

На правах рукописи

Успенский Федор Борисович

**Славяно-скандинавские контакты
периода христианизации
по данным языка**

Специальность 10.02.03 – славянские языки

Автореферат
диссертации
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Москва 2000

Настоящая работа посвящена русско-скандинавским контактам в эпоху христианизации.

Проблему ранних скандинавско-восточнославянских контактов без преувеличения можно охарактеризовать как одну из наиболее дискуссионных проблем русской истории. Стоит напомнить, что эта проблема является предметом научной полемики, которая ведется по меньшей мере последние 250 лет. Едва ли случайно при этом, что сама постановка вопроса приобретает свою актуальность именно в новый, послепетровский, период, поскольку именно в это время, как известно, усваиваются западные концепции национального самосознания. Именно в это время – в общем контексте восприятия западной культуры – становится особенно актуальной идея национального достоинства или, говоря несколько точнее, национального престижа.

Таким образом, сам факт вхождения России в западноевропейскую культуру играл и 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 препятствовал ее научному освещению, поскольку само решение проблемы оказалось тесно связанным с внеучеными построениями идеологического характера.

Иными словами, став потенциальным предметом научного исследования, проблема скандинавско-русских контактов, по существу, сразу же оказалась во внеученом контексте.

Само наличие скандинавско-русских контактов уже не может вызывать никакого сомнения у современного исследователя (здесь достаточно указать хотя бы на их отражение в древнейших письменных памятниках, как русских, так и скандинавских: летописях, рунических надписях и сагах, включающих в себя свидетельства скальдов). Предметом научного обсуждения на сегодняшний день служит лишь определение характера этих контактов.

В свою очередь, общая характеристика русско-скандинавских отношений раннего времени во многом зависит непосредственно от перспективы исследования. В зависимости от принятого ракурса мы легко можем найти четкие свидетельства о длительном присутствии скандинавов на Руси; и, напротив, под иным углом зрения, мы можем обнаружить полное отсутствие ожидаемых указаний. Такое положение вещей открывает, соответственно, чересчур широкие возможности при интерпретации – во всяком случае, и "норманисты" и "антинорманисты" активно используют как те, так и другие аргументы.

Дело усугубляется еще и тем обстоятельством, что имеющийся в нашем распоряжении материал достаточно неравномерно распределен по различным отраслям гуманитарного знания. Можно сказать, что специфика данной проблемы заключается в том, что наличие четких и несомненных исторических свидетельств (как письменных, так и археологических),

говорящих со всей определенностью о присутствии варягов на Руси, сочетается с чрезвычайным дефицитом лингвистических указаний на скандинавско-русские контакты. Так, с точки зрения историка или археолога следы скандинавского присутствия относительно многочисленны и разнообразны, тогда как лингвист в этой сфере, напротив, вынужден оперировать весьма ограниченным набором фактов. Отсюда, в сущности, можно было бы сделать вывод о принципиальной обособленности, чужеродности варягов на Руси.

Однако такое заключение, как правило, идет вразрез с тем значительным культурно-историческим материалом, который имеется в распоряжении на сегодняшний день. По-видимому, более правдоподобно объяснять отсутствие лингвистических свидетельств прямо противоположным образом и квалифицировать его как указание не на отсутствие контактов, а на их большую глубину, их укорененность.

В самом деле, не объясняется ли охарактеризованная выше ситуация попросту тем, что в рамках русско-варяжской проблематики мы имеем дело с материалом в высшей степени освоенным, то есть предельно ассимилированным в культурной традиции?

Это означает прежде всего, что отдельные элементы или модели, которые свидетельствуют о культурных и языковых контактах (неизбежно предполагающих в той или иной мере существование скандинавско-русского двуязычия в ограниченной среде), настолько глубоко вошли со временем в языковой обиход, что уже не осознаются как чужеродное явление. Решение сформулированной выше проблемы – как объяснить отсутствие лингвистических данных при явном наличии исторических – предполагает, таким образом, введение самой проблемы в особый историко-филологический контекст.

Сказанное относится к различным аспектам исследования скандинавско-русских контактов. Мы уже говорили о трудности выявления следов варяжского присутствия в виду самой укорененности этих следов. Подобная укорененность и неоднородность имеющегося в нашем распоряжении материала оправдывает и самый жанр очерков, избранный для нашей работы.

В самом деле, последовательное описание этих контактов попросту не представляется возможным именно в виду их укорененности, а, следовательно, и фрагментарности их проявления. Филолог оказывается, в нашем случае, в положении археолога, нашедшего явные следы присутствия, но не способного выстроить общую, сколько-нибудь последовательную и полную картину взаимоотношений двух народов. Таким образом, именно фрагментарность проявления определяет фрагментарность изложения, т.е. собственно жанр очерков как таковой.

В настоящем исследовании мы предлагаем два очерка, непосредственно друг с другом не связанных, но которые соответствуют двум перспективам – условно назовем их здесь "скандинавской" и "византийской". Кроме того, в работе содержится экскурс, где обсуждаются механизмы рецепции некоторых скандинавских имен на Руси.

Первый очерк посвящен наименованию греков и русских в древнескандинавской традиции. Мы стремились показать, что это наименование объединяет в скандинавской перспективе славян и византийцев. В нем рассматривается этногеографический аспект древнескандинавских предстаний о Руси, реконструируемый нами на основании целого ряда письменных источников.

Для понимания проблем этнического самосознания определенное значение имеет традиция описания и локализации той или иной страны в разнообразных источниках (как местного, так и иностранного происхождения). В отношении Древней Руси это достаточно самоочевидное утверждение нуждается в некотором развитии. Русь могла восприниматься как территория с не вполне ясно очерченными границами и потому легко попадающая сферу притяжения того или иного культурного центра. Обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что в собственно русских и, например, в скандинавских текстах Русь описывается как лежащая на пути, а именно на пути из варяг в греки.

В древнескандинавской традиции Русь - явно неслучайным образом - могла называться точно так же как и сам путь из варяг в греки. И в том и в другом случае - в качестве обозначения страны и в качестве обозначения пути - скандинавами иногда использовалось одно и то же наименование - *Austrvegr*, т.е. собственно "Восточный Путь".

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.

