], ср.: [Whaley 1998, 301]). Таким образом, автор данной гипотезы (Х. Кун) предлагает переводить кеннинг как “страж греков и русских (= православных)”, исходя из религиозного содержания скальдической перифразы. Нам такое предположение представляется малоубедительным по целому ряду причин. Совершенно очевидно, что оно возникло прежде всего потому, что формально мы действительно имеем здесь дело с совмещением этнонима (Grikkjar) и топонима (Garpar) в пределах одного кеннинга. Более правдоподобно, однако, что как раз именно этноним “греки” фигурирует в данном случае в качестве топонимического обозначения: подобное словоупотребление этнонима Grikkjar мы нередко находим в рунических надписях (см., например, надпись из

Хёгбю (Hцgby, ок. 1010 г.) – i krikum " (*i Grikkjum) [SR, II, 80-83 № 81, 93-95 № 94]; ср. в этой связи также русское летописное “въ Грьцхъ”). Вопросы об обозначении “русских” в древнескандинавской традиции мы подробнее коснемся ниже.

[202] В данном случае мы вполне разделяем точку зрения Ф. Брауна, согласно которой топоним Garparnki представляет собой специфически исландское обозначение Руси, возникшее только в конце XII в. [Braun 1924, 192-196]. В этом случае – при всей гипотетичности подобного рассуждения – можно предположить, что элемент Garpar сперва вошел в состав композита Garparnki, на правах имени собственного, (т.е. рассматриваемый топоним следовало бы переводить тогда как “государство Гардов” (ср. также Garpa-veldi “область Гардов”, уникальный топоним Gardaland “страна Гардов” в “Саге о Стурлауге Трудолюбивом” [Глазырина 1996, 164-165, 190])), и лишь затем стал вновь соотноситься – вторичным образом – с древнерусскими городами. Причем новый топоним Гардарики уже мог трактоваться, по-видимому, достаточно широко, на что косвенно указывает пример из географического описания, где для обозначения русских городов вообще (в том числе и тех, где формант garpr отсутствует) использован композит hцfupgarpar, заменяющий здесь традиционный в описательных контекстах термин hцfupborgar (собственно “главные города”): n ювн rñki er юат Ruszia heitir юат kollum ver Garparnki юар ero юессир hцfupgarpar. Moramar. Rostofa. Surdalar. Hylmgarpar. Syrnes. Gapar. Palteskja. KSnugarpr... [Hkb., 155] “в той стране, которая называется Руссия и которую мы зовем Гардарики, есть такие главные города: Муром, Ростов, Суздаль, Хольмгард, Сюрнес <?>, Гадар <?>, Полоцк, Кэнугард...”.

[203] Так, например, Русь могла объединяться с Грецией в сочинениях Адама Бременского [Adam, 80, 228, 238] (см. подробнее: [Gьntner 1894, 22 прим. № 5; Dietrich 1885, 103, 201; Lцnborg 1897, 41, 107], ср.: [Древняя Русь 1999, 274-277], где А. В. Назаренко предлагает одно из возможных объяснений этого отождествления). Соответственно, русский мог определяться эпитетом Graecus ([Myllenhoff 1856, 165ff; Myllenhoff 1865, 348-355]). Подобный взгляд на Русь и на русских был, по-видимому, далеко не единичным явлением, некоторые исследователи говорили в этой связи о существовании универсального для всей Западной Европы этнокультурного стереотипа (ср.: [Ловмянский 1985, 164, 210, 288; Paff 1959, 82-83, 216]).

Любопытно отметить, что древненорвежский перевод немецких сказаний – “Сага о Тидреке Бернском” – демонстрирует иной вектор отождествления: здесь Греция, напротив, включена в число русских земель, что, возможно, объясняется спецификой собственно скандинавской перспективы.

[204] В самом факте отсутствия специального этнонима для русских мы усматриваем еще одно косвенное подтверждение нашему тезису о древнейших способах обозначения Руси у скандинавов. Со временем у них появляется этноним Russar (Ruzzar), заимствованный вслед за книжным термином Rusia, Ruciland из западноевропейских источников, но сфера его применения, характерным образом, фактически ограничена текстами, принадлежащими к так называемой “ученой традиции”: анналами, географическими источниками, переводными сочинениями и т.п. Достаточно показательны и отдельные, редкие случаи употребления этнонима “русские” в сагах. Так, в “Большой саге об Олаве Трюггвасоне”, написанной после 1300 г., “русские” упоминаются, например, в следующем диагностическом контексте: Юессир lutir sem nu voro sagpir vm kristni bopan Olafs TryGva sonar i Garpa riki ero eigi v truanlighir ювиат енн bok aagixt ok sann frof er heitir Ymago mundi kvepr skyrт aa at юessar ююpir er sva heita. Rvsci. Polaii. Vngarñj. kristnarvz aa dygum Ottonis юесс er hinn .iij. var keisari мер юви nafni “Все то, что было теперь рассказано о христианской проповеди Олава Трюггвасона в Гардарики, не является невероятным, потому что превосходная и достойная веры книга, которая называется Imago mundi, говорит ясно, что те народы, которые зовутся руссы, полавы, унгарии, крестились во дни Оттона, того, кто был третьим императором с этим именем” [Oтm., I, гл. 76, 158].

Остается, в сущности, открытым вопрос об отэтнонимическом прилагательном “русский” (ryzkr). Существование данного прилагательное в принципе допускается некоторыми исследователями (так, например, А. Ольрик приводит эту форму в своей реконструкции “Бравалльской тулы” [Olrík 1894, 254 ff], ср., кроме того, указания Линда на существование прозвища Ryzki, ryzci (rusci), ryzki [Lind 1920-1921, 300], ср.: [Holthausen 1948, 234; Pritsak 1990, 108 прим. № 104]), но практически не верифицируется данными источников XIII в. а потому не

фиксируется большинством словарей. В этой связи, однако, заслуживает самого пристального внимания датская руническая надпись из Сульдрупа (конец X – XI в.), где говорится, что некто **riuskR** установил камень в память о своем брате Офейге. Л. Виммер в свое время предположил, что **riuskR** представляет собой отэтнонимическое прилагательное “русский”, используемое здесь в качестве имени или прозвища (возможно, немецкого происхождения) (см.: [DR 1914, 69 № 25, 245; Metzenthin 1941, 89; Pritsak 1981, 333, 368; Мельникова 1977, 42]). Такое прочтение выглядит тем более правдоподобным, что и в остальных, хронологически более поздних, случаях прилагательное *guzkr, gyskr* известно нам прежде всего как прозвище: так, в “Книге с Плоского Острова” (XIV в.) упоминается Ketill *gyszke* [Flat., I, 452] (известен также как Ketill *gyske* [Flat., III, 623; OT Oddr 1932, 250], т.е. из Рогланда), а в “Перечне скальдов” (рукопись XIV в.) фигурирует некий Refr *rytzki, gyzci, ruzci* [Skǫldatal, 251, 259] (ср.: [Lind 1920-1921, 300]). Кроме того, в ряде поздних юридических памятников встречается словосочетание *gyskt lepr* [DI, XI, 448 № 387 sub anno 1545] “русская кожа” и *gyskir skýar* “русские <кожаные> башмаки, сапоги” [NGL, IV: 362; NGL, V: 529a] (ср.: [Falk 1919, 139]).

