

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF WORLD HISTORY

THE EARLIEST STATES OF EASTERN EUROPE

2022

THE ROLE OF RELIGION
IN THE FORMATION
OF SOCIO-CULTURAL PRACTICES
AND IDEAS

Editors of the volume

ELENA A. MELNIKOVA, ELENA V. LITOVSKIKH

Moscow
2022

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

ДРЕВНЕЙШИЕ ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

2022 год

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ФОРМИРОВАНИИ
СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК
И ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Ответственные редакторы тома
Е.А. МЕЛЬНИКОВА, Е.В. ЛИТОВСКИХ

Москва
2022

УДК 94(481).01,02,021,022

ББК 63.3(3,4)

Д73

Печатается по решению Ученого совета
Института всеобщей истории РАН, протокол № 5

Рецензенты:

Доктор филологических наук *Н.Ю. Гвоздецкая*

Доктор исторических наук *М.В. Винокурова*

Редакционный совет:

д.и.н. *М.В. Бибииков* (ИВИ РАН, Москва), чл.-корр. РАН *А.А. Гиппиус* (Инслав РАН, Москва), проф. *Д. Домбровский* (Ун-т Казимира Великого, Быдгощ, Польша), д.и.н. *И.Г. Коновалова* (ИВИ РАН, Москва), проф. *Дж. Линд* (Копенгагенский Ун-т, Дания), д.и.н. *А.В. Назаренко* (ИВИ РАН, Москва), д.и.н. *В.Я. Петрухин* (ИнСлав РАН, Москва), д.и.н. *Л.В. Столярова* (ИВИ РАН, Москва), д.филол.н. *С.Ю. Темчин* (Ин-т литовского языка, Вильнюс, Литва), чл.-корр. РАН *Ф.Б. Успенский* (ИнСлав РАН, Москва), проф. *С. Франклин* (Кембриджский Ун-т, Великобритания), проф. *Г.Р. Цецхладзе* (Лландриндод, Великобритания), проф. *К. Цукерман* (Практическая школа высших исследований, Париж, Франция), проф. *Х. Янсон* (Гётеборгский Ун-т, Швеция)

Редакционная коллегия:

д.и.н. *Е.А. Мельникова* (ответственный редактор серии, ИВИ РАН, Москва), к.и.н. *А.В. Акопьян* (Москва, ИВ РАН), д.и.н. *О.Б. Бубенок* (Ин-т востоковедения НАНУ, Киев, Украина), д.и.н. *Т.В. Гимон* (ИВИ РАН, Москва), д.и.н. *А.И. Груша* (ЦНБ НАН Беларуси, Минск, Беларусь), д.и.н. *Т.Н. Джаксон* (ИВИ РАН, Москва), д-р *Й. Комендова* (Университет им. Ф. Палацкого, Оломоуц, Чехия), д.и.н. *А.А. Кузнецов* (ННГУ, Нижний Новгород), к.и.н. *В.С. Кулешов* (Нумизматический институт Стокгольмского университета, Стокгольм, Швеция), к.и.н. *М.А. Курьшова* (ИВИ РАН, Москва), к.и.н. *Е.В. Литовских* (ИВИ РАН, Москва), д.и.н. *П.В. Лукин* (ИРИ РАН, Москва), к.филол.н. *В.И. Матузова* (ИВИ РАН, Москва), к.и.н. *И.М. Никольский* (НИУ ВШЭ, Москва), д.и.н. *А.В. Подосинов* (МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва), к.и.н. *Б.Е. Раиковский* (ИВИ РАН, Москва), к.и.н. *В.Н. Седых* (СПБУ, Санкт-Петербург), к.и.н. *А.С. Щавелев* (ИВИ РАН, Москва), д-р *А. Юсулович* (Институт истории ПАН, Варшава, Польша)

Д73 Древнейшие государства Восточной Европы. 2022 год: Роль религии в формировании социокультурных практик и представлений / Отв. ред. тома Е.А. Мельникова, Е.В. Литовских — М.: ГАУГН ПРЕСС, 2022. — 361 с.

ISBN 978-5-

ISSN 1560-1382

Очередной том ежегодника «Древнейшие государства Восточной Европы» посвящен роли религии в формировании социокультурных практик и представлений в европейских обществах Средневековья, в том числе Восточной Европы. Том состоит из двух частей. Первая содержит статьи, освещающие различные аспекты поставленной проблемы. Во второй части тома публикуются архивные материалы Галины Васильевны Глазыриной (1952–2016), включающие готовившиеся ею переводы древнеисландских «Саги об Эйреке Путешественнике», «Пряди о Торвальде Путешественнике» (две редакции), «Саги о крещении» (начальные главы). Переводы текстов сопровождаются комментариями, а также вводными статьями, содержащими характеристику этих источников. Подготовка материалов к печати осуществлена Т.Н. Джаксон. Издание рассчитано на широкий круг историков и филологов, медиевистов и славяноведов, а также всех интересующихся историей и культурой средневековой Европы.

ISBN 978-5-

ISSN 1560-1382

УДК 94(481).01,02,021,022

ББК 63.3(3,4)

© Коллектив авторов, текст, иллюстрации, 2022

© Литовских Е.В., Мельникова Е.А., составление, 2022

© Институт всеобщей истории РАН, 2022



Александр Васильевич Назаренко
(16.01.1948 — 19.01.2021)

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬЕВИЧА НАЗАРЕНКО

Отечественная историческая наука понесла тяжелую, невосполнимую утрату. Ушел из жизни выдающийся ученый, историк Древней Руси и русской церкви, филолог, источниковед и поэт Александр Васильевич Назаренко. Его творчество на протяжении почти 50 лет существенно обогатило знания и представления о прошлом нашего отечества, а его труды вошли в сокровищницу мировой историографии.

Александр Васильевич родился 16 января 1948 г. в г. Паневежис Литовской ССР в семье офицера Советской армии и школьной учительницы. Окончив в 1966 г. физико-математическую школу-интернат № 18 им. А.Н. Колмогорова при МГУ и не пройдя по конкурсу на механико-математический факультет, он уехал в Тамбов, где в то время служил его отец, и поступил на работу слесарем-радиомонтажником на завод Тамбоваппарат. На следующий год в январе он снова не набрал нужное количество баллов на мехмате МГУ. Эта повторная неудача, очевидно, привела к радикальному пересмотру юношей своих жизненных приоритетов, потому что всего через полгода, летом 1967 г. он подал документы на филологический факультет МГУ, успешно сдал экзамены и был зачислен на романо-германское отделение. Специализируясь в области германского языкознания, Александр Васильевич одновременно проходил обучение на классическом отделении, профессионально овладевая латинским и древнегреческим языками. По окончании университета Александр Васильевич был призван в армию и в 1972–1974 гг. служил переводчиком в Политуправлении и Разведуправлении Группы советских войск в Германии. После демобилизации в 1974 г. его принял в свой еще формирующийся в Институте истории СССР АН СССР сектор «Истории древнейших государств на территории СССР» В.Т. Пашуто, и это событие определило всю дальнейшую жизнь Александра Васильевича, направив его интересы и таланты в русло изучения ранней отечественной истории.

В отличие от большинства молодых сотрудников сектора «Истории древнейших государств», пришедших со студенческой скамьи, Александр Васильевич был уже сложившимся человеком, со своими взглядами на мир и окружающую действительность, которые нередко противоречили существовавшим в Институте порядкам и нравам. Подчиняться этим порядкам он не имел ни малейшего желания, равно как и вливаться в коллектив – по своей натуре он был (и оставался до конца своих дней) исследователем-одиночкой, не признававшим с самых первых дней в Институте административное вмешательство в его научные планы и намерения. Не случайно, его полностью удовлетворяло его позднейшее положение в Институте всеобщей истории в качестве руководителя и

единственного исполнителя самостоятельного научного проекта – при постоянном и деятельном участии в работе центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире», наследника сектора «Истории древнейших государств». Единственным безусловным авторитетом, который он – хотя и не сразу – признал, был В.Т. Пашуто. Владимир Терентьевич с первых лет пребывания Александра Васильевича в секторе высоко ценил его талант, знания и удивительное, природное источниковедческое чутье, которое в значительной мере и определило выдающиеся достижения Александра Васильевича. Со своей стороны, молодой ученый отдавал должное пониманию и поддержке со стороны маститого ученого своих научных интересов. Но его глубокий пиетет к Владимиру Терентьевичу и признание его своим учителем было в значительной степени определено восприятием им Владимира Терентьевича не только как историка, но и как историософа, в чьих взглядах Александр Васильевич находил отражение своих собственных убеждений¹. В.Т. Пашуто стал для Александра Васильевича учителем не только в науке, но и в жизни.

Существенную роль в подготовке Александра Васильевича к серьезной научной деятельности сыграло получение им в 1990 г. стипендии Фонда им. Александра фон Гумбольдта (Alexander von Humboldt-Stiftung), что дало возможность длительных занятий в научных учреждениях Германии (в Институте Monumenta Germaniae Historica, München; Фрайбургском университете), а также изучения рукописных текстов интересовавших его памятников. Одним из непосредственных результатов работы в немецких древлехранилищах стала образцовая публикация и текстологическое изучение такого ценнейшего, но и сложнейшего для интерпретации памятника, как «Баварский географ»².

Основной областью научных занятий Александра Васильевича как германиста в первые два десятилетия его научной деятельности, естественно, стало по преимуществу изучение русско-германских отношений домонгольского времени. К 1970-м гг. в отечественной историографии почти не было специальных исследований этого направления внешних связей Руси: они казались незначительными по сравнению с русско-польскими, русско-венгерскими и тем более русско-византийскими и потому не привлекали внимания историков.

Своими трудами от первых статей до фундаментальной монографии «Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки

¹ Назаренко А.В. Два лица одной России. В.Т. Пашуто как русский историк // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009. С. 349–360. Далее ссылки на работы А.В. Назаренко, включенные в список его трудов в конце тома, даются в тексте.

² В кн.: Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники. Тексты, перевод, комментарий (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). М., 1993. С. 7–51.

культурных, торговых, политических отношений IX–XII веков» (М., 2001) Александр Васильевич неоспоримо доказал, что в системе международных связей Руси Германия играла важную роль в качестве стабилизирующего политического центра в конфликтах Руси с Польшей и Византией, крупным торговым партнером Руси уже в X в., источником культурных импульсов, обогащавших древнерусское искусство, архитектуру, литературу. Важнейшим итогом его исследований стало выявление регулярных торговых контактов Среднего Поднепровья с Баварией, которые привели к формированию широтного сухопутного торгового пути «из немец в хазары» (через Киев) уже в конце IX в. В результате изучения сложных, противоречивых взаимоотношений Руси с Германией, Польшей, Чехией, Венгрией и Византией история Руси оказалась органично вписанной в центральноевропейский геополитический контекст.

Этому выводу, который новаторски заложил основу новому перспективному направлению исторических исследований, предшествовали годы скрупулезного изучения немецких прежде всего, но также франкских, польских, византийских и итальянских письменных источников. Особого внимания заслуживали немецкие источники, лишь незначительная часть которых использовалась в изучении истории Древней Руси. Начав с анализа отдельных сообщений в разнохарактерных текстах, Александр Васильевич постепенно перешел к полномасштабному источниковедческому исследованию наиболее информативных из них, издав том «Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв.» (М., 1993), где тексты сопровождал обширный исследовательский комментарий (позднее переводы на русский язык этих и многих других текстов с примечаниями был издан им в томе 4 хрестоматии «Древняя Русь в свете зарубежных источников». М., 2010). Русско-германские связи, обсуждавшиеся в его кандидатской (1989) и докторской (1996) диссертациях, продолжали интересовать Александра Васильевича на протяжении всей его жизни, и он находил все новые и новые аспекты их исследования.

Великолепный источниковед, Александр Васильевич, однако, не ограничивался только зарубежными источниками по истории Руси, но вскоре обратился и к источникам древнерусским. Интересные, тонкие источниковедческие этюды опубликованы им и в виде отдельных статей, и разбросаны по главным работам Александра Васильевича: там, где это оказывалось необходимым для прояснения какой-либо исторической информации, ученый вникал в сложнейшие вопросы источниковедения и текстологии, даже если это уводило его на какое-то время от основной линии рассуждений. Особенностью его текстологических изысканий была филигранность приемов исследования, внимание к мельчайшим деталям, но – главное – способность заметить и обосновать связь между

сообщениями подчас десятков разноязычных источников, сопоставить эти сообщения и благодаря этому получить новую историческую информацию. Так, серия его работ связана с проблемой того, как сформировался текст «Повести временных лет» за конец X – первую половину XI в., восходит ли он к каким-то источникам, написанным современниками событий. Александр Васильевич обратил внимание на любопытные пересечения между рассказом о Владимире в ПВЛ и в хронике Титмара Мерзебургского. Речь идет не о фактологических совпадениях и не о таких сходствах, которые можно было бы объяснить использованием общей устной традиции, но, вероятно, об общем письменном источнике. А поскольку Титмар писал почти сразу после смерти Владимира, Александр Васильевич предположил существование прижизненной биографии или похвалы Владимиру.

Другим «древнерусским» сюжетом, на которой Александра Васильевича вывело изучение иностранных источников, стало то обстоятельство, что целый ряд дат ПВЛ за конец X – первую половину XI в. находит себе независимое подтверждение. Откуда в ПВЛ правильные, точные даты, если этот текст возник в начале XII в.? Наличие таких дат – и об этом категорично и очень убедительно пишет Александр Васильевич – это важнейший довод в пользу того, что летописные записи уже велись в Киеве в первой половине XI в. Работа, посвященная этому сюжету, является ценным вкладом в такую специфическую область, как текстология русского начального летописания.

Александру Васильевичу принадлежит монографическое исследование «Слова на обновление Десятинной церкви». Ученый реконструирует прото-«Слово», созданное в эпоху Ярослава Мудрого, изучает ряд родственных текстов, реконструируя их генеалогию и гипотетически связывая появление новых текстов с теми или иными событиями в истории Руси. Это исследование, в свою очередь, включает в себя анализ, перевод и публикацию еще одного, прежде малоизвестного латиноязычного источника по истории Руси – записки епископа Роже Шалонского о перенесении мощей св. Климента папой Юлием. Вышедшее в 2013 г., «Слово на обновление Десятинной церкви» – одна из последних книг Александра Васильевича – написано в лучших традициях российской текстологии, когда реконструкция истории конкретных текстов помещается в исторический контекст и сама становится частью исторического знания.

Изучение свидетельств разноязычных и разножанровых источников о международных связях Руси быстро переросло в творчестве Александра Васильевича в обращение к собственно истории Древнерусского государства и реконструкции некоторых важнейших событий на Руси X–XI вв. Например, сопоставление кратких сообщений немецких источников се-

редины X в. о приглашении княгиней Ольгой немецких миссионеров, вкупе с рядом других сведений, позволило убедительно восстановить сложную внешнеполитическую игру русской правительницы на противоречиях между Германской империей и Византией. Вероятное принятие христианства Ярополком Святославичем обосновывалось отношениями русского князя с германским императором Оттоном II, выявляемыми при сопоставлении сведений нескольких разнохарактерных источников. Особое внимание Александра Васильевича привлекала борьба сыновей князя Владимира Святого, в реконструкцию перипетий которой он внес существенный вклад, благодаря подробному источниковедческому анализу «Хроники» Титмара Мерзебургского.