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 смещений или, точнее, отождествлений русских и скандинавов, обязанных своим возникновением именно подобного рода позиции "внешнего наблюдателя". Приведем здесь лишь один из них, принадлежащий, правда, перу не византийского историографа, а западноевропейского писателя, дважды, при этом, посетившего Византию. Тем ценнее и выразительнее для нас, однако, наблюдения Лиутпранда, епископа Кремоны (X в.), очевидно уловившего нюансы той перспективы, которую мы назвали здесь византийской: *Gens quaedam est sub aquilonis parte constricta, quam a qualitate corporis Graeci vocant Russios, nos vero a positione loci nominamus Nordmannos. Lingua quippe Teutonum Nord aquilo, man autem dicitur homo, unde et Nordmannos aquilonares homines dicere possumus* "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.>. На языке тевтонов Nord означает север, man означает человека, почему норманнами можно называть людей севера". Немногом ранее автор, перечисляя народы, соседствующие с Византийской империей, в частности пишет: *Habet quippe ab aquilone Hungarios, Pizenacos, Chazaros, Russios quos alios alio nos nomine Nordmannos appellamus...* "«Византия» имеет с севера венгров, печенегов, хазар, русиев, которых мы иначе называем норманнами..." <выделено нами - Ф.У.>.

Нечто аналогичное происходит при взгляде на Русь и со "скандинавских позиций". Русские точно также оказываются отнесенными к прямо противоположному полюсу и объединяются в рамках скандинавской перспективы, но на этот раз уже с греками. Иными словами с точки зрения скандинава, именно русские и византийцы служили предметом отождествления, помещаясь в пределах одной этногеографической рубрики.

Нам бы хотелось в первую очередь привлечь здесь внимание к отдельным (не вполне прозрачным для современного исследователя) фактам этногеографического сознания, свидетельствующим о самом существовании особого - "интегрирующего" - взгляда скандинавов на Русь и Византию.

В первом очерке мы говорим о сравнительно малочисленных, но до сих пор должным образом не описанных случаях отождествления или неразличения "греческого" и "русского" в древнескандинавской письменной традиции.

Одним из ранних литературных свидетельств, указывающих на присутствие в традиции подобного рода интегрирующих представлений о Греции и Руси, следует признать скальдический кеннинг из поминальной драпы (панегирика) *Erfidrára* в честь норвежского конунга Харальда Сурового, где Иисус Христос назван "защитником Греции и Гардов (= Руси)" (*Girkkja vörd ok Gardar*). Поэма, сочиненная исландцем Арнором Тордарсоном Скальдом Ярлов в 1067 г., цитируется отдельными строфами в другом исландском памятнике - "Младшей Эдде" Снорри Стурлусона - составленном, в свою очередь, ок. 1222 - 1225 гг.

Интересующий нас кеннинг Снорри приводит в качестве иллюстрации того, как скальды могли называть Христа "конунгом Греции" (...*Girkkja-konungr, sem Arnórr kvæð...* <выделено нами - Ф.У.>). При этом, Снорри, знаменательным образом, игнорирует в своем комментарии всякое упоминание о Руси в поэтической перифразе - 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.

Само наименование Руси - в том виде, как оно представлено у скальдов (*Gardar*) - было несомненно известно Снорри, хотя сам он регулярно употреблял в своих сочинениях другой, более поздний и производный по отношению к первому топоним *Gardaríki*. Снорри наверняка

были известны и наименования трех восточноевропейских (в скандинавской перспективе) городов, исключительно тесно связанных с древнескандинавским названием Руси: *Hólmgarðr* (Новгород), *Kænugarðr* (Киев) и *Miklagarðr* (Царьград).

Очевидным образом, все три топонима объединяет друг с другом наличие общего форманта *garðr*, который и послужил, в свое время, основой для наименования древнерусского государства: так, первоначальное обозначение Руси – *Garðar* – представляет собой не что иное, как именительный падеж множественного числа от существительного мужского рода *garðr* "двор, хутор".

Существующая взаимосвязь между наименованием Руси и обозначением крупнейших городов, расположенных на пути через эту страну, была очевидна не только современным исследователям, но и самим скандинавам; образуя как бы единый комплекс, данные топонимы были в особой степени подвержены топографическому "выравниванию по аналогии".

Следует вообще отметить, что Константинополь мог называться – наряду с обычным *Miklagarðr* "Великий Город" – просто "Гард" (*Garðr*), т.е. Град (см. ниже), что в точности соответствует как византийской, так и древнерусской традиции именования Царьграда.

Группа восточноевропейских топонимов на *-garðr* занимала совершенно особое, изолированное положение в древнескандинавской географической номенклатуре. Как уже не раз отмечалось, *garðr* интенсивно использовался в качестве топонимического форманта для оформления как внутрискандинавской, так и восточноевропейской топонимии. Однако если в собственно скандинавской топонимии этот термин (в соответствии со своим словарным значением) применялся исключительно для обозначения объектов сельского типа (хуторов и усадеб), то в топонимии Восточной Европы он использовался скандинавами при номинации городов в смысле *urbs* или *ag.* Использование слова *garðr* в значении "город" не верифицируется практически ни одним контекстом; таким образом, три восточноевропейских топонима представляют собой единичные, исключительные случаи употребления *garðr* 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 *-garðr* и статусом обозначаемого восточноевропейского объекта.

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

Таким образом, в группе внескандинавских топонимов на -gardr имеет место "приспособление близкого слова из чужого языка к своему" (Е. А. Рыздзевская) или своеобразный "пересчет" между двумя, этимологически родственными и фонетически сходными лексемами (gardr и градъ / городъ), позволяющий судить о значительной близости языковых и этнокультурных контактов.

Наиболее убедительным, на наш взгляд, аргументом в пользу того, что скандинавы действительно соотносили термин gardr с восточнославянским и древнерусским градъ / городъ, является уже упомянутый факт именованя Константинополя Гардом в древнескандинавской традиции. Сам геополитический статус византийской столицы к моменту знакомства с ней скандинавов исключает все предположения об естественной языковой эволюции элемента -gardr в восточноевропейской топонимии.

С учетом факта 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 -gardr обязан своим возникновением именно такому названию Царьграда. Первоначально скандинавы могли усвоить от русских византийскую традицию наименования Константинополя городом (Градом / Городом), преобразованный ими в Гард. Так, по сути дела, возник прецедент использования термина gardr при оформлении восточноевропейской топонимии.

В работе высказывается предположение, что изначально название Гарды (Gardar) относилось не столько непосредственно к Руси, сколько к определенному отрезку пути или фрагменту территории, конституируемому тремя городами-гардами. Иными словами, Gardar служило прежде всего наименованием некоего общего территориального единства (commonwealth), 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 Gardar значительно чаще актуализировалось как раз по-отношению к Руси.