[205] Суффиксальное -i, по видимому, не вызывало перегласовки, если суффикс *isk присоединялся к двусложной основе (ср. *saxneskr* “саксонский” < **saxaniskaR*, *frakkneskr* “франкский” < **frakkaniskaR*, *gotneskr* “готский” < **gotaniskaR*); вместе с тем, будучи присоединенным к односложной основе, суффиксальное -i вызывало перегласовку в том случае, если слог был долгим. После краткого -i исчезало, не вызывая палатализации: ср., например, *danskr* “датский” < **daniskaR* (о различном прохождении перегласовки в отэтнонимических прилагательных см. подробнее: [Heusler 1921, 20-21, §§ 56-61, ср. 37 § 110; Sturtevant 1928, 150]).

[206] Если не брать в расчет те единичные случаи, когда топонимом Grikland обозначались малоазийские греческие колонии, а топонимом Girkland (т.е. форма с метатезой) – непосредственно сама “метрополия” (см.: [Мельникова 1986, 62, 65, 70, 205-206]).

[207] Отчет о поездке Гудлейка присутствует прежде всего в “Саге об Олаве Святом” из “Круга Земного” и в трех редакциях “Отдельной саги об Олаве Святом”; автором всех этих сочинений предположительно является Снорри Стурлусон. В упомянутых текстах содержится следующая характеристика Гудлейка, которую мы приводим здесь по “Кругу Земному”: *Maþr hít Gupleikr gerzki. Hann var jtzkapr af Цgrpum. Hann var farmapr ok kaupmaþr mikill, auþigr ok rak kaupferpir til ymissa landa. Hann fyr austr n Garparnki oftliga, ok var hann fyrir юб sцk kallapr Gupleikr gerzki* [Hkr. (OH), II, гл. 66, 98] “Одного человека звали Гудлейк **gerzki**. Он был родом из Агдира. Он много ездил и был богатым купцом. Он ездил по торговым делам в разные страны и часто бывал на востоке в Гардарики, по-этой причине его и прозвали Гудлейк **gerzki**”. Подробнее о плавании Гудлейка см.: [Джаксон 1994: 148-150]. Из многочисленных орфографических вариантов его прозвища (*gerzsci, gerzci, gьrzke, groski, gьrzki, gerzki, gerpzki, gьrpzke, grenski* <sic!>, *girzki* (*girzski*); ср.: [AR, I, 295, 432]), пожалуй, специальной оговорки требует явно ошибочный здесь эпитет *grenski*, которым обозначаются в сагах выходцы из Гренланда (= область в Норвегии).

Стоит отметить в этой связи, что в ряде случаев Гудлейк также ошибочно назван Гудлейвом ([Fms., IV, 124], ср.: [Konungsan. 1981, 5]). Кроме того, упоминания о Гудлейке имеются в исландских анналах, где он назван **Gupleikrgerp zka, girzka, girska** [An. IV, 106; An. VIII, 316; An. X, 468 sub anno 1016] (ср.: [AR., II, 373]).

[208] Нечто подобное происходит и с древнеисландским термином *danskr* “датский”, который, как известно, служил для обозначения не только собственно датских, но и общескандинавских реалий (так, в частности, выражение *dцnsk tunga* “датский язык” обозначало скандинавские языки вообще [Karker 1977; Skautrup 1957, 662-664; Maurer 1867, 48-49; Cleasby 1957, 96; Kalinke 1983, 858; Стеблин-Каменский 1953, 33], ср. также *danskr hцttr* (*hattr*) “скандинавский (автохтонный) головной убор”).

Таким образом, слово *danskr* выступало в двух значениях: с одной стороны, оно означает “общескандинавский” и в то же время относится к определенной разновидности скандинавов, а именно – к датчанам.

При этом этнонимическое прилагательное *dansk* достаточно активно использовалось в качестве прозвища (см. [Lind 1920-1921, 56]) – и здесь мы наблюдаем картину уже совершенно аналогичную той, что мы имеем с *gerzkr / girzkr*, когда внутри некоего общего семантического поля может выделяться конкретное значение антропонима (ср., например, характерное уточнение в рассказе об одном из соратников конунга Олава Трюггвасона: *...hitt Aki inn danski. Hann var ok dansk at jtt* [OT Oddr., 121] “...звали <его> Аки Датским. Он и был датским по происхождению”).

[209] Любопытно кстати отметить, что в отношении этого, последнего, персонажа – Сигурда Грека или Сигурда Старого (*inn gamli*) – неоднократно предпринимались попытки доказать его “русское происхождение” (см. об этом с указанием литературы: [Studer 1931, 111]), против чего возражал, в частности, А. Веселовский [Веселовский 1906, 76]. Дело в том, что “Сага о Тидреке Бернском” представляет собой переложение в прозаической форме древнемецких эпических сказаний, составлявших цикл поэм о Дитрихе Бернском и его рыцарях. В немецком эпосе, как показал еще в прошлом веке К. Мюлленгоф, отождествление греков и русских имело место (см. подробно: [Myllenhoff 1856, 165ff; Myllenhoff 1865, 348-355, особенно 349; Ярхо 1917, 335 - 336; Paff 1959, 82-83, 216; Keller 1988, 89], ср. упомянутые замечания Веселовского и критическое мнение Кирпичникова [Кирпичников 1893, 96-97, 107-110]). Следы или отголоски такого смешения усматривались и на скандинавском материале: так, например, персонаж из немецкой поэмы “Ортнит” по-имени Илиас Русский <von Riuzen> (которого, начиная с Мюлленгофа [Myllenhoff 1865, 353], идентифицируют как Илью Муромца русских былин [Ярхо 1917, 326 -337; Keller 1985, 92, прим. № 11; Berkov 1976, 306; Vgduer 1973, 144, 146; ср.: Глазырина 1978]) превращается в “Саге о Тидреке” в ярла Илиаса из Греции <af Grecia, af Greka> (ср.: [Веселовский 1906, 66-80, особенно 74-76; Лященко 1925]) (см. об этом ниже). Соответственно, презумпция Мюлленгофа (...im Mittelalter das Wort <Graecus> fyr beide Vцlker synonym gebraucht wurde (d.h. fyr Griechen und Russen) [Studer 1931, 111]) автоматически распространялась на всякого персонажа, носящего эпитет “греческий” или прозвище “Грек, и, в том числе, на Сигурда Грека из “Саги о Тидреке Бернском”.

[210] Относительно данного атрибута купца см. наши соображения ниже.

[211] Сведения о Гилли содержатся только в “Саге о людях из Лососьей Долины”, где он называется также Гилли Богатым (*Gilli enn augri*) [Ld., гл. XII, 29; ИС, I, 233-235]. Имя *Gilli* - несомненно кельтского происхождения (см. о нем: [Vries 1977, 167; Lind 1905-1915, 333-334]).

[212] Саги ничего не сообщают нам о торговых занятиях Свейна, что, по-видимому, дало дополнительные основания Линду считать его выходцем из Гардарики [Lind 1920-1921, 108]. Мы склонны усматривать косвенное объяснение его прозвищу в том, что Свейн приехал в Норвегию с Харальдом Суровым: очень вероятно, что будучи спутником или даже дружинником Харальда, он побывал с последним как в Византии (где Харальд возглавлял варяжскую дружину), так и на Руси (о пребывании Харальда у Ярослава Мудрого достаточно хорошо известно). Таким образом, прозвище Свейна, возможно, указывает не на его этническую принадлежность, а – опять-таки – на некоторые аспекты его деятельности, так или иначе связанные с Русью и Византией.