Важное место в изучении русско-немецких, но и – шире – европейских внешних связей Руси заняли генеалогические изыскания. Древнерусские источники не содержат практически никакой информации о династических браках Рюриковичей с европейскими правителями. До трудов Александра Васильевича известны были лишь немногие из них, как, например, брак Анны Ярославны и французского короля Генриха I. Скрупулезное сопоставление разрозненных сведений десятков источников разного происхождения и характера, в том числе генеалогий знатных немецких семей, вкладных книг европейских монастырей, печатей позволили не только уточнить выводы давней и на тот момент единственной работы по генеалогии Рюриковичей Н. фон Баумгартена, но и выявить новые матримониальные союзы, связывавшие древнерусскую и европейские правящие династии, а соответственно, раскрыть и неизвестные ранее политические контакты Древнерусского государства. Так, например, предположение о том, что «сыном русского короля», женившегося на сестре датского и английского короля Кнута Великого Эстрид, был Илья Ярославич, сидевший в Новгороде, повлекло за собой реконструкцию русско-датских отношений (если не союза) в конце 1010-х – начале 1020-х гг., направленных на борьбу с Польшей. Установление родственных связей Кунигунды, жены Ярополка Изяславича (ум. 1086 г.), прояснило перипетии политической борьбы Киева и союзной ему Польши с Черниговом, заключившим альянс с Саксонской северной маркой, в начале 1070-х гг.

Так в трудах Александра Васильевича уже в 1980-е гг. все более отчетливо начинает проступать собственно древнерусская проблематика. Именно в этом направлении его исследований наиболее ярко проявилась одна из характернейших особенностей его творчества – видение исторической проблемы через источник: проблема возникала из прочтения источника, иногда размышления над значением термина или особенности личного имени. Изучение наименований «народов», приводимых в

«Баварском географе», породило и идею «пути из немец в хазары», и новые соображения о кирилло-мефодиевской миссии (разумеется, в аргументации использовалось и большое число других источников), и ряд других проблем. Договоры Руси с греками X в. послужили основой для анализа политической структуры Древней Руси. Наименование «Внешняя Росия» в главе 9 труда Константина Багрянородного «Об управлении империей» стало отправным пунктом для исследования формирования территории Руси в X в.

Другой отличительной особенностью исследований по истории Древней Руси был общеевропейский контекст, в котором Александр Васильевич рассматривал отдельные явления или события. В серии статей, посвященных династической истории, он последовательно обращался к франкскому, немецкому, польскому, чешскому материалам и сопоставлял явления родового сюзеренитета, соправительства («триумвират» Ярославичей), порядок престолонаследия и др.

Особой, казалось бы, неожиданной для Александра Васильевича (на самом деле, естественной – как однажды сказал он сам, не зря же он учился в колмогоровской школе) темой стал древнерусский денежно-весовой счет. В древнерусских письменных источниках упоминаются такие единицы, как гривна, куна, резана, ногата, векша/веверица – единицы веса драгоценного металла и/или денежные единицы; более или менее ясно их соотношение, однако неясно происхождение и соотношение с денежно-весовым счетом других народов. Александру Васильевичу удалось предложить свою, остроумную и детально обоснованную, реконструкцию перипетий истории древнерусского денежно-весового счета в IX–XIII в. в контексте связей с арабским Востоком, Византией, Скандинавией и Центральной Европой. К нумизматической проблематике Александр Васильевич подошел и с другой стороны: одна из последних его статей посвящена анализу тронных изображений на монетах Владимира Святого, их интерпретации и соотношению с византийскими прототипами.

В 1987 г. Александр Васильевич публикует статью «Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира)», которая положила начало его обращению к истории Русской церкви. Именно эта область исторического знания стала основной в его творчестве трех последних десятилетий и в его организационной деятельности. В 1990-х гг. Александр Васильевич выступил в качестве научного редактора, составителя комментариев и справочных материалов нескольких томов переиздания классического многотомного труда по истории Русской церкви митрополита Макария (Булгакова), а также переводчика продолжения И.К. Смолича. Когда в 1996 г. указом Патриарха

Московского и всея Руси Алексея II был образован Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Александр Васильевич стал одним из ведущих членов Научно-издательского совета, а затем Церковно-научного и Научно-редакционного советов «Православной энциклопедии». Для этого монументального издания Александром Васильевичем были написаны десятки статей, включая статьи о древнерусских церковных иерархах, епископских кафедрах, древнерусских князьях и др. Главным же его авторским вкладом была обобщающая статья «Русская церковь в X – первой половине XV в.» для первого (нечисленного) вводного тома (2000), в которой он изложил свое видение процесса христианизации и становления церковной организации в Древней Руси. Он писал статьи для Большой Российской энциклопедии (2004–2021, 24 статьи), энциклопедии «Древняя Русь в средневековом мире» (2014, 48 статей) и фундаментальных немецких энциклопедий *Lexikon des Mittelalters* (1994–1996, 9 статей) и *Enzyklopädie zur Geschichte des östlichen Europa: 6.–13. Jahrhundert* (1998, 5 статей). Его энциклопедические статьи отличаются кропотливой исследовательской работой, предшествовавшая написанию текста и позволявшая существенно уточнить известные сведения, а подчас и предложить их новую интерпретацию.

Перу Александра Васильевича принадлежит большой ряд исследовательских работ по истории Русской церкви, главным образом домонгольского периода. Особенность этой области домонгольской русистики состоит в том, что, как ни странно, древнерусские летописи не дают нам сколько-нибудь полной картины становления Русской церкви. Мы не знаем из летописей, ни кто был первым киевским митрополитом, ни когда возникла новгородская архиепископия; не сообщают летописи об учреждении митрополий в Чернигове и Переяславле и мн. др. Поэтому историку Русской церкви приходится оперировать отдельными (нередко случайными) летописными упоминаниями, данными других древнерусских источников (житий святых и пр.), сфрагистики, зарубежных источников. Среди последних особое место занимают византийские перечни епископий, тонкому анализу которых посвящено немало страниц в работах Александра Васильевича.

В центре внимания Александра Васильевича находилась церковно-политическая история: выяснение времени и обстоятельств появления епархий, проблема существования на Руси иных, кроме Киевской, митрополий, ранняя история архиепископского сана. Так, прекрасная работа Александра Васильевича посвящена «митрополиям Ярославичей» – существованию во второй половине XI в. наряду с Киевской, еще Черниговской и Переяславской митрополий. В источниках сведений об этих церковно-политических структурах чрезвычайно мало, однако их

реальность не вызывает сомнений. Вопросы состоят в том, когда именно возникли эти две митрополии, одновременно либо разновремененно они появились, почему и в каком политическом контексте это произошло, как долго они просуществовали и когда иерархи Чернигова и Переяславля вновь стали епископами. Попытку создать отдельную митрополию в своих владениях предпринимал позже Андрей Боголюбский: причинам, обстоятельствам и контексту этого посвящена еще одна работа Александра Васильевича.

В двух статьях Александр Васильевич подробно разбирает проблему появления у русских епископов титула «архиепископ». Даже в Новгороде, для которого картина, казалось бы, ясна, проблему составляет время появления этого титула, а также то, что означало быть «архиепископом»: ведь источники одних и тех же новгородских владык зачастую называют и «архиепископами», и «епископами». К важным и тонким соображениям, касающимся истории Новгородской кафедры, Александр Васильевич добавляет наблюдения, свидетельствующие об архиепископском титуле также владык Белгорода и Ростова в домонгольское время. Специальные исследования он посвятил времени и контексту появления епископских кафедр в Ростове и Смоленске, а также феномену «княжеских» монастырей в ближайших окрестностях Киева, феномену древнерусского паломничества. Соотношение территориально-политической и епархиальной истории Руси подробно освещено Александром Васильевичем в обобщающей статье.

Для всех указанных работ характерно совокупное рассмотрение как собственно историко-церковной проблематики, так и политической, династической истории. История Русской церкви предстает как неотъемлемая часть истории Руси, взаимодействия и конкуренции ветвей правящего рода Рюриковичей, а также взаимоотношений Руси с Византией и другими соседями. Впрочем, будучи тонким исследователем политической истории Руси, Александр Васильевич предостерегал и против абсолютизации политического фактора в истории Русской церкви, старался каждый раз продемонстрировать сложное соотношение разных факторов, включая сугубо канонические, в церковно-политической истории.

В историко-церковных работах Александра Васильевича еще раз проявилась, быть может, наиболее яркая его черта как исследователя: способность за, казалось бы, не связанными друг с другом крупными блоками информации увидеть целостную картину. При этом Александр Васильевич всегда обосновывает свои выводы тщательно, пошагово, всякий раз обсуждая и отмечая возможные альтернативные объяснения того или иного факта, – так что итоговая картина оказывается строго доказательной. Разумеется, аргументы и выводы Александра Васильевича могут быть

подвергнуты критике (что случалось, и он сам к ней всегда относился очень спокойно и конструктивно), однако эта критика, чтобы достигнуть цели, должна быть поднята на тот же уровень доказательности и тщательности погружения в источниковедческие детали, что характерен для работ самого Александра Васильевича.

В 1999 г. Александр Васильевич перешел в Институт всеобщей истории РАН, где возглавил проект «Россия и страны Центральной Европы в IX–XV вв.». С 2012 г. он являлся руководителем Центра истории религии и Церкви Института российской истории РАН. С 2001 г. Александр Васильевич был председателем Научного совета РАН «Роль религий в истории», длительное время возглавлял Российскую комиссию по сравнительной истории Церкви (в рамках *Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée*).

Как член Церковно-научного и Научно-редакционного советов «Православной энциклопедии», Александр Васильевич внес большой вклад в установление плодотворного сотрудничества между РАН и научными учреждениями Русской Православной Церкви, за что был удостоен нескольких церковных наград. Его выдающиеся заслуги в исследовании церковной истории Руси и его организационная деятельность были высоко оценены священноначалием Русской Православной Церкви: в 1997 г. он был награжден орденом Сергея Радонежского 2-й степени, в 2008 – орденом равноап. кн. Владимира 3-й степени, патриаршими грамотами в 2000 и 2006 гг. За монографию «Древняя Русь на международных путях» он получил в 2001 г. премию 1-й степени митрополита Макария (Булгакова), которая была учреждена совместно Русской Православной церковью, Российской академией наук и мэрией г. Москвы.

На протяжении многих лет деятельность Александра Васильевича была тесно связана с Императорским Православным Палестинским обществом, членом которого он был с 1997 г. В 2003 г. он стал членом Совета, а в 2004 г. – Председателем Научной секции ИППО, членом редакционной коллегии Православного Палестинского Сборника.

Александр Васильевич являлся членом Ученых советов: Института российской истории РАН, Института всеобщей истории РАН, Свято-Тихоновского Православного Богословского университета, Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия, Диссертационного совета по истории НИУ ВШЭ, Объединенного диссертационного совета ВАК по теологии, Санкт-Петербургского общества византино-славянских исследований и Международного историко-филологического общества им. И. Винкельманна. С 2006 по 2021 гг. он возглавлял Государственную аттестационную комиссию Православного Свято-Тихоновского Богословского университета (по специаль-

ности «Теология и религиоведение»), был членом Рабочей группы по детализации в федеральном государственном образовательном стандарте требований к предметной области «Основы религиозных культур и светской этики» при Министерстве образования и науки РФ, входил в редколлегии ежегодников «Древнейшие государства Восточной Европы», «Восточная Европа в древности и средневековье», «Православный Палестинский сборник» и «Религии мира», журналов «Древняя Русь: вопросы медиевистики» и «Вестник церковной истории».

Широко и глубоко образованный, тонко воспринимавший и прошлое, и настоящее, артистичный по натуре, Александр Васильевич был исключительно талантлив в своих научных трудах, но талантлив он был и как поэт, хотя и издавший всего один томик стихов, своих и переводов Р.М. Рильке, – «И исшед вон плакася горько...» (2018). В них органично сочетаются рефлексия о прошлом, размышления о вере, о своем жизненном пути и своем месте в череде поколений.

Безупречно честный в своих исследованиях, неукоснительно требовательный к себе, истинный труженик науки, Александр Васильевич оставил после себя богатое наследие, которое в своей значительной части еще требует осмысления и которое будет долго жить в трудах и памяти последующих поколений историков.

Т.В. Гимон, Е.А. Мельникова

Ю.Е. Вершинина

БОГ БЕЗ СЕМЬИ? РОДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ ХРИСТА И ИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ГРИГОРИЯ ТУРСКОГО

Настоящая статья посвящена реконструкции представлений о родственных связях Иисуса Христа в исторических и житийных произведениях, а также повествованиях о чудесах Григория Турского – одного из крупнейших писателей раннего Средневековья. В работе предпринимается попытка анализа терминов, отражающих родственные связи Бога-Сына, а именно, слов, которые использовались для обозначения его «земных» и «небесных» родственников. Описывая взаимоотношения внутри «земной» семьи Иисуса, Григорий Турский старался не прибегать к терминам родства. Изображая же отношения Христа с Богом-Отцом, в подавляющем большинстве случаев он использовал только их. Последнее вольно или невольно приводило к переносу представлений о взаимоотношениях между «земными» отцами и сыновьями на взаимоотношения между Богом-Отцом и Богом-Сыном. Таким образом, использование терминов родства могло влиять на восприятие и толкование Священного Писания и способствовать распространению таких ересей, как арианство, ложность которого Григорий Турский доказывал в своих трудах. Турский епископ подчеркивал, что в случае с Богом-Отцом и Богом-Сыном термины родства указывают лишь на способ установления отношений, а не порядок их возникновения или их сущность. Также в статье реконструируются образы родственников Иисуса и их роль в его жизни с точки зрения Григория Турского. Члены «земной» семьи Христа у турского епископа фактически не участвовали в жизни Бога-Сына. Его мать появлялась рядом с ним только в моменты его рождения и смерти. При этом Мария изображается не как мать, а как святая, пассивная при жизни, но творящая чудеса после смерти. Сводный брат Христа Иаков является его верным учеником и последователем, но не ведет себя как родственник. Таким образом, хотя у Иисуса в произведениях Григория Турского и были родственники, по сути, он был лишен семьи. Кроме того, делается попытка установить, как на восприятие родственных связей Христа турским епископом повлияли представления об отношениях между родственниками, сложившиеся во Франкии VI в. В частности, «земная» семья Христа не полностью соответствовала взглядам ни на «обыкновенный» (в браке у женщины был ребенок, но не ребенка мужа), ни на «идеальный» (брак был «непорочным», но в нем родился ребенок) брак,

господствовавшим во франкском обществе VI в. Все эти соображения могли помешать Григорию Турскому использовать истории из «семейной» жизни Иисуса Христа (если он и знал их) в дидактических целях в качестве эталона родственного поведения христиан. Полемика Григория Турского с еретиками анализируется нами с целью установить, насколько его представления о родственных отношениях Христа разделялись его современниками. У последних, вероятно, существовали некоторые сомнения относительно божественности Бога-Сына, поскольку в своих сочинениях епископ постоянно провозглашает равенство Бога-Отца и Бога-Сына и подчеркивает непорочность Девы Марии, которую она сохранила как после зачатия, так и после рождения Иисуса Христа. Кроме того, делается попытка выявления жанровых особенностей изображения семейных связей Иисуса в различных по характеру нарративах, созданных турским епископом. Повествования о чудесах и жития святых, которые, вероятно, предназначались их автором в первую очередь для католиков, твердо веровавших в равенство Бога-Отца и Бога-Сына, не содержат подробных описаний взглядов автора на отношения между Богом-Отцом и Богом-Сыном. «История франков», по всей видимости, была предназначена для более широкой аудитории, включая ариан или людей, которые все еще сомневались в учении католической церкви, в связи с чем, вероятно, в нее и были включены главы, в которых подробно излагался католический взгляд на различные аспекты отношений Христа и его родственников.