Эксклюзивным этапом нашего построения в принципе можно считать появление топонима Gardariki, который достаточно устойчиво соотносится с Русью в культурной традиции и окончательно вытесняет такое "нетерминологическое" обозначение Руси, как Gardar.

На материале языковых данных интегрирующий взгляд на греков и русских наиболее выразительным образом прослеживается в употреблении отэтнонимического прилагательного. Судьбе отэтнонимических прилагательных gerzkr / girzkr посвящена вторая часть очерка. 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 дублеты, всякий раз вызывающие известные сомнения при переводе.

Между тем, 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, однородные термины *gerzkr* и *girzkr* естественным образом объединялись в языковом сознании и осмыслялись, судя по всему, как варианты одного слова.

Прилагательное *girzkr* 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*.

Между тем, более обоснованным представляется принципиально иное объяснение прилагательного *gerzkr*.

Судя по всему, в древнескандинавской номенклатуре до определенного момента отсутствовал как таковой специальный этноним для русских: во всяком случае, почти все зафиксированные обозначения представляют собой оттопонимические композиты, легко образуемые *ad hoc* (ср., например, *Gardaríks-menn* "люди из Гардарики", *Garda-manna* "люди из Гардов").

Исходя из этого, естественно было бы допустить, что и прилагательное *gerzkr*, хотя и выступавшее в качестве этнического определения, не является в строгом смысле слова отэтнонимическим образованием, но восходит к определенному топониму с корнем *-gardr*.

Вслед за этим, мы можем уже сделать и следующий шаг - то есть реконструировать исходную форму прилагательного, которая выглядела бы, соответственно, как **gard-isk-arg*. Таким образом, форма *gerzkr* (< **gardiskar*) представляет собой закономерное образование от основы *-gardr* с палатализацией корневого гласного, вызванной суффиксальным *-i*.

Географическим наименованием с корнем *-gardr*, от которого, в таком случае, могло бы быть произведено прилагательное *gerzkr*, следует признать - ввиду очевидной ограниченности нашего выбора - топоним *Gardar*, используемый для обозначения территориального единства и применявшийся по-отношению к Руси.

Возможность образования *gerzkr* от топонима *Gardaríki* отпадает прежде всего по хронологическим соображениям (так, *gerzkr* употребляется уже у скальда Арнора Тордарсона, который, как мы показали выше, скорее всего не знал подобного обозначения Руси).

Теоретически, остается и другая возможность – интересующий нас термин мог быть произведен непосредственно от наименования Константинополя *gardr*, 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. По этой причине, данная возможность представляется нам значительно менее вероятной.

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

Так, например, по свидетельству *saq*, в 1017 г. на обратном пути из Новгорода был убит некий норвежец по-имени Гудлейк. Незадолго до этого, Гудлейк отправился на Русь с особым поручением от конунга Олаве 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 fór austr j Gardaríke optlíga ok var hann firir þa sok kalladr Gudlæikr girdzske* <= *gerzci*> "он часто ездил на восток в Гардарики и по-этой причине его называли Гудлейк *girdzske*"; ср. ...*oc var hann fyrir þa sauc kalladr gerzci* <= *girzki* " ... и по-этой причине его называли *gerzci*".

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 об Олаве Святом из "Круга Земного" говорится, что Гудлейк "снарядил свой корабль и собрался летом плыть на восток в Гарды", после переговоров с Олавом Святым он отправился "летом в плавание по Восточному Пути (*Austrveg*), и, лишь побывав на Восточном Пути, прибыл, наконец, в Новгород (*til Hólmgarðs*).

В работе показано, что термин *gerzkr* / *girzkr* применялся в качестве прозвища преимущественно к купцам восточного направления, что уже могло делать более подробную топографическую 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, с и н х р о н н о иметь в виду как "греческое", так и "русское".

В то же время, при узуальном использовании термина *gerzkr* / *girzkr*, внутри одного семантического поля, определяемого смешением двух – исторически различных – прилагательных, могло фокусироваться,

естественным образом, то или иное конкретное значение ("русский" / "греческий"), что мы и наблюдаем, в сущности, на примере рассказа о Гудлейке.

Наиболее подробно эти положения проиллюстрированы на примере одного эпизода из жизнеописаний норвежского конунга Олава Трюггвасона (995 - 999 или 1000), непосредственно связанного как с обстоятельствами его крещения в Византии, так и с той миссионерской деятельностью, которую он осуществлял на Руси.

Отождествление терминов *gerzkr* и *gizkr* 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 *gizkr* как вариантов одного слова неизбежно сопутствовало формирование такой перспективы, в рамках которой "греческое" и "русское", "греки" и "русские" сами собой оказывались как бы двумя полюсами одного этногеографического континуума.

Особенности использования *gerzkr* / *gizkr* в качестве этнической характеристики рассматриваются на целом ряде примеров

В "Пряди о Хауке Длинные Чулки" (*Pátttr Hauks hárbrókar*) из "Книги с Плоского Острова" (*Flateyjarbók*) 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: *Þat var einn dag, at Haukr gekk um bæinn við sveit sína ok vildi kaupra nokkura dyra gripi sínum herra, Haraldi konungi. Þá kom hann at þar, sem fyrir sat einn **gzjkr** <= **gerzkr**, **gizkr**> mödr. Haukr sér þar eina dyrliga skikkju. Sú var öll við gull búin "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 **gzjkr**. 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>.

Как же 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 истории, которые усматривают здесь важное подтверждение свидетельств об экспорте византийских тканей на Русь, откуда они затем попадали в Скандинавию).

В то же время, в тексте пряди содержится значимое указание на то обстоятельство, что рынок посещало множество людей из разных стран,

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 лишней раз подтверждает присутствие на новгородском торгу иностранного купца-грека. С другой стороны, становится возможным предположение, что в пряди имеется в виду некий торговец из числа, скажем, местных жителей, поскольку подтверждение его русской принадлежности теряет, под определенным углом зрения, свою избыточность. Вполне вероятно, иными словами, что применение термина в данном случае являлось напротив констатацией местного, т.е. новгородского происхождения персонажа.

Так или иначе, но рассмотренный эпизод демонстрирует достаточно характерный набор затруднений, которые испытывает исследователь, сталкиваясь с использованием *gerzkr / girzkr* в качестве этнической характеристики. Не менее показательными, однако, представляются и те случаи, когда исследователь встречается на своем пути с мнимыми сложностями, сопряженными с определением этнической принадлежности выраженной посредством *gerzkr / girzkr*. Именно под таким углом зрения в диссертации рассматривается вопрос об армянских (*ermskr*) и греческих (*girzkr / gerzkr*) епископах, посетивших, согласно целому ряду источников, Исландию в XI веке.