[213] Сага лишь однажды называет Гейра в числе викингов, с которыми приходится столкнуться одному из главных действующих лиц - Ториру. Вероятнее всего Гейр является вымышленным персонажем (ср.: [Lind 1920-1921, 108]), хотя немотивированность и единичность его появления в саге говорит, возможно, и об обратном. Стоит отметить в этой связи, что нам известен персонаж с тем же прозвищем (отсутствующий, между прочим, в словаре Линда), о вымышленности которого мы можем говорить с относительно большей определенностью. В одной из редакций рыцарской саги – “Саги о Сигурде Молчаливом” – вскользь упоминается викинг по имени *Garpr* en **girzki** (*Garpr the Greek* в комментариях) [SigЮцг., 106, 108, 110-112, 117], которого убивают братья главного героя во время своего похода в Прибалтику (под этим именем он фигурирует и в римах, тогда как в другой – краткой – редакции саги этот же викинг назван Тейтом <Teitr>). Имя *Garpr* или *Garpr-arg* (ср.: [Vries 1977, 156; Personnamn 1947, 41, 147, 252]), вообще говоря, было достаточно широко распространено в скандинавской среде (см.: [Lind 1905-1915, 299-301]), однако, в нашем случае, трудно отделаться от ощущения, что оно подобрано не случайно и, тем или иным образом, коррелирует с его прозвищем. *Garpr hinn girzki* известен также и в поэтической традиции,

откуда и попал, возможно, в пространную редакцию прозаического текста (ср.: [SigЮцг. 1992, LXXXIII, CIX, CX]).

[214] См., например: [Веселовский 1906, 74; Medieval Scandinavia 1993, 553; Джаксон 1994, 149] ср. более корректную интерпретацию: [AR, I, 295], повторенную [Лященко 1925, 60-61].

[215] Несомненно речь идет об оглашении [Molland 1968, 439-444; Архипов 1995, 33, прим. № 10; Laws of Early Iceland 1980, 26, прим. № 6; Sandholm 1965], чин которого практически перестал существовать к тому времени в Западной Церкви [Мусин 1997, 134-135].

[216] “Древненорвежская книга проповедей” вместо Руана (Ръра, Ръraborg) называет Рштм (Рим ?) [GNH 1864, 146]. Следует отметить, что в «Истории о древних норвежских королях» монаха Теодорика приводится сразу несколько версий крещений Олава [MHN, гл. XIII, 21-23]. Согласно одной из них Олав Святой принял крещение в Англии, согласно второй – в Норвегии, в присутствии Олава Трюгвасона, который стал его крестным отцом, а согласно третьей – в Нормандии, от Роберта, епископа Руанского. При этом Олав Святой сравнивается здесь с Константином Великим, поскольку последний был по слухам крещен то ли в Вифинии, то ли в Константинополе, то ли в Риме.

[217] Кроме того, заслуживают упоминания многочисленные эпизоды из исландских родовых и фантастических саг, где некоторые персонажи нередко, в силу тех или иных обстоятельств, скрывают свое подлинное имя ([Boberg 1966, 215 мотив P322.2, 181 мотив K1831]). Здесь бросается в глаза одна примечательная закономерность - все они, сохраняя инкогнито, как правило называют себя именем Gestr, т.е. собственно “гость”. Семантика имени часто обыгрывается в сагах: ср, например, konungr tyk honum vel ok spurði, hverr hann væri, en hann sagðist Gestr heita; konungr svarar: gestr muntu hér vera, hversu sem þú heitir; Gestr svarar: satt segi ek til nafns míns, herra [Flat., I, 346] “конунг принял его хорошо и спросил его, кто он такой. Он сказал, что его зовут Гест. Конунг ответил: “Гостем быть тебе здесь, а как же тебя зовут?” Гест ответил: “Честно я назвал свое имя, государь”. Ср. также “Сага о Греттире” (гл. 72) или сообщение “Саги о Вига-Стуре” о пребывании Геста в Константинополе [AR, II, 266; Бибииков 1997, 8]). Более полный обзор примеров см.: [Lind 1905-1915, 330; Fritzner 1954, I, 589].

Наконец, отметим, что тоже “гостем”, но уже в совершенно ином – терминологическом – смысле, называет себя Олег в летописном рассказе о походе на Аскольда и Дира, составляющем, пожалуй, наиболее разительную аналогию к нашему эпизоду из жизнеописаний Олава Трюгвасона. Напомним, что, стоя с дружиной под Киевом, Олег выдает себя за новгородского купца, направляющегося в Византию (так называемого, “гречника”): “Гость есмь, и идемъ въ Греки...” [ПСРЛ, I, 23 под 882 г.] (о летописном рассказе в связи с русско-варяжской проблематикой см.: [Рыдзевская 1978, 173-178], где помимо литературы, приводятся некоторые параллели из Саксона Грамматика).

[218] В других жизнеописаниях Олава этот сюжет представлен в несколько ином виде: так, в частности, в саге из “Круга Земного” опущены рассказы о катехизации в Греции и крещении Руси (но Оли, тем не менее, называет себя gerzkr / girzkr), а, скажем, в саге монаха Одда gerzkr / girzkr не употребляется вовсе. В “Круге Земном” Снорри Стурлусона, где перемена имени происходит прямо на островах Сюллинга, непосредственно перед принятием крещения: En snrap er hann fyr yr Garparnki, hafði hann eigi meira af nafni snnu en kallari sík Ola ok kvazk vera **gerzkr** [Hkr., I, гл. 31, 309; K3, 116] “И с тех пор, как он уехал из Гардарики, он изменил свое имя и называл себя Оли и говорил, что он **gerzkr**”.

Разные источники по-разному преподносят новое имя Олава: в “Большой саге об Олаве Трюгвасоне” он назван Оли, тогда как в двух редакциях саги монаха Одда, например, приводится форма Али. Если форма Уli в принципе не вызывала сомнения у исследователей и идентифицировалась как сокращение от имени Уlifr [Джаксон 1993, 209, 210], то для формы Blí подыскивались различные объяснения. Так, в частности, Л. Лённрот предположил, что Али это имя морского конунга (...zli dr ett sjúkonungsnamn) из скальдического кеннинга Blái, обозначающего “битву” [Linnroth 1963, 89]. Между тем, такая интерпретация, как, отчасти, и сама постановка вопроса, представляется достаточно искусственной и надуманной. Мы считаем здесь формы Уli и Blí вариантами одного имени (Blí), этимологически, по видимому,

связанного с именем Ulfr [Jyhannesson 1951-1956, 24], но нетождественного ему (существенно, в частности, что имя Bli способно образовывать самостоятельные патронимы типа Alason, Olason) [ср.: Lind 1905-1915, 17-20, 810-814, 816; Vries 1977, 6, 418; Hцfler 1954, 47 - 48].

Псевдоним Олава Трюгвасона построен, по-видимому, на языковой игре и подразумевает неизбежную ассоциацию с известным сокращением от имени Ulfr – Uli, Ulle.

[219] Воспользуемся случаем, чтобы исправить здесь одно недоразумение. Т. Н. Джексон в своей монографии опровергает М. Бережкова (а вслед за ним В. Т. Пашуто, А. П. Новосельцова и В. М. Потина), который писал, что Олав представился как купец из Новгорода “в земле вендов” [Бережков 1879, 52]; по мнению исследовательницы, этого эпизода нет в саге [Джексон 1993, 209]. Между тем, сведения Бережкова верны (см. цитату в тексте нашей работы), с тою лишь оговоркой, что Олав не называется в “Большой саге” новгородским купцом, но использует в качестве прозвища интересующий нас термин *gerzkr* / *girzkr*.