Ключевые слова: родство, Бог-Отец, Бог-Сын, Иисус Христос, Богоматерь, Григорий Турский, «История франков», раннее Средневековье

В последних главах «Истории франков» Григорий Турский помещает следующий рассказ о появлении лже-Христа в одном из городов Франкии:

...одного человека из Буржской области, как он сам впоследствии рассказывал, когда он пришел в лес, чтобы срубить деревья, нужные ему для какого-то дела, облепил рой мух, отчего в течение двух лет он был безумен; из этого можно уразуметь, что порча эта исходила от дьявола. После этого тот человек прошел соседние города и дошел до Арльской провинции, и там, облачившись в шкуру, молился, как святой. И, искушая его, враг рода человеческого наделил его даром прорицания. После того, все глубже погружаясь в великом грехе, он переменял место. Покинув упомянутую провинцию, он пришел в город Жаволь, называя себя великим и не боясь объявить себя даже Христом. С ним была некая женщина, которую он выдавал за сестру и велел называть ее Марией...¹ (Григорий Турский 1987. С. 307).

¹ ...Quidam enim ex Biturigo, ut ipse postmodum est professus, dum saltus silvarum ingressus ligna caederet explendam operis cuiusdam necessitatem, muscarum eum circumdedit examen, qua de causa

Этот рассказ позволяет заключить, что, с точки зрения Григория Турского, христиане во Франкии VI в. имели представление о существовании родственников у Иисуса Христа и их роли в его мессианской деятельности. В то же время знания современников турецкого епископа в этом вопросе были весьма поверхностны, что делало возможным не только деятельность лжепророков, но и появление различных толкований этих самых родственных связей вплоть до возникновения на их основе еретических учений.

В связи с этим важным мыслится изучение представлений о «семье» Иисуса Христа, содержащихся в различных раннесредневековых нарративах. Последние, будучи сами продуктом современной им культуры, могли оказывать значительное влияние на картину мира своей аудитории, трансформируя ее в желательном для них ключе. В раннее Средневековье метафорика родства активно использовалась в текстах различной жанровой принадлежности при освещении богословских проблем. Однако это вольно или невольно влекло за собой перенос существовавших в конкретном сообществе представлений о взаимоотношениях родственников на персонажей Священного Писания, прежде всего, на Иисуса Христа и его «семью», что, в свою очередь, могло приводить к формированию взглядов не в полной мере соответствующих догматам христианской церкви.

Задача настоящей работы – реконструкция представлений о родственных связях Иисуса Христа в трудах Григория Турского – одного из крупнейших писателей раннего Средневековья. Нашей целью является не только воссоздание портрета «семьи» Христа, но и выяснение, насколько на него влияли представления о нормах родственных взаимоотношений среди мирян, и отличался ли он от того, что существовал у некоторых современников турецкого епископа, а также имели ли место жанровые особенности при его изображении в различных нарративах.

* * *

В качестве источника нашего исследования мы обратимся к работам одного из наиболее известных и влиятельных писателей раннего Средневековья – Григория Турского. Григорий Флоренций родился в 538/539 г.² в семье галло-римских аристократов Флоренция и Арментарии. Отец

per biennium amens est habitus; unde intellegi datur, diaboli emissionis fuisse nequitiam. Post haec, transactis urbibus propinquis, Arelatensim provinciam adiit ibique indutus pellibus quasi relegiosus orabat. Ad quem inludendum pars adversa divinandi ei tribuit facultatem. Ex hoc, ut in maiori proficeret scelere, commotus a loco, provinciam memoratam deserens, Gabalitanae regiones terminum est ingressus, proferens se magnum ac profiteri se non metuens Christum, adsumptam secum mulierem quendam pro sorore, quam Maria vocitari fecit... (Hist. X. 25. P. 517–518).

² Называются также даты 540 г. (Krusch 1969. P. 238, n. 3), 543 г. (Ефремова 2010. С. 146).

Григория был представителем сенаторской аристократии Оверни. Предком семьи Флоренциев турский епископ называет лионского мученика Веттия Эпагита. Его мать происходила из не менее знатного и уважаемого рода. Она состояла в родстве не только со святыми и епископами, но и светскими чиновниками высокого ранга. Семья Григория была очень богата и обладала значительным политическим влиянием, контролируя одни из важнейших галльских епископств в Туре, Лионе и Лангре. Рукоположение Григория, вероятно, состоялось до 563 г. В период 563–573 гг., благодаря своему происхождению, богатству, связям и уму, он добился покровительства правителей Австразии королевы Брунгильды и короля Сигиберта и подружился с поэтом Венанцием Фортунатом. В 573 г. Григорий был посвящен в епископы города Тура, каковым он и оставался вплоть до своей смерти в 593/594 г. Этот относительно небольшой город не только был центром метрополии, но и центром почитания св. Мартина – одного из наиболее известных святых меровингской Галлии. В качестве епископа Григорию приходилось выполнять как свои прямые обязанности и заботиться о нуждах своей епархии, так и принимать участие в политической жизни королевства, выступая в качестве советника и посланника при королях из династии Меровингов³.

Кроме того, Григорий активно занимался писательским трудом. Всего им было написано порядка десяти сочинений, среди которых исторические и житийные нарративы, а также естественнонаучный трактат, комментарии на Псалтырь и переводы⁴. В настоящем исследовании мы обратимся к его историческим и житийным трудам, а также повествованиям о чудесах:

- «*Historiarum Libri X*» (более известная российскому читателю как «История франков») (Gregorii Episcopi Turonensis 1951. P. 1–537, далее Hist.; русский перевод: Григорий Турский 1987);
- «*Liber in gloria martyrum*» (Gregorii Episcopi Turonensis 1969. P. 34–111, далее GM);
- «*De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*» (Ibid. P. 112–133, далее VJ);
- «*De virtutibus sancti Martini episcopi*» (Ibid. P. 134–210, далее VM);
- «*Liber vitae partum*» (Ibid. P. 211–283, далее VP);
- «*Liber in gloria confessorum*» (Ibid. P. 284–370, далее GC);
- «*Liber de miraculis beati Andreae apostoli*» (Ibid. P. 371–395, далее MA; русский перевод: Григорий Турский 1999. С. 214–242);

³ Подробно о биографии Григория Турского см.: Heinzlmann 2001. P. 7–29; Heinzlmann 2015. P. 7–34; Савукова 1987. С. 321–350.

⁴ Полный список работ Григория Турского с указанием существующих переводов на английский язык см.: Dailey 2015. P. XI.

- «*Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum*» (Gregorii Episcopi Turonensis 1969. P. 396–403, далее PS; русский перевод: Григорий Турский 1998. С. 175–180)⁵.

Работы Григория Турского выбраны нами в связи с тем, что, он как представитель галло-римской аристократии получил прекрасное для своего времени образование. Находясь в родстве с несколькими епископами, которые принимали активное участие в его воспитании, он имел возможность получить обширные знания в богословских вопросах и углубить их, уже будучи практикующим священнослужителем, а затем и епископом. Благодаря своему положению в обществе, он принимал участие во многих важнейших политических событиях, имел возможность лично беседовать с высокопоставленными представителями других конфессий и приближенными ко двору приверженцами других вероисповеданий. Его произведения, как уже было отмечено выше, принадлежат к различным жанрам, что позволит нам более полно воссоздать представления автора о семье Иисуса Христа. Кроме того, это дает возможность проследить особенности их отражения в произведениях различной жанровой принадлежности. Наконец, труды Григория Турского пользовались популярностью у современников и потомков, влияя на складывающиеся у них представления о родственных связях Иисуса Христа.

* * *

В работах Григория Турского Иисус изображается в качестве центра двух «семей». Первую можно назвать «земной». В нее входили его мать Мария, ее муж Иосиф и сын последнего от первого брака Иаков. Вторая семья – «небесная» – состояла из Иисуса как Бога-Сына и его Бога-Отца. Два этих коллектива изображены, как существующие изолированно друг от друга, члены одного из них у Григория Турского не взаимодействуют с членами другого напрямую. Единственным связующим звеном между ними служит Христос.

Если мы обратимся к терминологическому аспекту описания его родственных связей, то увидим, что чаще всего термины родства используются именно по отношению к нему самому и его Богу-Отцу. В «Истории франков» слово *pater* упоминается более 250 раз, из них почти 40% приходятся на Бога-Отца. В остальных анализируемых нами произведениях Бог-Отец встречается лишь в GM, VM, VP и MA (см. табл. 1). Слово *filius* в «Истории франков» встречается порядка 440 раз, из них в 24% случа-

⁵ На возможность использования агиографии в качестве источника для изучения семьи и родственных отношений в период Средневековья одним из первых обратил внимание Л. Теис: Theis 1976.

ев речь идет об Иисусе Христе. В то же время, количество упоминаний здесь Бога-Отца и Бога-Сына почти одинаково: для указания на каждого из них термины родства используются порядка 90 раз. Бог-Сын фигурирует в тех же произведениях, что и Бог-Отец, за исключением единственного случая в GC (см. табл. 1).

Таблица 1.

Количество упоминаний терминов *pater* и *filius* для обозначения Бога-Отца и Бога-Сына в произведениях Григория Турского

Произведение	Количество упоминаний (%)	
	Pater	Filius
Historiarum Libri X	90 (40%)	98 (24%)
Liber in gloria martyrum	6 (50%)	7 (30%)
De virtutibus sancti Martini episcopi	3 (19%)	2 (9%)
Liber vitae partum	7 (30%)	3 (13%)
Liber de miraculis beati Andreae apostoli	1 (10%)	10 (24%)
Liber in gloria confessorum	-	1 (8%)

При этом упоминания о Боге-Отце и Боге-Сыне не распределены в текстах равномерно, а преобладают в сюжетах определенной тематики. Так, в «Истории франков» они сконцентрированы преимущественно в главах, затрагивающих различные богословские проблемы. Основная цель этих глав – формулирование догматов и доказательство истинности учения католической церкви через опровержение учения ариан, а также других еретиков и евреев. Изучение доводов, которые Григорий Турский приписывал противникам католического учения, и тех, которые он предлагал в его защиту, показывает, что одним из основных источников разногласий стали противоречия в представлениях об отношениях между родственниками среди людей и в «небесном» семействе.

Анализ «Истории франков» показывает, что Григорий Турский придавал большое значение борьбе с распространением арианства. Основная часть «богословских» глав посвящена именно антиарианской полемике (см.: Hist. II. 2–3; III. Praef., 31; V. 43; VI. 18; IX. 15). С точки зрения турского епископа, один из главных камней преткновения в споре между католиками и арианами формулировался следующим образом:

Агила (арианин)

...Ex adsumptum hominem
coepit Dei filius vocitari;
nam erat quando non erat...⁶
(Hist. V. 43. P. 250);

Григорий Турский (католик)

...Credo ergo in Deum patrem omnipotentem.
Credo in Iesum Christum, filium eius unicum,
dominum nostrum... non post tempora, sed ante
cunctum tempus semper fuisse cum patre...
Illos vero, qui dicunt: 'Erat quando non erat',
execrabiliter rennuo et ab eclesia segregare
contestor...⁷ (Hist. I. Praef. P. 3–4);

...Audi David dicentem ex persona Patris:
Ex utero ante lucifero genui te. Et Iohannis
euangelista ait: In principio erat Verbum, et
Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.
Hoc ergo Verbum caro factum est et habitabit
in nobis, per quem facta sunt omnia. Nam vos
caecati veneno persuasionis, nihil dignum de Deo
sentitis...⁸ (Hist. V. 43. P. 250).

Таким образом, в изображении Григория Турского противоречия были связаны с несоответствием именованя участников взаимоотношений порядку установления этих отношений. Арианин, опираясь на традиционные для его сообщества практики и представления, утверждал, что термины *сын* и *отец* применительно к лицам Троицы указывали на порядок их появления. Иными словами, что Бог-Отец существовал какое-то время без Бога-Сына, точно также как мужчина становится отцом спустя некоторое время после своего рождения. Опровергая эти представления, турский епископ предлагал рассматривать термины *pater* и *filius* применительно к членам Троицы, как описывающие способ установления отношений, но не порядок их установления или характер: «... Sed nec Pater esset utique, si filium non haberet... Intellegi, quia Pater in Filio et Filius in Patre in una semper Deitate subsistit...»⁹ (Hist. V. 43. P. 249–250. См. также Hist. I. Praef. P. 3–4).

⁶ «...Сыном Божиим Он начал называться, когда воспринял человеческую природу; ибо было, когда Его не было...» (Григорий Турский 1987. С. 147).

⁷ «...Итак, я верую во всемогущего Бога Отца. Верую во единого Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего, рожденного от Отца, но не сотворенного, и верую в то, что он всегда был с Отцом, не во времени, но до всякого начала времен... Но тех, кто говорит: "Было, когда его не было", я с проклятием отвергаю и умоляю отлучать от церкви...» (Там же. С. 7).

⁸ «...Послушай, как говорил Давид от имени Отца: "Из чрева прежде денницы Я родил Тебя". И Иоанн-евангелист говорит: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. И это Слово стало плотью, и обитало с нами, чрез Которого все произошло". Вы же ослеплены ядом предубеждения и недостойно думаете о Боге...» (Там же. С. 147).

⁹ «...Но и Он вовсе не был бы Отцом, если бы он не имел Сына... Уразумей, что всегда Отец существует в Сыне и Сын в Отце в Едином Божестве...» (Там же).

Другое важное противоречие между католическим и арианским учением с точки зрения Григория Турского было связано с несоответствием именованию лиц Троицы сути их взаимоотношений:

Агила (арианин)

... ‘Iniqua’, inquit, ‘fuit antiquorum episcoporum lata sententia, quae aequalem adseruit Filium Patri...

Cuius quis implet voluntatem, eius et iunior est; semper filius minor est patri, quia ille facit voluntatem patris, nec pater illius voluntatem facere non probatur...¹⁰ (Hist. V. 43. P. 249–250).

Григорий Турский (католик)

...Nos vero unum atque invisibilem et immensum, inconpraehensibilem, inclitum, perennem atque perpetuum

Dominum confitemur, unum in Trinitate propter personarum numerum, id est Patris et Filii et Spiritus sancti; confitemur et trinum in unitate propter aequalitatem substantiae, deitatis, omnipotentiae vel virtutis; qui est unus summus atque omnipotens Deus in sempiterna saecula regnans...¹¹

(Hist. III. Praef. P. 97).