Основное затруднение у исследователей вызывало определение этноса иностранных епископов. Между тем, очевидно, что этническая принадлежность миссионеров попросту игнорируется источниками. Таким образом, *ermskr* должен был обозначать прежде всего представителей антихалкидонитской (монофизитской) церкви, а *gerzkr / girzkr*, 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. Соответствующий эпитет выступает здесь прежде всего в качестве "означающего" для их церковной ориентации, т.е. (*h*)*ermskr* (равно как и *girskr*) выражает отнюдь не этническую характеристику, но является конфессиональным определением.

Предметом рассмотрения в работе является и принципиально иная ситуация, когда в орбиту исследования оказывается вовлечен еще один – нескандинавский – язык, а интересующий нас термин так или иначе возникает в качестве эквивалента при переводе. В немецком средневековом эпосе фигурирует персонаж под именем короля Илиаса Русского (*künec 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 *Saga о Тидреке Бернском* по всей видимости тот же персонаж назывался уне Илиасом ярлом Греции (*af Grecia, af Greka*). Сам по себе факт превращения Ильи Русского в Илью Греческого привлекал особое внимание

исследователей и нередко рассматривался в контексте отождествления или смешения греков и русских, постулируемого для западноевропейской средневековой традиции вообще и для немецкой эпической традиции в частности.

Данный персонаж в одном из фрагментов саги характеризуется как *jarl einn af Greka* "один ярл Греции", но в ранней рукописи (B) встречается и другой вариант его определения: *jarl einn af Gers(e)keborg* "некий ярл 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. Как бы то ни было, представляется возможным предположить, что именно данный фрагмент, включающий в себя топоним Gers(e)keborg, имеет решающее значение при рассмотрении вопроса о превращении Ильи Русского в Илью Греческого.

Допустим, что король Руси Илияс, попав из немецкой эпической традиции на скандинавскую почву, отождествился с неким, столь же второстепенным, персонажем (ярлом Герсекеборга) и, тем самым, трансформировался при пересказе 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, Илияс изначально, согласно немецкой версии, был правителем Руси; в свою очередь, основа топонима 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 искажаться в русле народной этимологии как *gerske borg (ср. случаи переосмысления топонима Gredenborg (Greings, Gergenborg), относящегося в "Саге о Тидреке" по-видимому к Равенне, как Grickia-borg или – в шведской версии саги – Græchen-borg "город греков").

Таким образом, первоначально функцию определения при имени ярла Илияса мог выполнять топоним Gers(e)keborg, переосмысленный как указание на сюжетную связь ярла с Русью (что в точности еще соответствовало немецкому "оригиналу", где Илияс определялся как *künec von Riuzen*). И лишь впоследствии при имени данного персонажа появляется эпитет *af Greka*, возникший уже как следствие дальнейшего, вторичного 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*) охватывает значительную часть Греции. Именно этот эпитет (в известном смысле "производный" в плане содержания от *gerzkr / girzkr*) и вытеснил собой все альтернативные определения ярла Илияса ко времени письменной фиксации "Саги о Тидреке".

Итак, мы можем обозначить примерно следующую схему восприятия образа Ильи / Илияса: король Руси (*künec Ilias von Riuzen*) > ярл

Герскеборга (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. Данный процесс прослеживается в работе на примере упоминаний "греческой" / "русской" шапки (gerzkr / girzkr hattir) в древнеисландских письменных источниках.

Проведенный анализ древнескандинавских названий, так или иначе связанных с Грецией и Русью, греками и русскими, показывает, что "путаница", существующая в этих обозначениях далеко не случайна и отражает определенные представления скандинавов об этих странах и народах. В работе предпринимается попытка рассмотреть на этих примерах различные пути объединения "греческого" и "русского" в скандинавской перспективе, далеко не всегда сводящиеся к простому отождествлению, но позволяющие говорить об интегрирующем начале.

Говоря о специфике материала, с которым в данном случае имеет дело исследователь, и об определяемой этой спецификой методологии необходимо отметить, что утверждение о том, что в некоторой культурной практике имеет место неразличение не может не вызывать почти рефлекторного возражения или неприятия. Как правило, научное исследование тяготеет к возможно более четкой дефиниции и дистрибуции понятий используемых в источниках. Это стремление может порождать многолетние, или даже многовековые дискуссии о том, какой народ или народы стоят за тем или иным этнонимом у каждого конкретного автора, в каждом конкретном тексте.

Между тем, если речь идет о материале, значительно удаленном во времени, то такая строгая дистрибуция может привести к модернизации материала. Иными словами, исследователю легче представить, что тот или иной автор проводил тонкое разграничение между несколькими этническими названиями или что он путал эти названия, чем то обстоятельство, что разницу между объектами, стоящими за этими названиями, не имела для него значение, не существовала в его представлении. Неразличение, вещь с одной стороны трудно уловимая, а с другой стороны с трудом принимаемая на веру. А между тем, это не менее важный культурный факт, чем наличие строгой дистрибуции.

Другой очерк посвящен общим характеристикам русских и скандинавов, которые прослеживаются, напротив, в византийской перспективе, зеркальной по отношению к перспективе скандинавской. Речь пойдет об особенностях почитания мощей, объединяющих славян и варягов, но отличным, в то же время от того, что имело место в Византии. Эта общая религиозно-ведческая проблема решается здесь с привлечением филологических данных.

В качестве отправной точки нашей работы мы выбрали описание канонизации Олава Святого, известное из нескольких источников. В работе затрагивается целый ряд вопросов, так или иначе связанных с

возникновением культа святых и, в особенности, с почитанием мощей в средневековой Скандинавии. Очевидно, что рассмотрение подобного рода проблематики невозможно в отрыве от латинской и греческой агиографической традиции. Это обстоятельство, в свою очередь, позволило нам интерпретировать скандинавский материал в универсальном контексте христианских представлений о святости.

Тот факт, что Олав является первым канонизированным королем в Скандинавии, определил литературный архетип короля-мученика, короля-страстотерпца в житийных памятниках Дании и Швеции.

Наиболее подробно этот эпизод приведен в "Круге Земном" – у Снорри появляется категория нетленности мощей как признак святости Олава, что заметно отличает сагу о нем из "Круга Земного" как от "Легендарной саги об Олаве", так и от образчиков непереводаемой житийной литературы, т. е. от саг о епископах (*byskupa sögur*).