[220] Ср. Hбkon jarl fжr ццkkurn pata af ювн, at мапр mun сб vera fyrir vestan haf, er Ali nefndisk, ok halda юeir hann fyrir konung, en jarl grunapi af frбсцgn ццkkurra manna at vera myndi ццkkur af konungajтт norrSnni. Honum var sagt, at Oli kallapisk **gerzkr** at жтт, en jarl hafpi юат spyrт, at Tryggvi Olafsson hafpi бтт son юанн, er farit hafpi austr н Garparнki ok юар upp fжzk мер Valdimar konungi, ok хйт сб Olfr [Hкр., I, гл. 46, 343-344; КЗ, 127] “До Хакона ярла дошли слухи, что на западе за морем есть человек, который называет себя Оли, и его считают там конунгом. Из рассказов некоторых людей ярл заключил, что этот человек какой-то потомок норвежских конунгов. Ярлу сказали, что Оли, по его словам, родом **gerzkr**. А ярл слышал, что у Трюгви сына Олава был сын, который уехал в Гардарики, вырос там у Вальдимара конунга и звался Олавом”.

[221] Для выяснения обстоятельств и деталей эпизода с переменной имени немаловажную роль играют показания переводной “Саги об Олаве Трюггвасоне” монаха Одда. Так, в одной из редакций (A) этого перевода с латыни рассказывается, что, приняв крещение неподалеку от Ирландии, Олав отправился в Англию и назывался Оли Богатым: hann хйт Ali inn augpi ok var hann каурмапр, - “en ver eru komnir allir af Garparнki”) [OT. Oddr, 46] “...зовут его Али Богатый и он купец, - “и все мы <т.е. сопровождающая дружина. – Ф. У.> прибыли из Гардарики”. В другой редакции (S) Олав рекомендуется сходным образом: hann kvaz heita Alen avрге ok vera forenge kavр manna ok nv allir komnir af Garpa rike [OT. Oddr, 46] “Он отвечает, что зовется Али Богатый, что он чужеземный купец, “и теперь прибыли мы все из Гардарики”.

[222] Так, в “Большой саге” Олав представляется чужеземцем в Англии (Ek heiti Oli. er ek her vtlendr мапр [OTm., I, гл. 80, 166] “Я зовусь Оли. Я здесь чужеземец”), однако однажды открывается императору Оттону, находясь в Дании (Ek heiti Olafр. Ek er norrжnn at жтт [OTm., I, гл. 70, 144-145] “Я зовусь Олав. Я норвежец по происхождению”). Вместе с тем, в сагах неоднократно подчеркивается, что Олав считался на Руси иностранцем (см., например, речь княгини Аллогии на тинге в: [OTm., I, гл. 76, 156-157]).

[223] Нам известен всего лишь один – достаточно спорный – случай, когда обладателем прозвища *gerzkr* / *girzkr* оказывается миссионер. В одном из поздних списков древнеисландского памятника – Hungrvaka – знаменитый проповедник и епископ Ion hinn nrski “Ион Ирландский” назван Йоном hinn **griske** <= **girdsci**> [Hungrv., 80, 57]. По всей видимости, это прозвище возникло в результате ошибки переписчика. Стоит отметить, правда, что прозвища миссионеров вообще могут отличаться вариативностью. Так, например, тот же Ion hinn nrski в древнескандинавской традиции известен как Iyn hinn saxneski или saxverski, т.е. “саксонский” [DN/XVII B, 197], (ср.: [Lind 1920-1921, 305]).

[224] Цитата представляет собой перевод из “Послания к Галатам” (3: 28), выполненный, по всей видимости, не из самого послания, а некоего промежуточного текста ([Foote 1989, 474]): ср. Юар er engi гуpingр нй girzkr [мапр], heipinn нй ттlendr, юрSll нй frelsingр, karl нй kona... “Нет ни иудея, ни эллина, ни язычника, ни чужеземца, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины...”.

[225] Ср. пример казалось бы недвусмысленного использования термина: Elena en fagra <...>

er **Girzkir** <= **girsker** [152 fol 160_{ra}; 187 fol.x 2v, 535, 4ex s. 7], **Girker** > **Griccker** [590A, 4ex 2,]> ok Trojumenn vigrust um [Мбг., гл. 2, 141; Врбгга-Мбг., 3] “Елена Прекрасная <...> из-за которой сражались **Girzkir** и троянцы”. При этом следует иметь в виду, что данный пример взят из фрагмента саги, где один и тот же персонаж (Хугон / Хрольв) попеременно называется то конунгом Миклагарда, то конунгом Гардарики (см. выше сноску № ??????). См. также [FB, гл. 7, 16], где описывается взятие Трои, и эпитет **gerzkr / girzkr** применен по отношению к грекам.

Или еще примеры (из “Саги об Александре <Македонском>” – древнеисландской прозаической версии “Алекса́ндреиды” Вальтера Шатильонского): **gerzcr** <= **girzkr** [226 fol.]> mar einn sa er Timodes het. hann hafpe vorpet landflotte af Gricklande [Alex., 28] “один тот **gerzcr**, которого звали Тимодес. Он был изгнан из Греции”; ...kallar **бgerzkan** riddara юанн Horestus heitir [Alex., 39] “...окликнул того **gerzkan** рыцаря, которого звали Орест”; **gerp zcan** mann юанн er Helis heitir... [Alex., 40] “тот **gerp zcan**, которого зовут Хелис...”; Enos hafdi adr drepit юанн mann **girzkan** er Esiphilus het [Alex., 75] “Энос еще прежде убил того **girzkan**, которого звали Эзифилус”; S6 mar var n1nre mer Dario konunge er Patron het. **gerzcr** at kyne mikill vinr konungs. hann var settr yvir Grickja lip юат er var mer Dario “В войске с конунгом Дарием был тот человек, которого звали Патрон, **gerzcr** по рождению и большой друг конунга. Он был поставлен над тем войском, что было с Дарием”.

[226] Ср. еще: [Alex., 164, 165; Aug., гл. 15, 139; Жв., I, 241; 3 Gramm., 46; Mar., 696, 1033, 1122; VP, 383; P6ll., гл. 23, 256; Leif., 137; Румв., 45; Stjyrn, 4, 246, 278; Petr., гл. 42, 40; IA, 35, 36, 159, 160, 164].

[227] В континентальной латиноязычной традиции скандинавы, а точнее датчане, зачастую отождествлялись с данайцами (см. подробнее: [Lukman 1976, 9; Heusler 1908, 39; Knuds-Bogen 1986, 25 прим. № 7]). Подобное отождествление датчан с греками мы находим и у скандинавских средневековых авторов (Эльнот, Саксон Грамматик), писавших на латыни.

[228] Согласно сагам, принцесса Ингигерд была сперва обещана в жены конунгу Олаву Святому. Однако ее отец, конунг шведов, не сдержал данного Олаву слова и выдал Ингигерд за князя Ярослава Мудрого. Сватовство конунга Ярицлейва по хронологии саг приходится на 1018 год. Об этом эпизоде см. подробнее с указанием литературы: [Джаксон 1994, 153-161; Мельникова 1997а, 151-153].

В большинстве саг об Олаве упоминаются несколько посольств князя Ярослава, однако интересующий нас эпитет употребляется лишь в связи с одним из них, когда принцесса Ингигерд потребовала от Ярослава в качестве приданого Старую Ладугу (Aldeigjuborg).