Григорий Турский, как и в предыдущем случае, считал, что термины родства *отец* и *сын* по отношению к членам «небесного» семейства, следует трактовать только как указывающие на способ установления родства и ни на что больше. Арианин же отталкивался от привычного для него взгляда на отношения *отца* и *сына* как неравные, в которых первый занимает более высокое положение и может распоряжаться вторым. Для него термины родства имеют решающее значение при толковании Священного Писания и других богословских текстов, определяя место Иисуса Христа в его «небесной» семье как второстепенное и подчиненное, отдавая главенство в ней Богу-Отцу:

¹⁰ «...С давних времен у епископов, – сказал он, – было распространено неправильное мнение о том, что Сын равен Отцу... Кто выполняет чье-либо желание, тот и ниже, сын всегда ниже отца, так как он выполняет волю отца, и не подобает отцу выполнять волю сына...» (Там же).

¹¹ «...Мы же исповедуем Господа единого, нераздельного и необъятного, непостижимого, славного, бесконечного и вечного, исповедуем единого в Троице, при достоинстве Лиц, то есть Отца и Сына и Святого Духа: признаем и троичность в единстве, при тождестве сущности, божественности, всемогущества и силы; Он есть единый великий и всемогущий Бог, и царствует Он во веки веков...» (Там же. С. 61).

Агила (арианин)

...vel qualiter', inquit, 'poterit esse Patri aequalis in potestate, qui ait: Pater maior me est?... eum et aetate et potestate paterna minorem...'¹² (Hist. V. 43. P. 249).

Григорий Турский (католик)

...Nam tu qui dicis: Pater maior me est, oportit te meminere, quod alibi ait: Ego et Pater unum sumus. Nam et mortis timor et commendatio spiritus ad infirmitatem corporis est referenda, ut, sicut verus Deus, ita et verus homo credatur'...'¹³ (Hist. V. 43. P. 250).

В то же время сам Григорий Турский не всегда последователен в интерпретации функций терминов родства при именовании членов «небесного» семейства. Другой аргумент ариан, доказывающий более низкое по сравнению с Богом-Отцом положение Бога-Сына, Григорий Турский опровергает, приводя следующий довод:¹⁴

...De fine vero mundi ea sentio quae a prioribus didici, Antechristum prius esse venturo... Sed diem illam omnibus hominibus oculi ipse Dominus manifestat, dicens: De die autem illa et ora nemo scit, neque angeli caelorum neque filius, nisi Pater solos. Sed et hic respondibimus hereticis, qui nos impugnant, asserentis, minorem esse Filium Patri, qui hanc diem ignoret. Cognoscant ergo, hunc filium christianum populum nuncopatum, de quo a Deo praedicetur: Ego ero illis in patre, et ipsi erunt mihi in filios. Si enim haec de unigenito Filio praedixisset, nunquam ei angelos praeposuisset. Sic enim ait: Neque angeli caelorum neque filios; ostendens non de unigenito, sed de adoptivo populo haec dixisse...'¹⁴ (Hist. I. Praef. P. 4–5).

Таким образом, в отношениях «усыновленного» сына (христианского народа) и Бога-Отца именование определяет их суть: *сын* здесь ниже *отца*, который имеет полную власть над ним и его судьбой, и ниже Иисуса Христа – «*unigenitus Filius*» Бога-Отца.

¹² «... Каким же образом, – продолжал он, – может быть равен в могуществе Тот, Кто сказал: “Отец Мой более Меня”... Отсюда ясно, что Он [Христос] уступает Отцу [Господу] и по возрасту, и по могуществу...» (Там же. С. 146–147).

¹³ «...Что же касается фразы, как ты говоришь, сказанной Сыном: “Отец Мой более Меня”, знай, что эти слова Он сказал, имея в виду измененность принятой Им плоти, для того чтобы ты знал, что искупление совершилось не через могущество, а через смирение...» (Там же. С. 147).

¹⁴ «...О конце же света мыслю так, как научился от прежде бывших: что сначала придет Антихрист... Но день сей – для всех людей тайна, как и Сам Господь свидетельствует: “О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец”. Еретикам же, нападающим на нас и утверждающим, что Сын меньше Отца, так как Он [Сын] не знает сего дня, ответим так: да будет им ведомо, что сыном этим назван весь род христианский, о котором Господом предречено: “И буду им Отцом, и они будут Мне сынами”. Если бы Господь предрек так о своем Единородном Сыне, Он никогда не поставил бы ангелов прежде него. Ибо сказано: “Ни Ангелы небесные, ни Сын...”, утверждая [тем самым], что Он сказал это не о Единородном Сыне, но об усыновленном сыне-народе...» (Там же. С. 8).

Называясь сыновьями Бога-Отца, Бог-Сын и христиане по-разному взаимодействуют с ним:

Бог-Сын

...cum ad resuscitandum venit Lazarum, ait: Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me. Et ego sciebam, quia semper me audis; sed propter turbam, qui circumstat, dixi, ut credant, quia tu me misisti. Sed et cum ad passionem venit, ait: Pater, clarifica me claritatem quam habui apud te ipsum, priusquam mundus fieret. Cui Pater de caelo respondit: Et clarificavi et iterum clarificabo...¹⁵ (Hist. V. 43. P. 250. См. также Hist. VI. 40. P. 312–313).

Христиане

...Sic enim dominici oris sententia prolata testatur: Si, inquit, dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittit et Pater vester caelestis peccata vestra. Cum vero supplices famulos docet orare, ait: Sic enim dicitis ad Patrem: ‘Dimitte nobis debita nostra, quemadmodum et nos dimittimus debitoribus nostris’... Dominum dixisse per euangelium: Intra in cubiculum, et clauso ostio, ora Patrem tuum; et Pater tuus, qui videt in absconso, reddet tibi...¹⁶ (VP. XIV. Praef.–I. P. 267–268).

Деяния апостолов и христиан в целом служат, по словам Иисуса Христа, прославлению Бога-Отца: «...sicut in euangelio ait... luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum, qui est in caelis...»¹⁷ (VP. XVIII. Praef. P. 283). Но когда арианин утверждает, что и дела Иисуса Христа служили исключительно прославлению Бога-Отца, Григорий Турский оспаривает его мнение:

¹⁵ «... когда Он пришел воскресить Лазаря: “Отче, благодарю Тебя, что услышал Меня. Я знал, что Ты всегда услышишь Меня; но Я сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня”. И когда Он пришел на страдание, Он сказал: “Отче, прославь Меня славою, которую Я имел у Тебя Самого прежде, до бытия мира”. Отец Ему с высоты небес ответил: “И прославил и еще прослаблю”...» (Там же. С. 147).

¹⁶ «... Ибо так судит об этом Господь: “Аще бо отпускаете человекомъ согрешения ихъ, отпустить и вамъ Отецъ вашъ Небесный” (Мф. 6, 14). И когда Он учит смиренных своих рабов молиться Ему, Он говорит: “Помолися Отцу твоему: (...) и остави намъ долги наша, яко и мы оставляемъ должникомъ нашимъ” (Мф. 6, 6 и 12)... сказанно Господом в евангелии: “Ты же, егда молишися, вниди въ клетъ твою, и затворишь двери твоя, помолися Отцу твоему, иже въ тайне; и Отецъ твой, видяй въ тайне, воздасть тебе яве” (Мф. 6, 6) ...» (перевод мой. – *Ю. В.*).

¹⁷ «... так сказал Он в евангелии: “Вы есте светъ мира” (Мф. 5, 14), и еще: “Тако да просветится светъ вашъ предъ человеки, яко да видятъ ваша добрая дела и прославятъ Отца вашего, иже на Небесехъ” (Мф. 5, 16) ...» (перевод мой. – *Ю. В.*).

Опила (арианин)

...‘Quia’, inquit, ‘gloriam non recte responditis; nam iuxta Paulum apostolum nos dicimus: Gloria Deo Patri per Filium’; vos autem dicitis: ‘Gloria Patri et Filio et Spiritu sancto’, cum doctores ecclesiarum doceant, Patrem per Filium nuntiatum fuisse in mundum, sicut ipse Paulus ait: Regi autem saeculorum immortali et invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum, per Iesum Christum dominum nostrum’...¹⁸ (Hist. VI. 40. P. 311).

Григорий Турский (католик)

...Et ego respondi: ‘Patrem per Filium adnuntiatum nulli catholicorum esse incognitum, reor; sed sic praedicavit Patrem in saeculo, ut et se virtutibus ostenderit Deum... Nam tu, qui dicitis: Gloria Patri per Filium’, ademis gloriam Filio, quasi ipse non sit gloriosus cum Patre, propter quod eum adnuntiavit in mundum...¹⁹ (Hist. VI. 40. P. 311).

В то же время в «Житии св. аббата Марция» Григорий Турский фактически уравнивает Бога-Сына и христиан, называя их наследниками Бога-Отца, сближая тем самым образ Бога-Отца и Бога-Сына с «земными» *отцами* и *сыновьями*: «...filium te Dei Patris facit, coheredem Christi adscribit, caelestibus te regnis habitetorem statuit...»²⁰ (VP. XIV. Praef. P. 267). Перечисленные выше обстоятельства демонстрируют, что сам Григорий Турский при интерпретации отношений членов «небесного» семейства Христа был не вполне свободен от влияния привычных ему представлений о взаимодействиях между *отцом* и *сыном* внутри его собственного коллектива.

Необходимо отметить, что именно «История франков» стала для Григория Турского основной площадкой для полемики с арианством. Из остальных анализируемых нами произведений противоречия между католиками и арианами упоминаются только в «Liber in gloria martyrum» (GM. 80–81. P. 92–93). Однако здесь турский епископ не излагает подробно аргументы сторон, ограничиваясь констатацией существования разногласий: «...Africanorum presbiter cum diacono nostrae religionis altercationem habebat, proferens contra Dei Filium ac Spiritum sanctum, ut

¹⁸ «...Потому что ты неправильно славите Господа, ибо, согласно апостолу Павлу, мы говорим: “Слава Богу Отцу через Сына”; вы же говорите: “Слава Отцу и Сыну и святому Духу”, хотя учителя церкви учат, что отец был возведен миру через сына, как и говорит сам Павел: “Царю же веков нетленному, невидимому, единому Богу честь и слава во веки веков через Иисуса Христа, нашего Господа”...» (Григорий Турский 1987. С. 184).

¹⁹ «...Каждому католику известно, я думаю, что отец был возведен сыном. Но он возвестил об отце в мире так, что в чудесах он и себя явил Богом... Но когда ты говоришь: “Слава Отцу через Сына”, ты этим отнимаешь славу у Сына, словно он сам не славится вместе с Отцом за то, что он возвестил миру об Отце...» (Там же).

²⁰ «...это делает вас детьми Бога-Отца, причисляет к сонаследникам наряду со Христом, и утверждает вас в качестве жителей Небесного Царствия...» (перевод мой. – Ю. В.).

mos genti est, venenosas adsertiones...»²¹ (GM. 80. P. 92). Все его внимание сосредоточено на рассказе о чудесах, которые были явлены защитникам католической веры. По всей видимости, здесь мы имеем дело с жанровой спецификой представления сюжетов, имеющих отношение к антиарианскому дискурсу. Возможно, она была связана с тем, что повествования о чудесах и жития могли предназначаться их автором, прежде всего, для католиков, которые уже твердо уверовали в равенство Бога-Отца и Бога-Сына, в то время как «История франков» могла быть предназначена для более широкой аудитории, в том числе для ариан или людей, которые еще сомневались в истинности учения католической церкви о Троице и нуждались в убеждении с помощью аргументов из Священного Писания.

Анализ произведений Григория Турского показал, что использование терминов родства для именованя лиц Троицы вольно или невольно приводило к восприятию Бога-Отца и Бога-Сына в качестве «семьи» и переносу на них представлений о взаимоотношениях между «земными» отцами и сыновьями. Еще большую путаницу вносило представление о христианах как усыновленных детях Бога-Отца, отношения с которыми у последнего строились так же, как у земных *отцов* и *детей*. Отсутствие же термина родства для описания роли Святого Духа, судя по нарративам Григория Турского, дополнительно усложняло восприятие догмата о Троице. Так, вестготский король-арианин Леовигильд, пытаясь склонить католиков в своей стране к переходу в арианство, утверждал, по словам Григория Турского, следующее: «...Manefeste cognovi, esse Christum filium Dei aequalem Patri; sed Spiritum sanctum Deum penitus esse non credo...»²² (Hist. VI. 18. P. 287).

Все это вызывало конфликты при толковании священных книг и богословских трактатов, а попытки внести ясность в ситуацию приводили к появлению ересей. Так, согласно Григорию Турскому, король Нейстрии Хильперик I предложил следующее решение существующей проблемы: «...adfirmans etiam, ipsum esse Patrem, qui est Filius, idemque ipsum esse Spiritum sanctum, qui Pater et Filius...»²³ (Hist. V. 44. P. 253). В ответ на это турецкий епископ вновь «напомнил» о специфике взаимоотношений между Богом-Отцом и Богом-Сыном и о ролях, которые лица Троицы играли в деле спасения человечества: «...Nam scias, quia in persona aliter

²¹ «...Пресвитер арианин затеял с диаконом нашей веры спор, высказывая ядовитые суждения против Сына Божия и Святого Духа, как то свойственно последователям этого учения...» (перевод мой. – Ю. В.).

²² «...Я ясно постиг, что Христос, Сын Божий, равен отцу. Но я совсем не верю, что Дух Святой есть в полном смысле Бог, так как ни в каких писаниях нельзя прочесть о том, что это бог...» (Григорий Турский 1987. С. 170).

²³ «...Он утверждал также, что сам Отец есть в то же время и Сын и Он же Сам является Святым Духом, будучи Отцом и Сыном...» (Там же. С. 149).

Pater, aliter Filius, aliter Spiritus sanctus. Non Pater adsumpsit carnem neque Spiritus sanctus, sed Filius, ut, qui erat Dei filius, ipse ad redemptionem hominis filius haberetur et virginis. Non Pater passus neque Spiritus sanctus, sed Filius, ut, qui carnem adsumpserat in mundo, ipse offerretur pro mundo...»²⁴ (Hist. V. 44. P. 253). Тем не менее, тот факт, что сам король озабочен решением богословской проблемы, вызванной противоречиями между профанным восприятием отношений *отца* и *сына* и толкованием таковых между Богом-Отцом и Богом-Сыном, свидетельствует о ее важности для франкского общества VI в.

* * *

Полемика с евреями, по всей видимости, была менее актуальна для Григория Турского, чем борьба с арианством. Тем не менее, в «Истории франков» достаточно пространно излагается диспут ее автора и короля Хильперика I с иудеем (Hist. VI. 5. P. 268–272). Суть разногласий сводится к отказу последнего признать Иисуса Христа богом на основании его «неясного» происхождения:

**Король Хильперик I
(христианин)**

...Deus ab spiritali utero Filium genuit sempiternum, non aetati iuniori, non potestati minori, de quo ipse ait: Ex utero ante lucifero genui te...²⁵ (Hist. VI. 5. P. 269).

Приск (еврей)

...Deus non egit coniugium neque prole ditatur neque ullum consortem regni habere patitur...²⁶ (Hist. VI. 5. P. 269).