Говоря об отношении к нетленности у скандинавов и других народов, необходимо помнить о том, что эта проблема является своеобразной точкой схождения нескольких культурных традиций: архаической, дохристианской, явно уходящей своими корнями в языческие представления о загробной жизни, христианского догматического богословия и повседневной церковной практики, и, наконец, правовой традиции.

Понятие нетленности мощей (*corpus integrum, corpus incorruptum*) известно с древнейших времен христианства, однако, как свидетельство святости оно начинает рассматриваться лишь в относительно позднее время.

Так, Василий Великий (ум. 379) говорит о неповрежденности тела мученицы Иулитты (начало IV века): "честное же тело сохранил неповрежденным для близких"; 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), однако Августин уже пишет об их нетленных телах. В житии того же Амвросия рассказывается об обретении им нетленных мощей мученика Назария. Наконец, Иероним сообщает о нетленности мощей (*corpore toto integro*) аскета Илариона из Газы (ум. 371).

Генезис признака нетленности, который с распространением культа мощей становится категорией и может формировать оппозицию тленности / нетленности, не совсем ясен; очевидно одно: специфика самого явления, так или иначе, 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. 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 году), что само по себе указывает скорее на преемственность традиции, нежели на появление нового концепта.

Условно говоря, в агиографии существуют по меньшей мере два типа отношения к предстоящему воскресению из мертвых, причем если для первого типа актуально противопоставление "истлевшего" и "нетленного", так как момент воскресения приравнивается по функции к акту сотворения, при котором предыдущая оболочка терзает свою значимость и не учитывается, то для второго типа указанная оппозиция нерелевантна, поскольку процесс воскресения мыслится лишь как акт сотворения *заново* и потому ожидающее воскресения, "земное" тело может быть в принципе как истлевающим, так и нетленным. Однако, понятие нетленности не только утрачивает при этом свои негативные коннотации, но, напротив, в силу своей исключительности и в соответствии с концепцией будущего воскресения, приобретает положительный статус чувственного образа сакральной реальности.

Вместе с тем, в примерах, относящихся к первой группе нашей типологии эсхатологических воззрений 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: в древнеиндийском обряде считалось, что костер должен сжечь тело покойника целиком, иначе ему не хватало бы несожженных частей тела в его бытии на высшем небе. 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 Феспротию, и тогда тень Мелиссы указала место, куда она спрятала [вверенное ему] сокровище гостеприимца". Ср. у Снорри в "Круге Земном" о "веке сожжения" и "веке курганов" 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".

Соответственно, в нашем случае, это, по-видимому, означает, что то, что подлечит истлению в этом мире, будет восстановлено на том свете, и наоборот – тело, обнаружившее нетление, отвергается загробным миром, где ему предстоит обратный процесс разложения.

В диссертации предлагается краткий обзор греческой и русской православных традиций почитания мощей, или, иначе говоря, сопоставительный анализ представлений о нетленности у греков и у русских.

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, в период с 988 по 1318 было канонизировано пятнадцать местных святых, тела одиннадцати из которых были найдены нетленными. 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.

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-хрестяни"). Более того, первыми русскими местночтимыми святыми были варяги (мученик Федор Варяг, княгиня Ольга, князья Борис и Глеб; в скандинавских источниках имеются упоминания о почитании на Руси некоего Торвальда как святого. 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; кроме того, упоминание Олава Святого содержится в древних молитвах. Приходится констатировать, что на периферии христианского мира, то есть в скандинавском и славянском ареале, наблюдается специфическое отношение к мощам (нетление как признак святости), что, скорее всего, с учетом интенсивных контактов, может быть объяснено фактором непосредственного влияния.

Между тем, греки, напротив, могут воспринимать нетленность как признак греховности. Так, в греческих записках из канцелярии митрополита Феогноста (1330 г.) 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 неисторчен и в таком виде будет восстановлен. И они принимают как бы некоторый залог ожидающей их славы". Ср. также афонское предание о некоем "грешнике, который удерил ножом икону Богородицы, раскаялся и в течении 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 доныне лежит в ящике и испускает смрад".

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.

Вместе с тем, известны отдельные случаи нетленности у греков, подобно тому, как и у русских известны случаи разложения тела святого. Другое дело, что такие случаи имеют особенный характер и, как правило, обусловлены особыми обстоятельствами.

Противоположность греческой и русской традиций была, несомненно, актуальна для их носителей. Так, вопрос о нетленности мощей стал предметом обсуждения на Большом московском соборе 1667 года. Ср. также возражения серба Пахомия Логофета в слове на перенесение мощей митрополита Петра (1472): "яко въ тѣлѣ обрѣли чудотворца невѣрія ради людскаго, занеже кой толко не въ тѣлѣ лежить, тотъ у нихъ не святъ; а того не помянуть, яко кости наги источають исцѣленія".

Косвенным свидетельством того, что греческая церковная традиция отказалась от почитания целых тел святых, является именно там установившаяся практика расчленения мощей. Поначалу римская церковь выступала против подобной практики, противопоставляя ей почитание так называемых "вторичных реликвий" (т. е. предметов, находившихся в физическом контакте с телом святого). Однако, подобные усилия не имели успеха – ко времени раннего средневековья как расчленение мощей, так и торговля святыми частицами, воровство или подделка фрагментов реликвий становятся весьма популярными в Европе.

По мере распространения христианства в европейских странах увеличивается и импорт мощей, однако уже вскоре им 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. Григорий Турский в своих житийных сочинениях описывает около девяти случаев обретения нетленных мощей (*corpis inlaesum, integrum*), причем сама процедура обретения и перенесения этих мощей уже означает акт канонизации, поскольку гроб с телом святого сразу устанавливается на алтарь (как и в случае с Олавом), а не остается у входа в церковь, атриуме или портике, как это было принято. 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.

В работе рассматриваются данные, свидетельствующие о почитании нетленных мощей в англо-саксонской традиции (нам удалось собрать сведения о нетленности мощей следующих англо-саксонских святых: св. Фурсы, св. Кутберта, св. Этельбург и св. Этельтют, короля Эдвина, короля Освальда, св. Этельберта, св. Эдмунда, св. Гутлака из Кроуланда (ум. в нач. VIII в.), св. Кеольфрита (Ceolfriht) из Ярроу (ум. в 716), св. Уильяма

из Норвича (ум. 1144), св. Эдбурги, короля Эдгара (957–975), культ которого существовал в Гластонбэри, св. Берты, убитой в 612 г, короля Эдуарда Исповедника, Вальтеофа (Waltheof), эрла Нортумбрии). Церковь в Англии в вопросах, связанных с почитанием мощей, испытала на себе влияние галликанской церковной традиции в гораздо большей степени, нежели римской. Трудно отказаться при этом от предположения, что представление о нетленности как признаке святости было заимствовано скандинавами из Англии.