[229] Ср. примечание издателя, К. Рафна, объясняющее принятую им конъюнктуру: **girzkr-** sic emend; scriptum: **gz+kr**, i. e. grizskr,- graecus [AR, II, 119].

[230] Нельзя не отметить определенную близость данного эпизода к истории о купце Гудлейке, однако отдельные, действительно присутствующие, черты сюжетного сходства едва ли имеют значение в плане использования интересующего нас термина.

С этой точки зрения скорее обращает на себя внимание эпизод из “Саги об Ингваре”, где из-за покупки мехового плаща на рынке разыгрывается кровопролитная ссора между неким язычником-аборигеном и безымянным персонажем, который называется в саге: einn **girdzskurmadur** <= s6 **girske** madur, hin **griske** madur, hinn **girzki**, **geirski**, **griske**> [YS., 36] (об орфографии интересующего нас слова в “Саге об Ингваре” см.: [Hofmann 1981, 203]). В издании [Vikings in Russia 1989, 62] соответствующий термин интерпретируется как “русский” (Russian).

[231] Приведем дополнительные примеры использования **gerzkr / girzkr** для определения этноса того или иного персонажа. В саге об апостоле Варфоломее фигурирует безымянный церковный сторож, **girz'кий** монах (munki girzkum), к которому в видении обращается апостол [Barth., 765-766]. Контекст саги не дает оснований для дополнительной интерпретации термина – эпитет **girzkr** несомненно является здесь этнической, а не, скажем, конфессиональной (см. ниже), характеристикой. Кроме того, эпитет **gerzkr / girzkr** определяет собой жителей Византии

в “Саге об Иоанне Крестителе”, где они называются *girsk'*ими людьми (...undan *girskum* <=*girzkum* (Membr. 233 Folio) monnum [Jyn. Vart., 850]) и противопоставляются римлянам (*Romverjar*). В одном из чудес девы Марии действуют персонажи – иудей, христианин и византиец архидьякон (*girzki marg erkiþkni*). Обращение иудея, которое является основным сюжетом этого чуда, происходит в Константинополе (*Miklagarþ*) [Mar., гл. 15, 92].

В качестве этнической характеристики термин *gerzkr / girzkr* неоднократно фигурирует в исландских римах: так, мы находим здесь обозначение *grizkri yiod* “*grizk'*ий народ” [RS, II, 777 строфа № 51], относящееся, согласно Финнуру Йонссону, к грекам [Jynsson 1926-1928, 48]; то же обозначение встречается еще раз в *Ðbmusta gnmur II* (строфа № 33), наряду с *grizke gramr* “*grizk'*ий князь” (строфа № 14) [RS, II, 780, 782] (ср. *Grikkja gramr* “князь греков” в *Konrþrs gnmur*, строфа № 72, который является синонимом титула византийского императора *stylkonungr*, упоминаемого в той же строфе) и просто *grizkiar* (строфа № 15). Словосочетание *grizka lip* “*grizk'*ое войско” есть в строфе № 74 *Konrþrs gnmur* [RR, 101]. В подавляющем большинстве случаев интересующий нас термин интерпретируется Финнуром Йонссоном как “греческий”.

[232] Здесь уместно упомянуть о существовании еще одной точки зрения, согласно которой *ermskr* образовано от *ermiti*, *erimiti*, *heremiti* (< лат. *eremita* < греч. Β·ῑ·ῑ·ῑ·ῑ) “отшельник, пустынный” [Vries 1977, 104] и относится к монахам-эремитам из Италии (см.: [Jynsdyttir 1959, 79-80]). Гипотеза Сельмы Йонсдоттир является частью ее более общего – искусствоведческого – построения относительно одного памятника византийского искусства XI в., найденного в Исландии (см. обсуждение: [Lbrusson 1960, 33; Дашкевич 1990, 90]).

[233] “Серый Гусь” – (происхождение названия не вполне ясно) – дошел до нас в двух основных рукописях, хранящихся в Копенгагене в Королевской и Арнамагнеанской Коллекциях: no. 1157 in fol. (так называемый, *Codex Regius* или *Konungsbyk* “Конунгова книга” и no. 334 in fol. (*Staparholtsbyk* “Стадархольтская книга”). Считается, что *Kgb.* была записана приблизительно ок. 1260, а *St.* ок. 1280.

[234] Раздел христианского права был составлен и включен в свод законов между 1123 и 1133 гг.: так, в конце раздела говорится, что “прядь христианского уложения была составлена епископом Кетилем <епископ Холара в 1122-1145 гг. – Ф. У.> и епископом Торлаком <епископ Скалахольта в 1118-1133 гг. – Ф. У.> при участии архиепископа Эцуря <архиепископ Лунда в 1104-1137 гг. – Ф. У.> и Сэмунда [Мудрого] <исландский священник в 1056-1133 гг. – Ф. У.>...” [Grg., I, 36 § 17].

[235] Разночтения: **hermskir** [Grg., II (St.), 27; Grg., III (A.M. 181), 330], **ermiskir** [Grg., III (Sk.), 24 <исправлено: **enskir** “английские”. – Ф. У.>; Grg., III (Sf.), 72; Grg., III (Am.), 167 <исправлено: **enskir** “английские”. – Ф. У.>; Grg., III (A.M. 158 B), 210 <исправлено: **enskir** “английские”. – Ф. У.>; Grg., III (A.M. 50), 250 <исправлено: **enskir** “английские”. – Ф. У.>], **hermsker**, **hersher** [Grg., III, 330], **жrmskir** [Grg., III (Belg.), 117 <исправлено: **жmskir**. – Ф. У.>].

[236] О локализации Вармии (в том числе и на Руси) см.: [Lbrusson 1960, 25-27]).

Прилагательное *ermskr* зафиксировано (помимо указанных случаев) лишь в качестве прозвища: так, в “Саге о Хрольве-Пешеходе”, где фигурирует топоним Вармия (*Ermland*), есть персонаж по имени *Цrn ermски* [Ghr., 326], которого, не учитывая общего контекста саги, ошибочно, на наш взгляд, трактуют как “*Den armeniske*” [Lind 1920-1921, 73]; кроме того, в изобилующем географическими прозвищами перечне соратников конунга Олава Трюгвасона на корабле “Длинный Змей” упоминается некий Вакр, чье прозвище по-разному представлено в сагах (*enski* [Fms., II, 252], *elfski* [Hkr., I, гл. 94, 425; K3, 155]), однако, в саге монаха Одда ему приписывается прозвище *hinn жrmsки* [OT. Oddr, 215], которое опять-таки имеет отношение здесь скорее к Вармии, чем к Армении (если только оно не возникло в результате ошибки переписчика, ср.: [Lind 1920-1921, 72, 73]).

[237] См., например, относительно недавнее издание “Серого Гуся”, вышедшее в Рейкьявике [Grg. 1992, 524], ср. также: [Hsl. 1968, 19 прим.]. Переводчик “Серого Гуся” на английский язык счел необходимым сделать следующее примечание к рассматриваемому фрагменту: “*Armenian*” (*ermskr*) may mean either from Armenia or more probably from Ermland (on the south-

east Baltic coast); churchmen from the former would have used Armenian as their liturgical language, from the latter Slavonic [Laws of Early Iceland 1980, 38 прим.] (ср.: [Mc Dougall 1986-1989, 189], где *girzkr* ошибочно понимается как обозначение языка, на котором проповедовали приезжие миссионеры).