Вновь мы сталкиваемся с противоречиями, связанными с несоответствием именованя и содержания понятий. С точки зрения профанного восприятия, на которое, очевидно, опирается оппонент короля и турецкого епископа, наличие *сына* у Бога-Отца предполагало наличие у него жены / женщины, которая родила ему ребенка. Иные способы появления *сына* у *отца*, пусть и Бога, иудей не рассматривал. В ответ на доводы

²⁴ «...Тебе подобает следить за тем, чтобы ты не восстановил против себя и Бога, и святых Его. Да будет тебе ведомо, что в лице – иное Отец, иное Сын и иное Дух Святой. Ведь не Отец воспринял плоть и не Дух Святой, а Сын, который, будучи Сыном Божьим, для искупления грехов людей, сделался и сыном женщины. Страдал не Отец и не Дух Святой, но Сын, воспринявший плоть в мире, чтобы Самому быть принесенным в жертву за мир...» (Там же).

²⁵ «...Господь из духовного чрева родил Предвечного Сына, ни возрастом не младшего, ни могуществом не меньшего, о котором Сам говорит: “Из чрева прежде денницы Я родил Тебя”...» (Там же. С. 160).

²⁶ «...Бог и в брак не вступал, и потомства не плодит, и совластителя Царствия Своего не терпит...» (Там же).

Приска Григорий Турский, кроме традиционного утверждения, что Бог-Сын всегда сосуществовал с Богом-Отцом («Hunc ergo ante saecula natum in novissimis saeculis mundo misit sanatorem»²⁷ – Hist. VI. 5. P. 269), напомнил ему о том, что ребенка можно и «усыновить»: «...Quod autem ais, quia ipse non generit, audi prophetam tuum dicentem ex voce dominica: Numquid ego, qui alius parere facio, ipse non paream? Haec enim de populo, qui in eum per fidem renascitur, ait'...»²⁸ (Hist. VI. 5. P. 269). Таким образом, Григорий Турский вновь настаивает, что воспринимать именование лиц Троицы *отцом* и *сыном* нужно лишь как указание на способ установление взаимоотношений между ними и не распространять на них остальные присущие человеческому обществу представления о порядке установления этих отношений или их сути.

Однако, кроме «отцовства» Бога-Отца в отношении Бога-Сына, сомнения в божественности последнего у иудея были связаны и с его матерью: «...Numquid Deus homo fieri potuit aut de mulieri nasci, verberibus subdi, morte damnare?...»²⁹ (Hist. VI. 5. P. 269). Иными словами, Приск сомневался, могла ли простая женщина родить бога, можно ли считать рожденного ею ребенка таковым? Григорий Турский никак не комментирует практическую сторону этого вопроса, отвечая лишь, что рождение Иисуса Христа было предсказано пророками, а его божественность подтверждается тем, что он был зачат и рожден девственницей, которая осталась таковой и после его рождения: «...Quod autem de virgine nascitur, audi similiter prophetam tuum dicentem: Ecce virgo in utero concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuhel, quod est interpretatum: Nobiscum Deus...»³⁰ (Hist. VI. 5. P. 270). По всей видимости, подобные или близкие по характеру сомнения возникали не только у еврея Приска, но и у более широкой аудитории, поскольку свою верность догмату о непорочности Девы Марии Григорий Турский утверждает в самом начале «Истории франков»: «...Credo beatam Mariam, ut virginem ante partum, ita virginem et post partum...»³¹ (Hist. I. Praef. P. 4), а затем неоднократно повторят его.

Таким образом, божественность Христа констатируется через противоречие между тем, как обычные люди становятся родителями и как

²⁷ «...Итак, его, до века рожденного, он послал в мир исцелителем...» (Там же).

²⁸ «...А что ты говоришь, что Он сам никого не родил, то послушай пророка твоего, говорящего со слов Господних: “Я ли, заставляющий других рождать, Сам не могу родить?” Это ведь он сказал о народе, который вновь рождается в нем через веру...» (Там же).

²⁹ «...Разве Бог мог стать человеком, родиться от женщины, подвергнуться избиению и быть осужденным на смерть?...» (Там же).

³⁰ «...О том же, что Он родился от Девы, послушай также, что говорит твой пророк: “Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил, что значит: с нами Бог”...» (Там же).

³¹ «...Верую, что Святая Мария была Девой как до рождения, так и после рождения [Христа]...» (Там же. С. 8).

«родителями» стали Бог-Отец и Дева Мария. Использование родственной терминологии лишь для именованья, без переноса на Бога-Отца и Бога-Сына сути связываемых с нею в реальном обществе отношений при отсутствии разработанного учения о «родственных связях» Христа, безусловно, затрудняло восприятие христианской догматики широкими массами, порождало большое количество вопросов и создавало широкое поле для искажения основных положений христианской веры.

Между тем, признание Иисуса Христа Богом-Сыном было важным моментом при обращении в христианство. Не случайно именование *Deus Filius* в «Истории франков» часто встречается именно в сообщениях о проповеди христианства (см. например: Hist. I. 25, 39) и обращении в него язычников, иудеев и ариан (см. например: Hist. I. 20; II. 30, 31, 34; V. 11). В общей сложности Иисус называется *Deus Filius* 30 раз в «Истории франков» и 13 – в остальных анализируемых нами произведениях (8 из которых приходятся на МА). В то же время словосочетание *Deus Pater* турский епископ использует значительно реже: менее 10 раз в «Истории франков», два раза в GM и один раз в VP. В повествованиях же о чудесах и житиях, написанных Григорием Турским, обращение в христианство является основным сюжетом, в связи с которым упоминается Бог-Сын (см., например: GM. 9. P. 44–45; 59. P. 78–79; 99. P. 104; VM. I. 11. P. 144–146; GC. 29. P. 316; MA. 1. P. 377–378; 3. P. 378–379; 6. P. 380; 10. P. 381–382; 12. P. 382–383; 18. P. 385–387; 24–25. P. 390–391).

Также Григорий Турский использует подчеркнутое обращение героев «Истории франков» к Иисусу Христу как Богу-Сыну в том числе для усиления драматического эффекта и демонстрации искренности его героев. Так, только воззвание к Богу-Сыну помогло молодому человеку выпытать причину печали его невесты в день свадьбы (Hist. I. 47. P. 30), а епископу, обвиненному в блуде, доказать свою невиновность (Hist. II. 1. P. 37):

...Illaque silente, adiecit: ‘Obsecro te per **Iesum Christum, filium Dei**, ut mihi quid doleas sapienter exponas...³² (Hist. I. 47. P. 30).

...Adiuro te per **Iesum Christum, filium Dei** omnipotentis, ut, si ego te generavi, coram cunctis edicas... (Hist. II. 1. P. 37)³³

Таким образом, именно Иисус как Бог-Сын изображается в качестве последней инстанции, способной помочь в сложных жизненных ситуациях. Возможно, это было связано с тем, что вера в него как Бо-

³² «...Но она молчала, и он опять: “Молю тебя, во имя Иисуса Христа, Сына Божьего, скажи мне толком, что ты горюешь?”...» (Там же. С. 22).

³³ «...Молю тебя во имя Иисуса Христа, Сына всемогущего Бога, если я твой отец, скажи об этом всем...» (Там же. С. 27).

Ср.:

га-Сына, вопреки всем сложностям его восприятия в качестве такового, рассмотренным выше, должна была удостоверить принадлежность говорящего к числу истинно верующих и достойных людей.

* * *

«Земная» семья Христа упоминается в работах Григория Турского значительно реже, чем семья «небесная». Так, в «Истории франков» Иисус называется не *сыном* Марии, а *filius hominis* и *filius virginis / mulieris* (*сын человеческий* и *сын девы / женщины*). Большая часть упоминаний об этом приходится на цитаты из Евангелия (Hist. V. 14; X. 13 (2). P. 497) и пересказ аргументов, выдвинутых неназванным участником церковного собора: «...Sed et dominus Iesus Christus ob hoc vocitatur filius hominis, quod sit filius virginis, id est mulieris...»³⁴ (Hist. VIII. 20. P. 387). Лишь в одном случае сам турский епископ использует словосочетание *filius virginis*: когда убеждает короля Хильперика I оказаться от его еретических взглядов на святую Троицу (Hist. V. 44. P. 253). Таким образом, он предпочитает не акцентировать родство Бога-Сына со смертной женщиной, вероятно, в связи с рассмотренными выше сомнениями в его божественности, которые подобная родственная связь провоцировала.

Мария называется *матерью* (*genetrix*) Иисуса Христа в «Истории франков» лишь трижды в отрывке из трудов другого автора, цитируемом Григорием Турским (Hist. IX. 42. P. 473–474; X. 1. P. 481). Сам Григорий Турский упоминает ее в связи с Иисусом Христом преимущественно в первой книге «Истории франков», сообщая о его зачатии и рождении. При этом, он предпочитает называть ее *девой* (*virgo*):

...Haec ille cernens, non passus est, se a martyrio subtrahi, sed erectis ad caelum oculis ait: '**Iesu domine**, qui gloriosus resedis ad **dexteram Patris**, ne patiaris me ab hoc stadio removeri, sed suscipiens animam meam, coniungere me tuis martyribus in requiae sempiterna dignare'... (...Видя это, он не позволил лишать себя мучений, но, возведя очи горе, сказал: «**Господи Иисусе**, сидящий во славе **одесную Отца**, непусти мне оставить ристалище сие, но призри на душу мою, сопричти меня к мученикам Твоим и вечного покоя сподобь...») – Hist. I. 35. P. 26; Григорий Турский 1987. С. 19).

...Et quia praesens non valui, quasi vestris provoluta vestigiis, epistulae vicarietate prosternor, coniurans per **Patrem et Filium** et Spiritum sanctum ac diem tremendi iudicii, sic repraesentatos vos non tyrannus obpugnit, sed legitimus rex coronet, ut, si casu post meum obitum... (...И так как я не могу сейчас предстать пред вами, то я в этом письме как бы, пав ниц, припадаю к вашим стопам и заклинаю во имя **Отца**, Сына и Святого Духа и страшным днем суда, да пощадит вас тиран, когда вы предстанете пред судом, а истинный царь венчает вас венцом... – Hist. IX. 42. P. 471; Григорий Турский 1987. С. 278–279).

³⁴ «...Но и Господь Иисус Христос потому называется сыном человеческим, что он является сыном девы, то есть женщины...» (Григорий Турский 1987. С. 230).

...Credo beatam Mariam,
ut **virginem** ante partum,
ita **virginem** et post
partum...³⁵
(Hist. I. Praef., P. 3).

...donec ipse Dominus
patriarcharum
prophetarumque
vocebus repromissus,
virginis Mariae utero
per Spiritum sanctum
inlapsus, ad redemptionem
nasci tam illius gentes
quam omnium gentium
dignaretur...³⁶
(Hist. I. 16. P. 15).

... Anno XLIII imperii
Agusti dominus noster
Iesus Christus, ut
diximus, ex **virgine**
Maria in Bethleem
David oppidum
secundum carnem
natus est...³⁷
(Hist. I. 19. P. 17).

В дальнейшем на страницах «Истории франков» ее имя упоминается преимущественно в названиях освященных в ее честь храмов (см., например: Hist. VII. 10. P. 332; VIII. 40. P. 407; X. 31. P. 532–533). При этом во Франкии конца VI в. сама Дева Мария почиталась. Об этом свидетельствует не только строительство базилики в ее честь в Туре, но и обращение к ее заступничеству в письме королевы Радегунды, основавшей монастырь Святого Креста в Пуатье (Hist. IX. 42. P. 472–474. См. также: Van Dam 1993. P. 31). Впрочем, как отмечает Р. Ван Дам, хотя Григорий и почитал реликвии Девы Марии, он сделал все, чтобы ее культ не затмил культ св. Мартина и других местных святых в Туре (Van Dam 1993. P. 33–34).

При этом акцент в «Истории франков» делается на ее непорочности и святости, а не на рождении ею Бога. В большинстве случаев упоминание имени Марии сопровождается здесь эпитетами *beata* и *sancta*. Таким образом, в глазах читателей «Истории» она предстает, прежде всего, как святая дева, а не *мать*. Григорий Турский стремился, чтобы его читатели связывали святость Девы Марии с сохранением ее невинности, несмотря на рождение ребенка, а не с тем, что она родила и воспитала Бога.

Схожую картину мы можем наблюдать и в других произведениях Григория Турского. Хотя в GM, VJ и VP Дева Мария называется им *genetrix* (GM. 8. P. 43; 29. P. 55; VP. V. Praef. P. 227) и даже *mater* (GM. 4. P. 39; VJ. 36. P. 129), однако чаще она фигурирует в житиях и рассказах о чудесах как *virgo* (GM. 2. P. 38; 8. P. 43 (2); 9–10. P. 45; 19. P. 50;

³⁵ «...Верую, что Святая Мария была Девой как до рождения, так и после рождения [Христа]...» (Там же. С. 8).

³⁶ «...пока Сам Господь, возвещенный голосами патриархов и пророков, не **вошел с помощью Святого Духа во чрево Девы Марии** и не удостоил родиться для искупления рода сего и всех родов...» (Там же).

³⁷ «...На 43 году царствования Августа в городе Давида – Вифлееме родился во плоти, как мы уже сказали, от **Девы Марии** наш Господь Иисус Христос...» (Там же. С. 14).

VP. XIX. Praef. P. 286) и *Maria* (GM. 1. P. 38; 4. P. 39; 9. P. 44 (2); 19. P. 50; VM. I. 5. P. 141; GC. 64. P. 335). Здесь турецкий епископ также не устает подчеркивать ее непорочность, когда называет ее матерью Христа (см., например: GM. 8. P. 43; VJ. 36. P. 129; VP. V. Praef. P. 227).

Как мать Мария у него фактически не взаимодействует с сыном. Лишь в одном случае сообщается, что Иисус поручил апостолу Иоанну позаботиться о ней после его смерти (GM. 29. P. 55). Упоминание об этом содержится и в «Истории франков» в письме королевы Радегунды (Hist. IX. 42. P. 474). В целом, она изображается как пассивная фигура, вся роль которой в жизни Христа сводилась к его вынашиванию (см., например: GM. 2. P. 38; VP. XIX. Praef. P. 286). Если в «Истории франков» она упоминается в сообщении о рождении Иисуса (Hist. I. 19. P. 17), то в GM уже нет (GM. 1. P. 38). Более «активной» Мария становится после смерти, совершая чудеса и превращаясь в типичную святую (GM. 8. P. 43; 9. P. 45; 19. P. 50), хотя и выделяющуюся в сонме других святых (VM. I. 5. P. 141; VP. V. Praef. P. 227). В житиях и повествованиях о чудесах, как и в «Истории франков», Григорий Турский называет ее *gloriosa, sancta* и *beata*, упоминает о ее реликвиях (GM. 10. P. 45) и освященных в ее честь церквях (GM. 8. P. 43; 9. P. 44; 19. P. 50; GC. 64. P. 335).

Тем не менее, читатель и здесь не видит Марию в качестве *матери*, как и Христа в роли ее *сына*. Ее участие в судьбе Иисуса сводится Григорием Турским только к его рождению: «...Nec enim potest fieri, ut deficiat triticum in eius monasterium, quae frugem vitae ex utero pereunti intulit mundo...»³⁸ (GM. 9. P. 45). Дева Мария полностью исключается им из дальнейшей жизни Бога-Сына, возникая вновь лишь в момент его смерти в качестве такой же пассивной фигуры, какой она фактически была при его зачатии. Она не предстает перед нами идеалом *матери*, на который могли бы равняться другие женщины.