Если у греков нетленность является показателем греховности внутри собственно монашеской, клерикальной среды, то в христианской традиции в целом этот признак носит амбивалентный характер. В теологических трудах нетленность фигурирует относительно часто, но как одна из категорий догматического богословия (в связи с полемикой вокруг вопроса о воскресении из мертвых), памятники же 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.

Амбивалентность признака нетленности в русской традиции рассматривается в работе на примере народного почитания св. Артемия Веркольского.

В рассказе же Снорри эта амбивалентность достаточно искусно нейтрализуется. 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* и *sannheilagr*). При этом, завершенность, целостность эпизода достигается путем инверсии фигуральных "тем" и "рем": 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 последовательной рамки амбивалентность оценки признака нетленности, вложенной в уста Альвивы, нивелируется и факт нетления обретает свою однозначность. В диссертации приводятся также другие древнеисландские примеры, где само по себе нетление тела является уже решающим аргументом в пользу святости персонажа.

Важно отметить присутствие в скандинавских текстах ощутимой тенденции к языковой интерпретации признака нетленности.

В самом деле, с одной стороны усвоение нового концепта, закономерным образом, сопровождается активным переосмыслением целого ряда данных своей собственной, автохтонной традиции. Необходимость и естественность подобного процесса очевидна: помимо

того, что появление принципиально нового концепта всякий раз нуждается в, так сказать, адекватном оформлении, осуществляемый "перевод" на язык своей культуры является, в то же время, и одним из способов ее постижения. Таким образом, усваиваемый концепт оказывается, своего рода стимулом, для восприятия собственной культуры как языка-объекта. С другой стороны, исследователями уже отмечалась тенденция древнеисландской литературной традиции "представлять усваиваемую извне культуру как свое собственное органическое порождение" (О.А. Смирницкая). Частным следствием такого свойства является спорадическая двуплановость в описании некоторых ключевых, с идеологической точки зрения, моментов повествования, возникающая как результат искусной адаптации и творческого переосмысления чужеродной традиции. Однако, в нашем случае подобная двойственность приобретает дополнительную значимость, поскольку эффект этой двойственности может достигаться в том числе и различными лингвистическими средствами (среди них – и активная эксплуатация семантических ресурсов термина святости).

Здесь будет уместно привести этимологическую характеристику общегерманского термина святости *heilaz: др.исл. heilagr (< о/сканд. *heilagaz) "святой, священный", рун. hailag (кольцо из Пьетровассы), др.англ. halig, hælīg, др.фриз. helich, др.сакс. helag, др.-в.-нем. heilag; ср. др.исл. heill "невредимый, здоровый, целый, неповрежденный" (< о/герм. *heilaz (< и/е. *kai-lo); ср. д.исл. heilsa (жен.р.) "здоровье", гот. hails (ср. производный глагол hailjan "исцелять"), др.англ. hæl, hæl (соответственно, hælpan "исцелять"), др.сакс. hel (ср. helian "исцелять, искупать", heli "здоровье"), др.-в.-нем. heil (ср. heilen "исцелять", heil (ср.р.) "здоровье, счастье, избавление", heili (жен.р.) "selus"); др.греч. κοῖλι φο καλον, ст.-слав. **цѣль** (ср. *celiti, *celovati (особенно ст.-слав. **цѣловати** "приветствовать", др.русск. цѣловати "приветствовать, благодарить", "(die Reliquien) küssen"), др.прусск. kailustiskan "здоровье" (< *kailus). В основе номинации святости, по мнению исследователей, лежит идея физической целостности, здоровья как залог благополучия, счастья – д.исл. heill (ср. и жен.р.) "благо, удача, доброе предзнаменование, [сакральная примета]", др.англ. hæl "хорошее предзнаменование", hæl "счастье", др.сакс. hel, др.-в.-нем. heil; ср. др. кимр. coilou, кимр. coel (> д.ирл. cel) "предзнаменование". Ср. также такие производные глаголы как др.исл. heilsa "приветствовать", heilla "заколдовывать, очаровывать", др.англ. halettan "приветствовать", halsjan "заклинать (злых) духов", др.-в.-нем. heilazzen "приветствовать", heilson "наблюдать предзнаменования" и др).

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, если угодно, осмысливается заново: "þá þykki mér hágr þat

heilagr dómr, ef þat brenn eigi í eldi; en opt höfum vér sétt hárr manna *heill* ok ósakat, þeir er í jörðu hafð legitt lengr en þessi mödr" (я поверю, что эти волосы – святыя 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 líkamr ens *heilga* Knúts konúngs var óbrunninn ok svá *alheill*, at engu hári var skatt, ..." <речь идет также об испытании мощей огнем> ... и тело святого конунга Кнута пребывало необожженным и столь всецелым, что ни один волос не был поврежден); "Þar svá hreinn // með *heilum* liggir // lofsæll gramr // líki sínu, // ok þar kná // sem kvikum manni, // hárr ok negl // hönum vaxa <...> En herr manns, // es *heilagr* es // konungr sjalfr, // krúpr at gagni, // ok beidendr // blindir sækja // þjóðan máls. // en þaðan *heilir* ("Будто жив // там лежит он, // телом свят, // вождь пресветлый, // И растут непрестанно // власы над челом // его и ногти <...> Ищет люд // исцеленья // Там, где свят // вождь почит, // всяк слепой // и безъязыкий // там станет зряч // и речь обрящет) (перевод О.А. Смирницкой); "... sat einn mödr, sá er lengi hafði kryplingr verit <...> en er þeir báru yfir hann fram *heigann* dóminn, þá stóð hann *heill* upp <...> ok var upp lokin kista Knúts konúngs, ok var líkami hans með *heilum* líki, sem hann væri nýandær..." (...сидел один человек, который долго был калекой... и когда они пронесли над ним святыя мощи, он поднялся исцеленным... и был открыт гроб Кнута конунга, и тело его было целым, как будто бы он недавно испустил дух) (здесь мы видим как соответствующим образом мотивируется и универсальный агиографический мотив исцеления от мощей). Представляется возможным предположить, что лексическое соположение *heilagr* и *heill* в рамках одного периода не только неслучайно, но и стилистически маркированно, поскольку на уровне денотатной сферы концептуально значимым оказывается отождествление категории целостности и категории сакрального.