[238] В свое время высказывалось предположение, что армяне, посетившие Исландию, были павликианами: ([Macler 1923, 241; Jyhannesson 1956, 171-172; Lbrusson 1960, 23-24], ср.: [Pritsak 1981, 481]). Как справедливо указывает Я. Р. Дашкевич, этому противоречит тот факт, что секте павликиан была присуща антииерархическая структура, а миссионеры в наших свидетельствах носят титул епископов.

Отметим предварительно следующую характерную деталь: конфессиональная принадлежность миссионеров, как правило, отодвигалась исследователями на второй план и ставилась в прямую зависимость от национальности епископов.

[239] См., например: [Sjцberg 1985, 71; Pritsak 1981, 480; Jynsdyttir 1959, 79-80; Kuhn 1971, 15-16; Мельникова 1989, 267 прим. № 34; Дашкевич 1990, 88-90].

[240] См.: The adjective *girzkr* can, of course, have the same meaning as *gruskur* ("Greek"), but it could just as well refer to a man from *Garpar* or *gerzkr* ("Russian") <...> we may assume that the word *girzkr* in the *Grögös* manuscripts means "gerzkr" (i.e. Russian) [Lbrusson 1960, 27-28, 37]. **Girskur**: (Inklega) gssneskur, frб Garparnki [Grg. 1992, 19, 531; ср.: [Laws of Early Iceland 1980, 38 прим. № 53].

[241] Об еще одном обозначении православия в древнескандинавской письменной традиции (*Pólsbyk* "Закон, уложение Павла"), вероятно связанном с именем греческого епископа Павла, который, по преданию, крестил Русь вместе с норвежским конунгом Олавом Трюггвасоном, см. подробнее: [Dawkins 1947, 42-43; Fell 1973, 101-108].

[242] Ср. еще пример употребления эпитета *gerzkr* / *girzkr* в специально конфессиональном значении: ef nokkr **girzkr** dirfizt at endur skira юann sem adr skirde latinu tungu madr... "если некий **girzkr** осмелится заново крестить того, кого прежде окрестил латиноязычный муж...".

Не исключено, что приведенный отрывок напрямую восходит к соответствующему правилу "Серого Гуся"; во всяком случае, представитель православия (*girzkr*) эксплицитно противопоставляется здесь католику ("носителю" латинского языка), а в "Сером Гусе", как мы имели возможность заметить, приезжие миссионеры (да и представители чужой конфессии вообще) обобщаются под рубрикой "не сведущих в латыни" (ср.: [Kuhn 1971, 16]). Цитируемый фрагмент представляет собой правило № 7 из неизданного руководства для клириков (рукопись конца XV в. AM 672 4 to, 50r, строка 4); см.: [ONP 1989, 402-403 (Theol672); ONP 1995, 71-72 (Theol AM 672 4r (1))]. Здесь, наряду с прочим, перечисляются различного рода запреты, нарушение которых, как правило, влекло за собой отлучение от церкви (так называемый, *bannsetningar artikull*).

Случаи подобного обозначения православных, вообще говоря, хорошо известны. Возможно поэтому некоторые западноевропейские авторы, как мы уже отмечали выше, могли отождествлять Грецию и Русь, греков и русских. Ср. также типологически однородные случаи обозначения католиков в древнерусской традиции. В частности, заслуживает упоминания в этой связи судьба термина "варяжский": "По мере обострения в клирических кругах конфессиональных противоречий между восточной и западной церковью, самый термин варяжский, варяжская вера, стал связываться с католичеством, с латинством, варяги больше не тракуются как фактор перенесения христианства из Греции" [Рыдзевская 1935, 9; ср.: Голубинский 1901, I, 157 прим. № 2; Коробка 1906, 370, 378, 382; Colucci 1990, 576]. Сравнительно реже отмечался тот факт, что в дальнейшем термин "варяжский" приобретает другой конфессиональный смысл у русских и может означать "языческий" (так, например, в поздних редакциях (XVI-XVII вв.) "Службы князю Владимиру" первоначальное "...отъ еллинъ родися" (т.е. язычник по происхождению) заменяется на "...отъ варягъ родився" [Славнитский 1888, 220]).

[243] Не следует забывать при этом, что почти все русские епископы XI в. в действительности

были греками (за исключением Илариона и Луки Жидяты) [Голубинский 1901, I, 344 и след.].

[244] Ср. в этой связи сходные случаи “застывания” некогда реального прецедента в древнеисландском праве. Так, например, в “Сером Гусе” содержится множество предписаний, касающихся рабов. Между тем, даже ко времени кодификации самого судебного кодекса (предположительно, в начале XII в.) рабство уже не было представлено в Исландии [Foote 1977, 41-74]. Тем не менее, рабы так или иначе присутствуют во множестве правовых разделов, записанных и в XIII в. К числу подобного рода курьезов принадлежат и неоднократные упоминания в “Сером Гусе” отдельных видов животных: так, в разделе о постах фигурируют, например, олени или медведи, которых никогда не было в Исландии, но которые были в Норвегии (ср.: [Grg., I, 34-35]). Примеры подобного рода легко можно было бы умножить.

[245] О Ерсике (Герсеке), который в XII в. находился в даннической зависимости от Полоцка, см. подробнее: [Назарова 1995, 182-196]. Любопытно отметить, что среди многочисленных этимологий топонима (их обзор в: [Назарова 1995, 190-191; Клейненберг 1972, 120-127]), встречается и такая, которая возводит Ерсике (Герсеке) к скандинавскому *gerzkr*, *gerskr* (среди ученых, разделявших эту гипотезу, был, в частности, А. Н. Веселовский [Веселовский 1906, 74]) [Latvieu konversācijas vardnīca 1932-1933, VIII, 14392-14393 lpp]. Ср. более правдоподобную этимологию И. Э. Клейненберга, реконструировавшего для топонима Ерсике (Герсеке) исходную форму *Ярьскъ [Клейненберг 1972, 120-127]. В последнее время за финское происхождение названия Ерсике высказалась Е. Л. Назарова [Назарова 1995, 191].

[246] Ср. случаи переосмысления топонима *Gregenborg* (*Greings*, *Gergenberg*), относящегося в “Саге о Тидреке” по-видимому к Равенне, как *Grickia-borg* или – в шведской версии саги – *Grgchen-borg* “город греков” [Paff 1959, 83].

[247] Данный вопрос (правда, в несколько иной связи) отчасти затрагивал А.И. Лященко в работе, посвященной сюжету о бое Ильи Муромца со своим сыном в русских былинах [Лященко 1925, 60 и след.]. По мнению Лященко, прозвище Ильи – Муромец – свидетельствует не о его происхождении из русского города Муром, но о связи Ильи с мурманами (урманами), т.е. с норвежцами (ср. сходные предположения: [Arne 1917, 71, 72]). Таким образом, Илья оказывался скандинавом, которого называли “норвежцем” на Руси, и, напротив, прозвали “русским” у себя на родине. Этот – последний – вывод Лященко делает на том основании, что в “Саге о Тидреке” Илья определяется как ярл Греции. “Греческое” прозвище возникает, по мнению автора, в результате использования терминов *gerzkr* и *girzkr*. Так, Илья, благодаря своему пребыванию на Руси, предположительно был прозван в Скандинавии *gerzkr* (подобно Гудлейку или Гилли из “Саги о людях из Лососьей Долины”), однако со временем его прозвище было соотнесено с Грецией, а не с Русью. Ср.: “часто встречающаяся перестановка слогов *ir* и *ri* <...> является причиной того, почему прилагательное *gerzki* (русский) и *girskr* (греческий) часто смешиваются. Соседство России и Греции и общая религия в этих двух странах сделали смешение этих двух слов еще более обычными” [Лященко 1925, 61]. Данное рассуждение является по существу переводом примечания К. Рафна к прозвищу Гудлейка *gerzki* в [AR, I, 295]. Все это в совокупности позволяет объяснить, почему Илья в германских сказаниях называется “Русским” или “ярлом Греции”. При этом А.И. Лященко полагал, вопреки ставшей традиционной к тому времени точке зрения, что образ Ильи попал в средневековый немецкий эпос от скандинавов (см. подробнее: [Studer 1931, 44-50]).