Причина этого может заключаться в нежелании приписывать женщине какую-либо роль в земном пути Бога-Сына. Кроме того, более подробное изображение Марии в роли *матери* могло послужить приданию большего значения смертной составляющей в природе Христа, заставив воспринимать его как обычного *сына*, и способствовать усилению сомнений в его божественности. Наконец, Григорий Турский мог сознательно «замалчивать» роль Марии в жизни Христа, стремясь сдержать распространение ее культа во Франкии в ущерб другим святым, таким как св. Мартин Турский.

Иосиф упоминается лишь в «Истории франков» как «*vir Marie, de qua dominus noster Iesus Christus nascitur*» (Hist. I. 16. P. 15) и лишается

³⁸ «...Этот монастырь никогда не оставляла без пропитания та, что из чрева своего произвела плод жизни в гниющем мире ...» (перевод мой. – Ю. В.).

какой-либо роли в дальнейшей жизни своего божественного пасынка. Именно Бог-Отец изображается как присутствующий с Христом в ключевые моменты его жизни: при крещении (Hist. VI. 40. P. 312), совершении чудес (Hist. V. 43. P. 250), крестных муках (Hist. V. 43. P. 250; VI. 40. P. 312–313), воскрешении (GM. 3. P. 39). Однако, хотя он и заявляет о любви к сыну («...Hic est, ait, Filius meus dilectus, in quo bene conplacui...»³⁹ – Hist. VI. 40. P. 312), его поведение не похоже на то, которого можно было бы ожидать от «земного» отца. Он предстает, скорее, как сторонний наблюдатель, не принимающий активного участия в жизни своего ребенка. Таким образом, в произведениях Григория Турского Христос изображается, по сути, как лишенный и матери, и отца.

Сын Иосифа Иаков, несмотря на отсутствие кровного родства с Христом, называется Григорием Турским «*frater Domini*» (Hist. I. 22. P. 18; 26. P. 20; GM. 26. P. 53). Однако турецкий епископ поясняет, что «Ioseph fuerit filius ex alia uxore progenitus»⁴⁰ (Hist. I. 22. P. 18). Он упоминает его всего четырежды в своих произведениях (Hist. I. 22. P. 18; 26. P. 20; GM. 26. P. 53; GC. 30. P. 316), лишь дважды связывая его с Христом. При этом Иаков у него никогда не взаимодействует с живым Иисусом (см., например: Hist. I. 22. P. 18; GM. 26. P. 53).

Таким образом, создается впечатление, что Григорий Турский предпочитает не акцентировать родственные связи Иисуса Христа с его «земной» семьей. Причиной этого могла быть как ограниченность знаний самого турецкого епископа о них, так и тот факт, что при создании своих произведений Григорий Турский не ставил перед собой цели написать подробную биографию Христа или создать сборник примеров поведения родственников, достойных подражания или порицания, в котором истории из жизни Иисуса и членов его семьи могли бы играть важную роль. Однако не менее важным представляется и то обстоятельство, что автор «Истории франков», будучи практикующим епископом, мог предвидеть определенные трудности восприятия подобных историй, которые потенциально могли возникнуть у его аудитории.

Так, одна из проблем была связана с тем, что Мария, будучи замужем, родила сына «*sine coitu viri concipiens*»⁴¹ (GM. 9. P. 45). Таким образом Иисус фактически был внебрачным ребенком, поскольку был рожден ею не от мужа. Сомнения в равенстве Бога-Отца и Бога-Сына вынуждали Григория Турского, с одной стороны, подчеркивать, что отцом Христа был Бог-Отец («*Dominus... inplens uterum Virginitis sine semine*»⁴² –

³⁹ «...Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в котором Мое благоволение...» (Григорий Турский 1987. С. 185).

⁴⁰ «...он был сыном Иосифа от второй его жены...» (Там же. С. 15).

⁴¹ «...не сочтаясь с мужем...» (перевод мой. – Ю. В.).

⁴² «...Господь... наполнил чрево Девы, не излив в него семени...» (перевод мой. – Ю. В.).

VJ. 36. P. 129), а с другой стороны, утверждать непорочность Марии («ante partum ita virgo creditur et post partum»⁴³ – GM. 8. P. 43). Все это весьма затрудняло восприятие роли Иосифа в его браке с Марией. Однако совсем отказаться от упоминаний о нем, вероятно, было невозможно, поскольку тогда Иисус представлялся бы рожденным вне брака, что противоречило Евангелию и могло еще больше повредить его «репутации». Вероятно, поэтому роль Иосифа Григорием Турским сведена к минимуму. В «Истории франков» – единственном его сочинении, где упоминают Иосиф, – известия о рождении у Марии Христа и о наличии у нее мужа «разводятся». Сначала турецкий епископ сообщает, что «Dominus... virginis Mariae utero per Spiritum sanctum inlapsus, ad redemptionem nasci»⁴⁴ (Hist. I. 16. P. 18), а затем, рассказывая о хронологии событий, упоминает Иосифа, называя его мужем Марии, локализуя его таким образом во времени (Hist. I. 16. P. 18).

Более частое упоминание Иосифа или описание его «отцовского» поведения по отношению к Иисусу Христу могло, в свою очередь, укрепить сомнения в том, что отцом Иисуса действительно был Бог-Отец, а не муж Марии. О том, что подобные сомнения существовали, свидетельствует дискуссия Григория Турского с евреем Приском, который был приближенным короля Хильперика I («Deus non egit coniugium neque prole ditatu»⁴⁵ – Hist. VI. 5. P. 269). Таким образом, Григорий Турский, по сути, был вынужден доказывать, что Мария нарушила супружескую верность, и Иисус действительно был ребенком, рожденным ею не от мужа. Буду убежденным сторонником святости христианского брака и супружеской верности, а также обличителем неразборчивых в сексуальных и брачных связях Меровингов (см., например: Hist. IV. 3. P. 136–137; 9. P. 141; 26. P. 157–159; 27. P. 160), он мог испытывать определенный дискомфорт, делая это.

Некоторые трудности могли сопровождать и восприятие идеи о том, что Мария оставалась девственницей в браке с Иосифом. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что Григорий Турский был вынужден многократно повторять тезис о сохранении ею непорочности как во время зачатия, так и после рождения Христа (Hist. I. Praef. P. 3; 16. P. 15; 19. P. 17; VI. 5. P. 269; GM. 8. P. 43; 9. P. 45; VJ. 36. P. 129; VP. V. Praef. P. 227; XIX. Praef. P. 286). Как отмечает К. Аткинсон, в период раннего Средневековья в связи с необходимостью утверждения христианских идеалов, догматов и ценностей среди населения Европы

⁴³ «...Верую, что Святая Мария была Девой как до рождения, так и после рождения [Христа]...» (Григорий Турский 1987. С. 8).

⁴⁴ «...пока Сам Господь... не вошел с помощью Святого Духа во чрево Девы Марии и не удостоил родиться искупителя...» (перевод мой. – Ю. В.).

⁴⁵ «...Бог и в брак не вступал, и потомства не плодит...» (Григорий Турский 1987. С. 160).

церковь считала предпочтительным для женщины сохранение девственности и превозносила духовное материнство (Atkinson 1991). Судя по сочинениям Григория Турского, он сам придерживался подобных взглядов и рассматривал сохранение супругами целомудрия как идеальный вариант построения брачных отношений. Однако, по всей видимости, далеко не все общество Франкии разделяло эти идеи. Показательным в этом отношении является тот факт, что, как отмечает И. Реаль, женщин-святых в меровингской Галлии было гораздо меньше, чем мужчин, и лишь единицы из них смогли сохранить девственность (Réal 2001. P. 265–266). Так, Григорий Турский в своих сочинениях упоминает порядка десяти святых-девушек (GM. 37. P. 61–62; 90. P. 98–99; GC. 5. P. 301; 18. P. 307–308; 33–34. P. 318–319; 75. P. 342–343; 89. P. 355; 103. P. 363–364; 107. P. 366). Однако эти женщины либо жили до эпохи Меровингов, либо время их жизни не поддается точному определению. В «Житии отцов», упоминается единственная женщина – св. Монегунда, но время ее жизни также точно не установлено. Кроме того, она была замужем и покинула мужа ради служения Господу только после смерти их общих детей. Таким образом, возможность сохранения женщиной девственности в браке вполне могла показаться некоторым современникам Григория Турского неправдоподобной:

...Incredibile est, mulierem viro iunctam pollui non posse, sed nec vir poterit artubus mulieris iunctus a coitu abstinere. Sic etenim Salamonis proverbia proferunt: Nemo, ait, tangens picem, mundus poterit esse. Neque enim in sinu ignem quis gestiens non cremabitur. Ergo videmus vos uno in thoro recumbere, et suspicari aliud possumus, nisi misceamini simul?..⁴⁶ (GC. 75. P. 343).

В этой связи, обращает на себя внимание тот факт, что турский епископ предпочитает не использовать в качестве образца одобряемого им поведения «целомудренный» брак Марии и Иосифа. В качестве такового в своих произведениях он представляет семьи епископов и сенаторов. В «Истории франков» он рассказывает о браке некоего сенатора Иньюриоза, который под влиянием своей верующей жены решил не вступать с ней в супружеские отношения (Hist. I. 47. P. 30–31). В GC он приводит в пример «целомудренных браков» двух епископов (GC. 74–75. P. 341–343). Очевидное отличие между этими браками и супружеством Марии и Иосифа заключалось в том, что в семьях сенатора и епископов так и не родились дети. Возможно, именно рождение у Марии Иисуса Христа

⁴⁶ «...Равно невозможно, и чтобы жена, будучи в браке, не была познана мужем, и чтобы муж мог воздержаться от соития со своей женой. Так и в Притчах Соломоновых сказано: «Никто, касаясь смолы, не может остаться чистым». Не существует такого человека, который не был бы опален пламенем плотского желания. Мы видели вас лежащими на одном ложе, и посему, нам очевидно, что вы вступали в соитие...» (перевод мой. – Ю. В.).

препятствовало представлению ее брака в качестве идеального «непорочного» супружества.

Это возвращает нас к вопросу о сложности восприятия догмата о непорочном зачатии Христа франкским обществом. Косвенно об этом свидетельствует сюжет о предполагаемом рождении внебрачного ребенка у епископа Тура Брикация: даже когда новорожденный, вдохновленный Господом, подтвердил, что Брикаций не является его отцом, жители Тура не поверили ему и изгнали епископа из города (Hist. II. 1. P. 37–38). Таким образом, во Франкии VI в. доказать свою непорочность при наличии детей (настоящих, как в случае Марии, или предполагаемых, как в случае Брикация) было достаточно не просто даже с Божьей помощью.

Поведение, одобряемое Григорием Турским, но, возможно, противоречащее представлениям, существовавшим в некоторых кругах франкского общества VI в., демонстрирует у него и Иаков – сводный брат Христа. Первоначально в «Истории франков» он предстает как верный его последователь, и лишь позже сообщается, что он был также братом Христа и сыном Иосифа от другой его жены (Hist. I. 22. P. 18). Таким образом, Григорий Турский как бы «уравновешивает» «неверность» Марии мужу. В GM Иосиф не упоминается, и уточнение о том, откуда у Иисуса взялся брат, отсутствуют. При этом сводный брат, хотя и был старше, называется преданным учеником Иисуса, принявшим смерть за проповедь его учения (Hist. I. 26. P. 20; GM. 26. P. 53). Последнее резко контрастирует с поведением многих братьев – героев произведений Григория Турского (подробнее см.: Вершинина 2015). Однако турецкий епископ, как и в случае с «целомудренным» браком Марии и Иосифа, не использует в полной мере дидактический потенциал данного сюжета, хотя одна из основных целей, которую он ставил перед собой при написании «Истории франков», по его собственным словам, – рассказать о раздорах между королями-братьями из рода Меровингов, которые ослабляют Франкское королевство (Hist. V. Praef. P. 193–194). В то же время, это могло быть связано и с преобладающим восприятием отношений между братьями, как основанных на равенстве их положения в семье, которое нашло отражение в «Истории франков».

* * *

Переходя к выводам, необходимо отметить следующее. В произведении Григория Турского Иисус Христос изображается в качестве члена двух семей – «земной» (его мать Мария, ее муж Иосиф и сын последнего Иаков) и «небесной» (Бог-Отец). С точки зрения терминологического описания его родственных связей обращает на себя внимание тот факт, что для указания на Бога-Отца и Бога-Сына Григорий Турский использует

ет те же слова, что и для обозначения «земных» отцов и сыновей – *pater* и *filius*. Для описания же взаимоотношений Христа с матерью Марией автор «Истории франков» предпочитает не прибегать к терминам *filius* и *mater*. Богоматерь преимущественно называется им *virgo* и *Maria*. Единственный раз в «Истории франков» как *vir Marie* упоминается Иосиф. При этом его родство с Христом напрямую не обозначается. Лишь рассказывая об Иакове – сыне Иосифа, называя его *frater Domini* и уточняя, что он был сыном Иосифа от другой жены, Григорий Турский косвенно указывает на то, что Иисус был пасынком последнего. Таким образом, для описания родства в рамках «земной» семьи Григорий Турский избегает использовать соответствующие термины родства, рассказывая же об отношениях Иисуса с Богом-Отцом он в подавляющем большинстве случаев применяет только их.

Последнее обстоятельство было связано не с личным выбором турского епископа, но продиктовано сложившейся традицией. Однако, как свидетельствуют рассматриваемые произведения, это приводило к тому, что на отношения Бога-Отца и Бога-Сына вольно или невольно переносились представления об отношениях между «земными» *отцами* и *сыновьями*, с такими их особенностями, как более низкое и подчиненное положение последнего по отношению к первому. Таким образом, использование терминов родства влияло на толкование Священного Писания и проводило к появлению ересей, таких как арианство, обличению ложности учения которых Григорий Турский отводил важное место в своих произведениях. Он подчеркивал, что термины родства в данном случае указывают лишь на способ установления отношений, но не на порядок их возникновения или суть.

Использование терминов родства для обозначения Бога-Отца и Сына также приводило к сомнению в божественности последнего, поскольку, как утверждал еврей Приск в споре с Григорием Турским, Бог не имел жены, а значит, не мог иметь и сына. Если же женщина родила в браке ребенка, отцом которого она назвала Бога, то можно ли считать такого сына Богом? Вероятно, подобные подозрения были распространены во Франкии VI в. не только среди евреев, поскольку в своих произведениях турский епископ постоянно подчеркивает непорочность Девы Марии, которую она сохранила как после зачатия, так и после рождения Христа. Таким образом, божественность последнего подтверждается, по мнению автора «Истории франков», невозможным с точки зрения физиологии зачатием и рождением ребенка при сохранении женщиной девственности.

Возможно, упомянутые выше сомнения повлияли на то, как турский епископ изображал отношения Иисуса с его родственниками. Взаимоотношения Бога-Отца и Бога-Сына у турского епископа вовсе не напоминают привычные его аудитории отношения отцов и сыновей.