Однако, если даже расценивать здесь актуализацию внутренней формы термина святости (*heilagr* / *heill*) как, своего рода, стилистическую фигуру (*figura etymologica*), становится очевидной необходимость более подробного и обширного комментария к данным примерам. Мы имеем в виду прежде всего комплекс представлений о целостности сакрального (т. е. восприятие сакрального как целого, неделимого, обладающего некой единой, замкнутой формой и сохраняющего ее), который расшифровывается из многочисленных, принципиально отличных от христианских, контекстов.

Представляется существенным учитывать ту чрезвычайно специфическую культурную ситуацию, сложившуюся в Скандинавии с приходом христианства, которую принято называть "двоеверием". В самом деле, как свидетельствует приведенная выше этимологическая характеристика термина святости, данная основа присутствует в большинстве германских языков. С точки зрения лексикографа, процессы, происходившие с древнескандинавским термином святости, являются в некотором смысле универсальными и не позволяют зафиксировать какие-либо концептуальные различия между древнескандинавским и, например,

древнеанглийским обозначением сакрального. Вывод лексикографа, таким образом, сведется к тому, что образованный путем семантической деривации, христианский термин святости в обоих языках не претерпевает каких-либо существенных функциональных модификаций, сохраняя за собой статус ключевого понятия культурной парадигмы. Однако сам факт двоеверия позволяет противопоставить скандинавскую ситуацию той, которая имела место в других германоязычных странах, где принятие христианства сопровождалось вытеснением языческой традиции. В частности, это дает нам основание говорить об универсальности, например, древнеанглийского христианского контекста при достаточно высокой степени идиоматизации термина святости внутри него.

Приведем лишь одно подтверждение того, что описание канонизации Олава дает нам основания для подобного подхода. Речь пойдет о правовом подтексте процедуры канонизации Олава и о юридическом значении термина святости, то есть об употреблении *heilagr* и его коррелята *ðeilaigr* в языке скандинавского права.

Словарное значение прилагательного *heilagr* в юридической сфере как будто бы в очередной раз подтверждает актуальность семантики целостности для термина святости. В самом деле, *heilagr* в данном случае переводится, как правило, как "неприкосновенный, находящийся под защитой права, тот, кто не может быть убит или ранен безнаказанно"; соответственно, *ðeilaigr* трактуется как "лишенный защиты права, то есть тот, кому можно (или должно?) причинить вред безнаказанно, не заплатив выкуп". Более того, отметим, что без учета семантического аспекта целостности как неприкосновенности, неуязвимости, юридическое употребление термина святости вообще с трудом поддается интерпретации, поскольку *heilagr*, в данном случае, понимается исследователями и комментаторами как нейтральное, нормальное состояние (*Normalzustand*) юридического лица. При этом, если термин святости выражает в правовой сфере нейтральное состояние юридического лица, то *ðeilaigr*, обозначая целый комплекс юридических обвинений (от неуплаты виры до объявления вне закона), подразумевает под собой прежде всего отсутствие данного состояния. В правовом контексте нейтральное состояние юридического лица лишь имплицитно антонимическим состоянием, кодируемым *ðeilaigr*. В свою очередь, это состояние, противоположное *heilagr*, возникает как следствие нарушения нормы и потому относится к сфере компетенции права. Отсюда, на наш взгляд, следует, что собственно юридическим термином, то есть словом, чье употребление ограничивается исключительно правовой сферой, является только привативное образование *ðeilaigr*, поскольку именно в сфере компетенции права находится всякое отклонение от нормы. В таком случае, появление самого термина святости в юридическом контексте, где *heilagr* обслуживает некий нулевой аспект права, по всей видимости, является результатом его вторичного осмысления и всецело обусловлено сугубо правовым термином *ðeilaigr*. В условиях скандинавского двоеверия именно право выступает в качестве

интегрирующей сферы, способствующей интерференции между христианской и языческой традициями.

Еще А. Хойслер и В. Бэтке обратили внимание на то, что в подавляющем большинстве случаев объявление óheilagr адресовано мертвецу, причем для этого он выкапывается из земли и к трупу призываются свидетели, которые должны осмотреть раны убитого.

Объявление "несвятым" (óheilagr), как юридическая процедура, строится по следующей схеме: убитого выкапывают из земли, его тело подвергается освидетельствованию, после чего, на основании этого освидетельствования, он обвиняется в совершении противоправного действия, то есть, в сущности, из жертвы превращается в подразумеваемого инициатора, зачинщика данного преступления. Таким образом, целью данной процедуры оказывается констатация этического аспекта противоправного действия, и с этой точки зрения объявление óheilagr всегда является осуждением с этической точки зрения, в отличие, скажем, от объявления вне закона.

Процедура объявления óheilagr заставляет нас иными глазами взглянуть на уже хорошо известное нам описание канонизации Олава Святого. В самом деле, обращает на себя внимание тот факт, что канонизация святого во многом детально совпадает с указанной сугубо правовой процедурой: как мы помним, тело Олава подобным же образом выкапывалось из земли в присутствии его оппонентов, подвергалось освидетельствованию, после чего епископ, на основании этого освидетельствования, объявил конунга святым (Höfdu þeir Einar ok byskup þá ræðu við konung ok Alfífu ok báðu, at konungr skyldi lof gefa, at lík Óláfs konungs skyldi taka upp ór jörðu. (Эйнар и епископ поговорили с конунгом и Альвивой и просили конунга разрешить им выкопать тело Олава конунга из земли) <...> Síðan lét byskup taka eld í glóðarkeri ok blæði ok lagði á reykelsi. Síðan lagði hann í eldinn hár Óláfs konungs; ok þá er brunni var reykelsit alt, þá tók byskup upp hárit ór eldinum ok var þá hárit óbrunni. lét byskup þat sjá konunga ok aðra höfðingja. (Епископ велел зажечь огонь в кадиле, освятил его и положил туда ладан. Затем он положил в огонь волосы Олава конунга. Когда весь ладан сгорел, епископ вынул из огня волосы. Они были невредимы. Епископ показал их конунгу и другим знатым людям) <...> Var þat þá byskups atkvæði ok konungs samþykki ok dómr allzherjar, at Óláfr konungr væri sannheilagr (Тогда епископ с согласия конунга и по решению всего народа объявил, что Олав конунг - святой).