[248] Надо сказать, что эпитет *gerzkr* / *girzkr* достаточно редко (судя по собранному материалу) определял собой тот или иной предмет. Во всяком случае, помимо той группы примеров, на которой мы остановимся ниже, он фигурирует в этом качестве лишь у скальдов. Так, интересующее нас прилагательное лишь дважды встречается во всем корпусе скальдической поэзии, при этом у одного и того же автора – Арнора Ярлова Скальда, кеннинг которого – “страж Греции и Гардов” (= Христос) – нам уже приходилось разбирать выше. При этом оба примера из поэмы (“Драпа о Магнусе”), сложенной в 1046 г., дошли до нас в качестве цитат в прозаических сочинениях, записанных существенно позже (в XIII–XIV вв.). В саге о Магнусе Добром приводятся две строфы, в одной из которых упоминается некая оснастка корабля (...*mer gerzku reipi* “...с *gerzk*’ой снастью” <= *mer girzku skrupi* “с *girzk*’ми вантами” [Fms., VI, 23]) [Kock 1946, I, 155 строфа № 4; Skj., I, 306; Fms. VI, 23]). В другой строфе фигурирует оружие, определяемое соответствующим эпитетом (...*gerzkum* <= *girzkum* [Fms., VI, 47])>

mblmi “<корабль казался сверкающим > из-за **gerzk**'ого оружия <букв. металла, железа. – Ф. У. >“ [Kock 1946, I, 156 строфа № 9; Skj., I, 308; Fms., VI, 47; Flat., III, 271]). Ср. также: [Lex. Poet., 392].

Примечательным образом, строфа, где фигурируют корабельные снасти, появляется в саге в связи с сообщением о походе Магнуса из Гардарики в Швецию, хотя в стихотворной цитате не содержится никаких признаков того, что виса приурочена именно к этой экспедиции Магнуса (ср.: [Джаксон 1991, 96]).

Единственное исключение, когда эпитет *gerzkr* / *girzkr* определяет собой предмет в прозаическом контексте, составляет упоминание *girzk*'ой ткани в саге: ...*Secilna konungdottir talar vip Vilhjaln konung, fcdur sinn, юessin orpum: Ek bip ypr, herra, at юйr lofit mйr at ripa norpr til Utrent ера Brandaus, at kaupa mйr girska <= girzka> vefi* [Mngm., гл. XXIV, 199-200] “Цецилия, дочь конунга, обратилась к Вильхьяльму конунгу, своему отцу, с такими словами: Прошу вас, государь, разрешите мне поехать на север, в Утрент или Брандаус, дабы купить себе *girzk*'ой ткани”. Других упоминаний *girzk*'ой ткани (византийской парчи?) в источниках мы не находим.

[249] Издатели саги (Бьёрн Торольвссон и Гвюдни Йонссон) сочли необходимым пояснить здесь, что речь идет о головном уборе русского происхождения: ср. *girzkan* : *gerzkan*, *frb Garparnki*, *гъssneskan* “*girzkan* : *gerzkan*, из Гардарики, т.е. русская”.

Е.А. Рыдзевская переводит данное словосочетание как “гардская шапка” [Рыдзевская 1978, 79; ср., 66 прим. № 104; 78]. В другом переводе саги (О.А. Смирницкой) выражение передается как “русская меховая шапка”.

[250] Стоит отметить, что среди даров здесь фигурирует по меньшей мере одна реалия, несомненно русского происхождения - это небольшой топорик (*таракцх(i)*; первый элемент - *тарак* - восходит к русскому *топоръ*), посланный Торгейру со Светлого Озера. Подробнее об этом предмете обихода см.: [Falk 1914, 110; Blцndal 1981, 84].

[251] Примечание издателя: *girzkr*. *гr Garparnki* “из Гардарики” (= Руси). Е.А. Рыдзевская (в данном случае, непоследовательно) переводит *girzkr hattr* как “греческая шляпа” [Рыдзевская 1978, 78, 79].

[252] Примечание издателя: *gerzkrhatttr*. *einhvеrs konar lophъfa mеr skrauti*; *gerzkr*. *frb Garparnki* “*gerzkrhatttr*. определенного рода меховая шапка с украшениями”. Ср. в русском переводе: “меховая шапка из Гардарики”.

[253] Ср. в этой связи этимологию русского слова *варега*, *варьга*, *варежка* (“варяжская рукавица”) [Eklblom 1915, 37; Vasmer 1931, 656; Фасмер 1996, I, 274; Рыдзевская 1934, 504 прим. № 4].

[254] Статья Фасмера, озаглавленная “Шапка земли греческой”, посвящена прежде всего этимологии слова “колокол” в русских былинах, которое, по-мнению автора, является искаженным *кукуль* или *куколь* (< греч. *κουκουφλλι* < *koukoujllion*). Именно поэтому “шапка земли греческой” рассматривается исследователем лишь постольку, поскольку в данном наименовании можно было “видеть намек на греческое происхождение колпака калик переходящих, а следовательно и названия его в новгородских былинах – *колокол*” [Фасмер 1909, 60].

[255] Точнее, скандинавы определяли некий головной убор как *girzkr*, но в значении “греческий” – данная оговорка следует, естественным образом, из двусмысленности самого термина *girzkr* в древнескандинавской традиции.

[256] Для уточнения того, какой тип головного убора мог обозначаться интересующим нас словосочетанием, определенное значение имеет тот факт, что в римах *girzk*'ая шапка фигурирует в качестве одного из атрибутов Одина: ср. *Gestrinn hafpi girskan hatt...* “На госте была *girsk*'ая шляпа...” [RS, I, 330 строфа № 33]. Между тем, иконография Одина в

литературной традиции включает в себя головной убор с большими полями: Один, как правило, появляется в сагах в образе одноглазого старика в широкополой шляпе, под которой он скрывает свое лицо. В частности, шляпа как атрибут Одина упоминается в “Саге о Волсунгах” (гл. III), стихотворным переложением которой и являются, по-видимому, процитированные римы. Издатель рим, Финнур Йонссон, тем не менее переводит *girskr hatt* как “русская шапка”: [Jynsson 1926-1928, 133].

[257] Впрочем, Х. Кун полагал, что исландский хутор мог быть назван Миклагардом в честь Константинополя (см.: [Kuhn 1971, 14]. Такое наименование отдельного хутора в честь города нам представляется странным и маловероятным в рассматриваемую эпоху.

[258] Подробный обзор различных интерпретаций данных топонимов и библиографию см.: [Джаксон 1993, 256-258; Джаксон 1994, 205-206].