Последнее оправдано в связи с отстаиваемой им позицией о том, что у Бога-Отца и Бога-Сына с «земными» отцами и сыновьями общими были лишь термины родства, используемые для обозначения и тех и других. Григорий Турский, будучи убежденным сторонником католичества, утверждал равенство возраста, божественности и могущества Иисуса Христа и Бога-Отца.

Члены «земной» семьи Иисуса в рассматриваемых произведениях фактически не участвуют в его жизни. Его мать появляется рядом с ним лишь в момент рождения и смерти. Образ Марии – это образ не матери, но святой, пассивной при жизни, но совершающей чудеса после смерти. Сводный брат Христа Иаков взаимодействует с ним лишь после его смерти. Он верный ученик и последователь Мессии, но не проявляет себя как родственник. Таким образом, Иисус у Григория Турского хотя и имеет родственников, фактически лишен семьи. Возможно, подобное его изображение было призвано сместить фокус внимания аудитории с его связей с «земным» миром, чтобы не давать лишнего повода сомневаться в его божественной сущности. В то же время, «земная» семья Христа не в полной мере соответствовала взглядам ни на «обычное» (в браке у женщины родился ребенок, но не от ее мужа), ни на «идеальное» (брак был «непорочным», но в нем родился ребенок) супружество, господствовавшим во франкском обществе VI в. Все эти соображения могли препятствовать использованию Григорием Турским сюжетов из «семейной» жизни Иисуса Христа (при условии его знакомства с ними) в дидактических целях как эталона поведения для верующих.

Вероятно, в том числе и в связи с перечисленными выше проблемами культ Святого семейства получил свое развитие не ранее XIII в., когда в общественном сознании утвердились в виде догматов ряд положений, связанных с семейными связями и отношениями Христа.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Вершинина Ю.Е., Маслов А.Н. К вопросу о переживании родственных связей в период раннего Средневековья (на примере концептов *germanus*, *frater* и *fraternitas* в исторических сочинениях Григория Турского, Беды Достопочтенного и Павла Диакона) // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2015. № 3. С. 37–49. [Verzhinina Yu.E., Maslov A.N. K voprosu o perezhivanii rodstvennykh svyazey v period rannego Srednevekov'ya (na primere konceptov *germanus*, *frater* i *fraternitas* v istoricheskikh sochineniyah Grigoriya Turskogo, Bedy Dostopochtennogo

i Pavla Diakona) (On the Issue of Experiencing Family Ties in the Early Middle Ages (on the Example of the Concepts *germanus*, *frater* and *fraternitas* in the Historical Writings of Gregory of Tours, Bede the Venerable and Paul the Deacon)) // Vestnik Nizhegorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Nizhnij Novgorod, 2015. № 3. S. 37–49.]

Григорий Турский. История франков / Пер. с лат. и коммент. В.Д. Савукова. М.: Наука, 1987. 462 с. [*Grigoriy Turskiy*. Istoriya frankov (*Gregory of Tours*. History of the Franks) / Per. s lat. i komment. V.D. Savukova. Moscow: Nauka, 1987. 462 s.]

Григорий Турский. Книга о чудесах блаженного апостола Андрея / Пер. с лат. М.А. Тимофеева // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). С. 214–242. [*Grigoriy Turskiy*. Kniga o chudesah blazhennogo apostola Andrey (*Gregory of Tours*. The Book about the Miracles of the Blessed Apostle Andrew) / Per. s lat. M.A. Timofeeva // Al'fa i Omega. 1999. № 3(21). S. 214–242.]

Григорий Турский. Страдание семи святых мучеников, в Эфесе почивших, переведенное на латынь Георгием Флоренцием (Григорием, епископом Турским) / Пер. с лат. М.А. Тимофеева // Альфа и Омега. 1998. № 3(17). С. 175–180. [*Grigoriy Turskiy*. Stradanie semi svyatykh muchenikov, v Efese pochivshih, prevedennoe na latyn' Georgiem Florenciem (Grigoriem, episkopom Turskim) (*Gregory of Tours*. The Suffering of the Seven Holy Martyrs who Died in Ephesus, translated into Latin by George Florence (Gregory, Bishop of Tours)) / Per. s lat. M.A. Timofeeva // Al'fa i Omega. 1998. № 3(17). S. 175–180.]

Ефремова Ю.А. Трактат Григория Турского «Расчет движения звезд» как исторический источник // Средние века. 2010. Вып. 71 (3–4). С. 145–157. [*Efremova Yu.A.* Traktat Grigoriya Turskogo “Raschet dvizheniya zvezd” kak istoricheskij istochnik (Treatise of Gregory of Tours “Calculation of the Motion of the Stars” as a Historical Source) // Sredniye veka. Vyp. 71 (3–4). 2010. S. 145–157.]

Савукова В.Д. Григорий Турский и его сочинение // *Григорий Турский*. История франков. М.: Наука, 1987. С. 321–350. [*Savukova V.D.* Grigorii Turskii i ego sochinenie (Gregory of Tours and his Work) // *Gregorius Turonensis*. Istoriya frankov. Moscow: Nauka, 1987. S. 321–350.]

Atkinson C.W. The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages. Ithaca; New York, 1991.

Dailey E.T. Queens, Consorts, Concubines: Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite. Leiden; Boston, 2015.

Goffart W. The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon. Notre Dame, 2005.

Gregorii Episcopi Turonensis. Historiarum Libri X / Hrsg. von B. Krusch et W. Levison (MGH SS rer. Merov.; V.1.1). Hannoverae, 1951. P. 1–537.

Gregorii Episcopi Turonensis. Liber in gloria martyrum / Hrsg. von B. Krusch (MGH

- SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 34–111.
- Gregorii Episcopi Turonensis. De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 112–133.
- Gregorii Episcopi Turonensis. De virtutibus sancti Martini episcopi* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 133–210.
- Gregorii Episcopi Turonensis. Liber vitae partum* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 211–283.
- Gregorii Episcopi Turonensis. Liber in gloria confessorum* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 284–370.
- Gregorii Episcopi Turonensis. Liber de miraculis beati Andreae apostoli* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 371–395.
- Gregorii Episcopi Turonensis. Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 396–403.
- Heinzelmann M. Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century.* Cambridge, 2001.
- Heinzelmann M. Gregory of Tours: The Elements of a Biography // A Companion to Gregory of Tours* / Ed. by A.C. Murray. Leiden; Boston, 2015. P. 7–34.
- Krusch B. Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis libri octo miraculorum* / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 1–370.
- Réal I. Vies de saints, vie de famille: Representation et système de la parenté dans le royaume mérovingien (481–751) d’après les sources hagiographiques.* Turnhout, 2001.
- Theis L. Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques // Revue Historique.* 1976. T. 255, fasc. 1 (517). P. 3–20.
- Van Dam R. Different Saints, Different Cults // Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul.* Princeton, 1993. P. 11–50.

Yuliya E. Vershinina

GOD WITHOUT A FAMILY? THE FAMILY OF JESUS AND ITS REPRESENTATION IN THE WORKS OF GREGORY OF TOURS

The article is dedicated to the reconstruction of vision of Jesus Christ’s kinship ties in the historical and hagiographic narratives, as well as in the books of the miracles written by Gregory of Tours, one of the most famous and renowned writers of the early Middle Ages. We made an attempt to analyze the terminology used to depict the family ties of God the Son, namely, to establish which words were used to designate his “earthly” and “heavenly” relatives. We found out that to describe kinship within

the “earthly” family, Gregory of Tours tried to avoid using kinship terms, while depicting the relationship of Jesus with his God the Father, in the overwhelming majority of cases, he used only them. Voluntarily or not, this led to transferring the ideas of the relationship between “earthly” fathers and sons, such as the lower and subordinate position of the latter in relation to the former, on the relationship between God the Father and God the Son. Thus, the use of kinship terms influenced the interpretation of Holy Scripture and led to the emergence of heresies such as Arianism, the falsity of which Gregory of Tours denounced in his writings. The bishop of Tours emphasized that in case of God the Father and God the Son kinship terms indicate only the way the relationship was established, not the order of their origin or their essence. Reconstruction of the images and roles of the relatives in the life of Jesus as shown in Gregory of Tours’ works demonstrated that the members of his “earthly” family did not actually participate in his life. His mother appeared next to him only at the moments of his birth and death. Mary is depicted not as a mother, but as a saint, passive during her life, but performing miracles after death. Christ’s half-brother Jacob is his faithful disciple and follower, but does not behave as a relative. Thus, although Jesus in Gregory of Tours’ works had relatives, he was actually deprived of his family. Moreover, the article tries to establish how the views on the relationship between relatives current in Merovingian Gaul in the 6th century influenced bishop of Tours’ perception of Christ’s kinship ties. In particular we learned that Christ’s “earthly” family did not fully correspond to the views of either “ordinary” (a woman had a child in marriage, but not her husband’s child), or “ideal” (the marriage was “immaculate,” but a child was born in it) marriage, dominating in the Frankish society of the 6th century. All these considerations could prevent Gregory of Tours from using stories from Jesus Christ’s “family” life (if he knew them) for didactic purposes as a standard of behavior for Christians. Gregory of Tours’ polemics with heretics was analyzed in order to identify to what extent his ideas about Christ’s family relations were shared by his contemporaries. The later probably had some suspicions about the divinity of God the Son, since in his narratives the bishop of Tours constantly proclaimed the equality of God the Father and God the Son and emphasized the integrity of the Virgin Mary, which she preserved both after conception and after the birth of Christ. In addition, our aim was to identify the genre features of the depiction of Jesus’ family ties in the various narratives of the bishop of Tours. It was found out that the narratives of miracles and saints’ lives probably being intended by their author, first of all, for Catholics who already firmly believed in the equality of God the Father and God the Son didn’t contain detailed descriptions of author’s views on God the Father and God the Son relationships while the “History of the Franks” likely aimed to a wider audience, including the Arians or people who still doubted the Catholic Church’s doctrine of the Trinity was supplied with persuading arguments from Scripture on the matter.

Key words: kinship, God the Father, God the Son, Jesus Christ, Virgin Mary, Gregory of Tours, *History of the Franks*, the early Middle Ages

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-16-42

Т.М. Калинина

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ ТИТУЛОВ *ШАД* И *БЕГ* И ИХ РОЛИ В ХАЗАРИИ

Первая часть статьи посвящена анализу научной дискуссии по вопросам иранского или тюркского происхождения названий титулов хазарской знати *шад* и *бег*, которая продолжается около столетия и пока не имеет конечных результатов. Ученые по-прежнему выдвигают разные доводы в пользу той или иной теории. На тюркском происхождении наименований титулов настаивали Д.А. Хвольсон, В.В. Бартольд, В.Ф. Минорский, Д. Данлоп, А. Зайончковский, Т. Левицкий, И. Зимони, А.П. Новосельцев, С.Г. Кляшторный. К версии персидского языкового источника склонялись А. Бомбачи, П. Голден, Ж. Клаузен, Т. Славова и др. О нетюркской этимологии титулов *шад* и *бек* писали А. Бабайаров, Г. Кубатин и др., не предлагая своего решения вопроса

Во второй части статьи уделено большое внимание функциям этих вельмож как заместителей *хаканов* в государственном аппарате Хазарии. На первой стадии существования государства *хакан* был верховной властью, осуществлявшим военное руководство. Однако переход к следующей стадии, когда государство отказывалось от военных набегов и переходило к дипломатическим отношениям с соседними государствами, был ознаменован отстранением *хакана* от управленческих дел, в том числе военных, сакрализацией его личности и переходом властных и военной функций к *шаду*. Этот персонаж принадлежал к слою родовой знати и служил ей, он назначался только из рода *хакана*. Одновременно *шад* был представителем отдельных племен, стоявшими непосредственно над подвластным населением Хазарии.

Третья часть статьи посвящена религиозным обычаям, которых придерживался *шад*, а именно – тюркским, а затем иудейским обрядам. Отмечено, что о верованиях *бегов* в Хазарии сведений нет. Четвертая часть статьи посвящена роли *бегов* в политической жизни Хазарии. Автор статьи предположила, что именно *беги* попытались изменить общественную и религиозную политику государства, отстранив *шадов* вследствие недовольства принятия ими вместе с *хаканом* иудаизма. Историческое время не позволило бегам преобразовать государственное устройство Хазарии.

Ключевые слова: Хазария, Иран, шад, бег, согдийский язык, хорезмийский язык, обряды, религия, политика

Блок сведений о народах Восточной Европы, куда входят сообщения о хазарах, исследователи называют «Анонимной запиской о народах Восточной Европы» или «Описанием неизвестного автора» и датируют примерно 70–90-ми годами IX в. по упоминанию государя Великой Моравии Святополка (870–894) и переселения венгров в Паннонию (889 г.), хотя время написания «Анонимной записки» не общепризнано. Есть мнение, что весь свод «Анонимной записки» о народах Восточной Европы принадлежит саманидскому визирю Абу Абдаллаху ал-Джайхани, который вставил эти сведения в свою несохранившуюся «Книгу путей и государств» (Göckenjan, Zimonyi 2001; Мишин 2009. С. 33–45).

Впервые эти известия персидского автора Ибн Руста (под ошибочным именем Ибн Даства), писавшего по-арабски, были переведены на русский язык и опубликованы в 1869 г. гебраистом Д.А. Хвольсоном. Рассказ Ибн Руста о хазарах, как и другие известия этого блока о народах Восточной Европы, повторили, с незначительными изменениями, арабские авторы более поздних веков, в силу чего материалы IX или X вв. встречаются в сочинениях писателей от X до XVII вв.

Арабо-персидские историки и географы рассказывали о заместителе верховного властителя Хазарии *хакана* под названием *шад*, а затем *бек*. Сам по себе принцип двоевластия среди правителей средневековых государств не является чем-то необычным: *микадо* и *сёгун* в Японии, *каган* и *малый каган* в Тюркских каганатах, *кенде* и *джила* у мадьяр, даже *князь* и *воевода* на Руси...

М. Де Гуге, издавая сочинение географа начала X в. Ибн Руста, принял рукописную форму написания заместителя *хакана* хазар – *иша*, хотя она является искаженной (BGA VII. P. 139). Д.А. Хвольсон, В.В. Бартольд, В.Ф. Минорский, Д. Данлоп, А. Зайончковский, Т. Левицкий, П. Голден, И. Зимони, А.П. Новосельцев и другие предпочитали тюркские формы титула в виде *иша*, *ишад*, *шад*, *айша* или *айшад*, *абшад*, *шат*. Эти варианты встречаются в книге Гардизи, анонимном сочинении «Худуд ал-‘Алам» («Границы мира»), сочинениях ал-Бакри, ат-Табари, Моисея Каланкатуаци и др. (Хвольсон 1869. С. 16; Бартольд 1973. С. 57; Н-‘А. P. 451; Dunlop 1954. P. 106; ЖА II-2. S. 57, n. 66; Golden 2005. P. 212–213; Gockenjan, Zimonyi 2001. S. 52; Новосельцев 1990. С. 134, 138–139).

Ниже приведены краткие сведения об авторах и переводы только тех фрагментов из их сочинений, где есть известия о заместителе *хакана* – *шаде*.