Таким образом, с одной стороны, процедура канонизации святого осуществляется по той же модели, что и процедура объявления óheilagr (с той лишь разницей, что конечной ее целью оказывается, напротив, установление святости Олава), с другой же стороны, указанная операция выходит за рамки правовой сферы благодаря тому, что установленная категория святости принципиально неотожествима с юридической категорией святости как неприкосновенностью, присущей всякому юридическому лицу. Иначе говоря, помимо универсального христианского

контекста, канонизация Олава мыслится, в данном случае, как сугубо правовой акт, призванный, однако, подтвердить исключительную, маркированную святость Олава. Уникальность данной ситуации, на наш взгляд, заключается прежде всего в том, что акт канонизации Олава принадлежит одновременно как к правовой сфере, так и к области ритуала, к сфере новой обрядовой практики.

Итак, рассматривая историю почитания мощей в скандинавской и других традициях мы видим, что отношение к нетленности объединяет русских и скандинавов и в то же время противопоставляет их грекам. В самой упрощенной форме это противопоставление может быть обозначено следующим образом: греки, точно также как и русские и скандинавы, могли судить по останкам о святости усопшего, однако если для русских и скандинавов святость определяется нетленностью тела, то у греков она выступает по преимуществу как признак греховности. При сопоставительном анализе почитания нетленных мощей 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. В диссертации мы попытались наметить как возможные пути заимствования, так и причины типологического подобия.

Содержащийся в работе экскурс посвящен еще одному пласту хорошо укорененных, а потому и трудно вычленяемых, скандинавских заимствований – личным именам варяжского происхождения. В частности, анализируется зависимость этимологии русского слова "олух" от широко распространенного скандинавского имени Ólafgr, очевидно попавшего на Русь благодаря почитанию Олава Святого. История усвоения и бытования этого имени позволяет говорить о том, что при заимствовании личных имен греческая и скандинавская традиция не только не вступали в противоречие, а скорее подкрепляли друг друга. Так, скандинавское имя Ólafgr, попав на русскую почву, отождествляется с каноническим именем греческого происхождения, то есть может восприниматься как производная форма от имени Елевферий. Длительная распространенность (вплоть до XVII в.) имени Олух позволяет проследить историю превращения антропонима в имя нарицательное с отчетливым пейоративным значением.

При сопоставлении скандинавского и русского материала становится очевидным, что образование подобных пар это своего рода типологическое явление в странах поздней христианизации. Существуют многочисленные и несомненные различия в усвоении и бытовании христианских имен на Руси и в Скандинавии. Тем характернее оказывается само наличие сходным образом коррелирующих пар, объединяющих в определенном аспекте православную Русь и католическую Скандинавию. Имена, как известно, дают обширный материал для демонстрации того, что может восприниматься носителем языка как фонетическое сходство (ср. канонические имена и их уменьшительные формы в разных традициях). Механизмы фонетического сближения имен в рассмотренных парах

заслуживают, на наш взгляд, отдельного исследования. В работе, как кажется, удалось выявить некоторые универсальные механизмы адаптации канонических имен на ранних этапах христианизации. Некоторые принципы корреляции языческих и христианских имен, позволяющие образовывать им "устойчивые пары", эти принципы сходным образом актуальны как для русской, так и скандинавской традиции. В диссертации собран соответствующий скандинавский материал, до сих пор не входивший в круг научного исследования.

Список публикаций автора по темам исследования.

1. "К вопросу о жанровой характеристике ниды". // Слово в контексте литературной эволюции. Заговор • Эпос • Лирика. М., 1990, стр. 17 - 27.

2. ""Греческое" и "русское" в исландских сагах (к вопросу о варьировании отзтнонимического прилагательного)". // ГРЕЦИЯ Древняя • Средняя • Новая. Тезисы и материалы симпозиума "Балканские чтения - 4". М., 1997.

3. "Об одном принципе описания поэтического языка в "Младшей Эдде"". // XII Конференция по изучению истории, экономики, литературы и языков скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Москва - Петрозаводск, 1997, стр. 388 - 391.

4. "Асгард, Мидгард и Утгард в контексте древнескандинавской топонимии Восточной Европы (этиод об эвгемеристической интерпретации некоторых мифологических объектов у Снорри Стурлусона)". // Атлантика. М., 1997, вып. III, стр. 51 - 68.

5. [Рецензия на] "Корни Иггдрасиля. Эдда. Скальды. Саги". // Атлантика. М., 1997, вып. III, стр. 228 - 234.

6. "К одной и древнескандинавских версий крещения Руси (конунг Олав Трюгвасон как "апостол норманнов" в саге монаха Олда)". // Восточная Европа в древности и средневековье (контакты, зоны контактов и контактные зоны). XI Чтения памяти В.Т. Пашуто. Материалы конференции. М., 1999, стр. 158-163

7. "К описанию юридического аспекта древнескандинавского концепта святости". // Скандинавские языки. Диахрония и синхрония. М., 1999, стр. 160-189

8. "Об образе коровы в древнескандинавской космогонии и его трансформации в сагах". // Скандинавские языки. Диахрония и синхрония. М., 1999, стр. 122-160 [в соавторстве с Т.В. Топоровой]

9. Asgardr, Midgardr und Utgardr in Kontext der altskandinavischen Toponymie zur Bezeichnung osteuropäischer Orte. - Eine Etüde zur euhemeristischen Interpretation einiger mythologischer Objekte bei Snorri Sturluson. // Das Wort (в печати)

10. К истории культа мощей в средневековой Скандинавии (некоторые аспекты канонизации Олава Святого). // Славяно-германские исследования, т. 2 (в печати)

11. 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 (в соавторстве с А.А. Гиппиусом) (в печати)

12. "Выгребоша 2 князя и крестиша кости ею": некоторые скандинавские параллели к летописному свидетельству 1044 г. // XII Чтения памяти В.Т. Пашуто. Материалы конференции (в печати)

13. Нетленность мощей. Опыт сопоставительного анализа. // Реликвии в восточном христианстве. Материалы конференции (в печати)

14. Маргиналии к вопросу об ормьях в Исландии (XI в.). // Балто-славянские исследования (в печати)

15. Towards further Interpretation of the primeordial cow Audhumla. // Studia Islandica (в печати)

Подписано в печать 08.02.2000 г. Объем 1,3 п.л. Тираж 100 экз.
Центр компьютерной полиграфии ИСл РАН. titlen@mail.ru