[259] Ср.: “К моменту знакомства с ними <Киевом и Константинополем. – Ф. У.> скандинавов это были уже сформировавшиеся города, и в этих случаях несомненно более логичным было бы использование слова *borg*, которое и употреблялось описательно” [Мельникова 1977а, 206]. Следует, кстати, отметить, что редкие случаи употребления альтернативного названия Константинополя *Miklaborg* (вместо обычного *Miklagarpr*) известны [Fritzner 1954, I, 560].

[260] О возможном отражении здесь древнерусского названия с корнем «город-», «град-» см.: [Мельникова 1986, 38; Древнерусские города 1987, 124-125].

[261] Подробнее об этом перечне русских городов см.: [Мельникова 1986, 36-40; Древнерусские города 1987, 120-125; Pritsak 1981, 537].

[262] См.: [Древнерусские города 1987, 120].

[263] Ср.: [Kuhn 1968, 71]. В отдельных словарях данные топонимы выделяются даже в особую группу, где *garpr* уже обладает значением “крепость”, “цитадель” [Cleasby 1957, 192]. Так, к наименованиям на *-garpr* может быть причислен, например, и окказиональный топоним *Ormgarpr* “обиталище змей” (букв. “Змеиный Двор”), который фигурирует в «Гренландской Песне об Атли» (см.: [Эпос Северной Европы 1989, 145-146]). Вообще, список мифологических топонимов на *-garpr*, встречающихся в «Старшей Эдде», может быть значительно расширен.

[264] *Юрпънгр Гарпанки ег каллар Кжнугарпр, юат лиггр мер фжалгарпи юеим, ег скирл Јотунхеима ок Нулмгарпанки* [GHr., 362] «Треть Гардарики, которая называется Кэнугард <Киев>, лежит у той горной гряды, которая разделяет Ётунхейм и Хольмгардарики <Новгородское княжество>» [Древнерусские города 1987, 172].

[265] Замечательно, что в определенное время владельцем этого поселения с мифологическим названием был священник Эрленд сын Халля. Впрочем, не исключено, что название хутора в саге этимологически не имеет отношения к мифологическому Асгарду. Ср. наряду с существительным *bss* “божество-ас” следующие омонимы: *bss* “строительная балка, корабельная рея” и *bss* “гребень горы, горный хребет”, каждый из которых легко мог лечь в основу наименования. С другой стороны, из саг же известны случаи, когда за образец для наименования жилищ брались названия мифологических объектов. Известно, например, что землянка Снорри Стурлусона, в которой он жил во время проведения альтинга, называлась Вальгалла [Sturl., I, 300, 327]; там же упоминается поселение под названием Мидгард (*Mipgarpar*) [Sturl., I, 337].

[266] Ср. разночтениях в рукописях «Младшей Эдды»: *юат кцillum вйр Трюја* «мы называем его Троя», *юат каллаз Трюја* «<город>, который называется Троя», *юат калла менн Трюја* «<город>, который люди называют Троей».

[267] Вопрос об авторстве “Пролога» до сих пор остается дискуссионным. См., например: [Смирницкая 1994, 112].

[268] Кроме того, как отметит Клаус фон Зее, в «Младшей Эдде» и «Саге об Инглингах» Снорри характеризует Асгард (а, следовательно, и Троек) термином *borg*, тогда как в «Прологе» по отношению к Трое применена распространенная среди исландских книжников формула *hъs ok herbergi*, которую можно было бы перевести здесь как «палаты и чертог» [von See 1988, 46].

[269] См. подробнее о таких построениях в «Прологе»: [Литвина, Успенский 2001].

[270] Ср. сходные наблюдения в: [Kuhn 1969-1978, IV, 295-297]. Ср. также: [Lieberman 1994, 185, 187].

[271] Хорошо известно, что рассматриваемый нами эпизод, где Олаву Трюггвасону отводится ключевая роль в деле крещения Руси, не может трактоваться как буквальное историческое свидетельство. Эта, ставшая в науке традиционной, точка зрения нами нисколько не оспаривается. Более того, исторический факт крещения Руси в принципе остается за пределами нашего рассмотрения, и мы менее всего склонны приписывать конунгу Олаву Трюггвасону роль «апостола русских». В данном экскурсе мы стремились к реконструкции некоторых представлений древних скандинавов о его миссионерской деятельности.

[272] Подробнее об этом сопоставлении см.: [Zernack 1998, 77-79, 85-89].

[273] Полемизируя с нами, Т. Н. Джаксон приводит данные о том, что в ранних источниках, которые могли бы быть в распоряжении Одда (ок. 1190 г.) и определенно были в распоряжении переводчика его «саги» на древнеисландский, уже упоминаются пять стран, крещенных Олавом и среди них фигурирует Норвегия (см.: [Джаксон 2000, 47-48]). Действительно, о пяти странах говорится в поэме XII в. «Перчень норвежских королей», однако ни одна из этих стран не называется здесь напрямую. Пять стран, обратившихся в христианство благодаря Олаву Трюггвасону, названы поименно лишь у двух исландских скальдов второй половины XII в. – это Исландия, Гренландия, Оркнейские и Шетландские острова и Норвегия. Кроме того, Норвегия, Исландия, Шетландские, Оркнейские и Фарерские острова упоминаются в той же связи в «Обзоре саг о норвежских конунгах» [Бгг., гл. 19, 22] и в латиноязычной «Истории Норвегии» [MHN, 115-116]. О перечнях стран см. еще: [Juhansson 1962-1965, 63; Halldyrsson 1981, 207; Fidjestøl 1997, 201, 207].

Как кажется, все эти данные позволяют понять, каким образом Норвегия оказалась в древнеисландском переводе среди стран, крещенных Олавом Трюггвасоном, но еще не свидетельствуют о том, что Норвегия фигурировала в латинском оригинале монаха Одда. С большей или меньшей определенностью мы можем утверждать, что в латинском оригинале было пять стран, при этом мы даже не можем с полной уверенностью утверждать, что эти страны были названы. Присутствие в перечне монаха Одда (если таковой имелся) Норвегии представляется наиболее сомнительным, поскольку откровенно противоречит оценке самой роли Олава Трюггвасона в деле крещения этой страны, наиболее отчетливо выраженной в «Прологе». «Создал и украсил христианство» в Норвегии Олав Харальдссон, тогда как Олав Трюггвасон последовательно рассматривается как его предтеча и предшественник (ср.: [Zernack 1998, 77-95]).

Наличие в древнеисландском переводе некоторого «шва» – перечня шести стран при заявленных пяти – демонстрирует явную инновацию переводчика, его отклонение от оригинала (о сходного рода противоречиях в тексте перевода, связанных с крещением Олавом Трюггвасоном Олава Святого см.: [Zernack 1998, 86]). Это отклонение побуждает исследователя к реконструкции исходного текста, не совпадающего с текстом перевода.

[274] Следует иметь в виду, что монах Тьодорик употребляет по отношению к норвежцам как термин *Northmanni*, так и термин *Norwagienses*. О соотношении этих терминов у монаха Теодорика см. подробнее: [Hanssen 1945, 177-178].

[275] Сказанное, разумеется, не означает, что Одд именует Олава Трюггвасона «апостолом русских». Необходимость настоящего пояснения вызвана принципиально неверной трактовкой нашего тезиса, сформулированной в: [Джаксон 2000, 48]. Русские для него – в какой бы

перспективе он их не рассматривал – могли быть лишь небольшой и явно второстепенной частью той этнической рубрики, которую он обозначал как “норманны”. Понятие “норманны” для ряда средневековых авторов, по-видимому, могло включать в себя понятие “русские”, но ни в коем случае к нему не сводилось.