Ибн Руста (перв. пол. IX в.):

У них (хазар. – Т.К.) есть царь (*малик*), называемый *иша*, а великим царем (*ал-малик ал-азим*) у них является *хазар-хакан*. Но власть над хазарами у него (*хазар-хакана*. – Т.К.) лишь условна, управление делами находится

в руках *иша*, поскольку в руководстве и в войсках [он занимает] место, выше которого нет. А великий глава (*pa'is al-'azim*) исповедует веру иудеев, также, как *иша* и прочие из числа руководства и знати. Остальные придерживаются веры, сходной с религией тюрок... Их царь (*малик иша*) наложил обязанность на их влиятельных и богатых людей поставлять всадников сообразно их богатству и степени зажиточности. Ежегодно нападают они на печенегов. Этот *иша* сам возглавляет выступление и выходит на войну со своей армией. У них (воинов. – *Т.К.*) красивый внешний вид. Выдвигаются в какую-либо сторону, выходят в полном вооружении, со знаменами, копьями, в мощной броне. Их царь (*малик*) и его слуги [выступают] с 10 000 всадников, среди которых одни – наемники, другие – из числа тех, кого поставляют богатые [люди]. Когда [*иша*] выступает в какую-либо сторону, перед ним держат солнцеподобный диск, напоминающий по форме бубен (барабан?). Диск этот звенит, [поскольку] звонит всадник, что едет перед ним (т.е. перед *иша*. – *Т.К.*). И [вот] он выходит, а его армия, позади него, видит свет такого солнца (BGA VII. P. 139).

Анонимный персидский автор сочинения «**Границы мира**» («**Худуд ал-'Алам**»), писавший в 80-х годах X в., никогда не путешествовал и основывался только на предшествующей литературе. Несмотря на это, ученый выработал свое собственное видение «границ мира», поэтому исследователи должны сначала определить, из какого источника взяты основные сведения этого автора, после чего интерпретировать их. Его данные о хазарах (как и о других народах) из «Анонимной записки» изменены и требуют обязательного источниковедческого анализа. Он также включил, без ссылок, сведения из произведений Ибн Хордадбега (IX в.), ал-Истахри (первая половина X в.), Ибн Хаукала (80-е годы X в.) и многих других. О двух последних авторах речь пойдет ниже.

Атил – город, разделенный посередине рекой Атил. Это столица хазар и резиденция владыки (*надшаха*). Его называют *тархан хакан*. Он – из потомков *анса* (?). Он живет со своим войском в западной половине города, которая обнесена стеной. В другой половине живут мусульмане и идолопоклонники. У этого правителя в этом городе семь судей, принадлежащих к семи различным вероисповеданиям. В любое время, когда возникает более важный судебный процесс, они просят у царя указаний или сообщают ему о решении по этому делу (H-'A. P. 161–162).

В этом сочинении в рукописи стоит форма *анса*; переводивший текст В.Ф. Минорский предложил конъектуру *иша* (H-'A. P. LXVIII–LXX, 451), близкую к вариантам в текстах Ибн Руста (см. выше) и Гардизи (см. ниже). С этим вариантом не согласился П. Голден, полагая, что речь идет именно о царском роде (или имени) Анса/Ашина, из которого называют и *шадов* (Golden 2005. P. 207–208). По всей видимости, автор

труда рассказывает о заместителе *хакана* (*тархане* из потомков *иша*), а не сакральном главе – *хакане*.

Информация о хазарах из «Анонимной записки» содержится также в главе о тюрках труда на персидском языке персидского же писателя XI в. **Гардизи** «Украшение известий». Хотя труд был написан позднее, чем сочинение Ибн Руста, материалов о хазарах здесь немного больше, есть и изменения по сравнению с содержащимися в нем: так, например, Гардизи приводит сведения об обычаях при выходе хазарского царя:

У них (хазар. – *Т.К.*) есть царь (*малик*), который носит титул *ишад*; кроме того, есть главный царь (*малик-е бузург*), которого называют *хазар-хаканом* (*hazar xâqân*). *Хазар-хакану* принадлежит только титул; все правление находится в руках *ишада*; выше *ишада* нет никого. Их главный начальник (*ра'ис-е бузург*) и *ишад* придерживаются еврейской религии, также и все приближенные, начальники и вельможи; остальные придерживаются веры, похожей на веру тюрков-огузов... Когда хазарский царь (*малик*) садится верхом, с ним садятся до 10 000 всадников; из них некоторые находятся на жаловании, другие выставляются вельможами и сопровождают царя в своем собственном вооружении. Если они снаряжают войско и отправляются в какую-нибудь страну, они в то же время оставляют многочисленное войско для охраны своих семейств и имущества. У них есть авангард, который едет впереди войска и несет перед царем сделанные из воска свечи и светильники; при свете их идет царь с войском (Бартольд 1973. С. 36, 57).

В этом произведении в рукописи имеются формы: *абшад*, *ишан* (Бартольд 1973. С. 36, примеч. 4, 5, 11, 12).

Ал-Бакри (ум. 1094 г.), живший в мусульманской Испании, составил «Книгу путей и стран». Этот труд в целом компилятивен, туда включена часть «Анонимной записки» в сокращенном виде, в том числе почти полностью сведения о хазарах:

...И не подчиняются их царю (*малику*) [никто], кроме как по [особому] призыву, а управление их делами у *иран-шаха*, а он тот, который командует их войсками, и ему подчиняются с покорностью... У *малика* семь судей из числа иудеев, христиан, мусульман и людей язычества. Они докладывают о спорных делах своему великому [правителю], которого зовут *хакан* хазар, и он более уважаем среди них, чем царь (*малик*) (Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik 1992. P. 447–448).

В этом труде показана искаженная форма названия заместителя: *иран-шах* вместо *ишад*. По данным ал-Бакри, не *ишад*, а *хакан* является судьей хазар.

В 20-х годах VII в. *Шат* как имя собственное племянника «царя севера» встречается в рассказах Моисея Каланкатуаци о войнах хазар с

персами в Закавказье. Возможно, автор имел в виду не имя, а титул савновника, обладающего княжеской властью (Моисей Каланкатуаци 1987. С. 81 и примеч. 62). У Киракоса Гандзакеци, автора XIII в., в «Истории Армении» *Шам* – это имя военачальника хазар (хазир), в честь которого даже были названы некоторые города (Киракос Гандзакеци 1976. С. 134), однако информация автора XIII в., вероятно всего, является анахронизмом.

Ат-Табари воспроизвел это название в форме *‘xuaḍ* (Annales 1881. P. 1206, 1224).

В китайском источнике Чжоу Шу и других памятниках это слово выглядит как *ше, ша, ча* (Golden 2005. P. 213). Ряд ученых полагает, что происхождение названия *ихшид* (хазарский *шад*), судя по китайским источникам, возникло ранее времени Тюркских каганатов, т. е. в V–VI вв.; оно было связано, вероятно всего, с нетюркской средой и заимствовано тюрками (Babayarov, Kubatin 2013. S. 162). Однако есть предположение, что, напротив, титулы первых вождей племени Ашина по своему происхождению связаны с юэ-чжи-кушанами и эфталитами (Малявкин 1988. С. 337).

Существует теория, что изначальной формой титула является иранская *ihšād*; хазарская же форма *ixšad* – это титул одного из высших лиц иранского, согдийского или хорезмийского происхождения (Golden 1980. P. 208). Форма *шад* (*šad*) родственна древнеиранскому варианту *xšāyaθriya* и согдийскому *ушуд* (Bombaci 1974. P. 176–193; Clauson 1972. P. 866). П. Голден сравнил термин с согдийским *‘gšyḍ, ixšād*, откуда возник арабский вариант *Īxšid / Īxšid*. Примером является фрагмент из «Книги путей и стран» известного автора IX в. Ибн Хордадбега, где назван *малик Ферганы ‘xšhīd* или *Īxšad* – тюркское *šad*. «Вариант происходит от др.-перс. *Xšāyaθriya / xšāita*, авест. *xšaēta* > ср.-перс. *šāh*; можно сравнить с сакской формой *šao*» (Golden 2005. P. 212–213 со ссылкой на: Bombaci 1974. P. 176–193; см. также: Golden 2006. P. 17–38; Golden 2007. P. 163, note 3).

Если Ж. Клаузен и П. Голден все же считают, что тюркская форма *šad* как производная от др.-перс. *xšāyaθriya* в целом остается мало объясненной, то болгарский лингвист Т. Славова возводит языковые связи иранских, алтайских и тюркских языков к древним временам, анализируя болгарский титул *сетит* (часть *βασιλευς*): «*Σετιτ* [*šedit, šadit*] – от названия *сетит βασιλευς* – «старший командир тяжеловооруженной воинской части», согд. *ушуд* ‘царь’ < ст.-иран. *xšaθra* – древнее божество иранских племен с военной функцией в трехфункциональной структуре верховных богов индоевропейцев Шао и перс. *šBh* < ст.-перс. *xšByaθriya*. В древнетюркских памятниках *шад, шаданит* – высший титул первого

человека после хана. Заимствование из иранского *ʿyšyd > šādapit > šādit* осуществляется через фонетические явления, характерные для алтайских языков: 1) нёбная гармония, изгиб на коренной гласной (протобулл. *-ä- [e, i]*: тюрк. *-ä-*); 2) сокращение и опускание гласных в среднем слове (в безударном слоге) и упрощение сочетаний двух согласных за счет сокращения первого (* *šād-ap-it > šād-av-it > šādvit > šādit*). Протобулл. *σετητ* имеет аналог в орхон. *šad* «наместник» (< согд. *хšуд*) как один из высших военно-административных титулов в Тюркском и Уйгурском ханстве, третий в иерархии после *кагана* и *йабгу*, обычно дается каганом близкому родственнику» (Славова 2010. С. 279).

Совпадение данных китайских и иранских источников о тюркских титулах в V–VI вв. указывает, что это было время послехуннских и местных ираноязычных племен, когда предки древних тюрков Турфана переселились на Алтай (Савинов 2005. С. 195–197). И. Бичурин впервые упомянул выборных вождей тюркского племени, перекочевавшего с Турфана на Алтай – Ичжини-*шшуду*, Надулу-*ше*, Ахянь-*ше* (Бичурин 1950. С. 221–222).

В целом же проникновение иранской терминологии к тюркам (позднее от них к хазарам) П. Голден возводит ко времени преобладающей роли торговцев-согдийцев на Великом шелковом пути (Golden 2007. P. 186). Со своей стороны отмечу, что можно учитывать также роль согдийцев в политической жизни Тюркского каганата (Восточный Туркестан 1992. С. 130, 140).

В Хазарии титул *шад*, как и *хакан*, принадлежал членам правящей династии Ашина (Голден 1993. С. 212; Кубатин 2017. С. 62). *Хакан* был фигурой сакральной, он не занимался практическими делами. Его власти, основанной на божественной природе и освященной небом, был дарован «кут» – «небесная удача», под светом которой существовал народ. Ряд исследователей полагает, что тюркское понятие «кут» было весьма близко к иранскому понятию *xwarena* (Golden 2006. P. 5, со ссылками на других историков). Однако построение государственной системы власти в Тюркских каганатах и Хазарии не повторяло таковую в Иране: хотя иранские шахиншахи обожествлялись, они не имели заместителей.

Ведавший управленческой сферой государства *шад*, в отличие от бездеятельной и неприкосновенной личности *хакана*, принадлежал к слою родовой знати и служил ей, он назначался только из рода *хакана*, являясь его наместником. Одновременно *шад* был представителем отдельных племен, стоявших непосредственно над территориальной организацией, т.е. общиной (Бернштам 1946. С. 111–112). В нашем случае можно предполагать власть *шада* над подвластным населением Хазарии.

Источники подчеркивают ритуальное выступление *шада* перед походом, что показывает наличие неких культовых действий. Следовательно,

второй правитель Хазарии обладал не только властью, но и обрядовыми функциями и совмещал религиозную практику с управленческими полномочиями, как это было свойственно тюркам Центральной Азии (Тишин, Серегин 2017. С. 76–79). Источники утверждают, что *шад* исповедовал иудаизм, как и *хакан*. Однако описанная церемония никак не может соотноситься с иудаизмом. По-видимому, она была традиционным пережитком некоего языческого культа и, насколько известно, не проявляла никакого иранского влияния.

Археологи пока (может быть, я не знаю о таких находках) не обнаружили на территории Хазарии (в том числе Волго-Донского междуречья, низовьев Итиля, Северного Кавказа) таких предметов или фрагментов, о которых писал Ибн Руста: солнечного щита и барабана или бубна, не говоря уже о том, что трудно представить себе щит в виде бубна или барабана. Арабский источник мог передать неточную, не понятную для него самую информацию о культовых предметах. Тем не менее, бубен был непременной принадлежностью шамана на Алтае, где он употреблялся в ритуальных целях с древнейших времен (Потапов 1974. С. 25–39). В Средней Азии бубен также имел широкое распространение: это были довольно большие, обтянутые хорошо обработанной козлиной кожей бубны, к внутреннему ободку которого крепились единые колечки, которые при ударе ритмично звенели (Тагиева). В наскальном рисунке – таштыкской писанице из Хакасско-Минусинской котловины (I–V вв.) – изображен шаман с бубном в левой руке и 12 колокольчиками, переданными в виде подвешенных к обечайке треугольников (Кызласов 1990. С. 261–264). Хотя эта аналогия очень отдаленна во времени, детали могли сохраняться на протяжении многих веков. Конечно, они не совпадают с описанием Ибн Руста. Тем не менее, не исключено, что традиции тюрков, восходящие к древним обычаям шаманов, закрепились в ритуалах, связанных со вторым верховным владыкой хазар. Можно осторожно предположить, что какие-то аналоги к описанию Ибн Руста обрядовых предметов *шада* можно усмотреть в таких предметах. Но этим должен заниматься специалист-археолог. Вместе с тем обратим внимание на типично тюркские, не близкие к иранским, предметы при выходе шада.

Гардизи при описании выхода *шада* к войску изменил обряд: по его данным, перед войском ехал авангард, который нес сделанные из воска свечи и светильники. Не исключено, что Гардизи, живший веком позднее Ибн Руста, узнал о смене ритуала, теперь как-то связанного с иудаизмом (Петрухин 2001. С. 78, примеч. 20).

Существует теория о возможном влиянии северо-восточного иранского, а именно – хорезмийского языка, связанного с согдийским языком, в этимологии слова *ихшид* (*шад*) (Golden 2006. P. 4). Хорезмийцы также играли важную роль на Шелковом пути, являясь связующим звеном меж-

ду миром ислама и народами западной евразийской части мира (Golden 2007. P. 186). Предлагается учесть и роль хорезмийской гвардии при дворе хазарского *хакана* в Итиле в X в. (Ibidem. P. 21). Этот военный контингент выходцев из Хорезма, названный арабским ученым X в. ал-Мас‘уди *ал-Арсийа* или *Ларисийа* (Maçoudi 1863. P. 10–11, 22–24), связывается рядом ученых с упомянутыми еще античными авторами народом *аорсов* (Минорский 1963. С. 197–198, примеч. 23; Заходер 1962. С. 157; Голб, Прицак 1997. С. 72). П. Голден высказал предположение, что название хорезмийских воинов должно читаться *ал-Урсийа*, то есть *Орс* (< иран. *Аруша* “белый” = *Аорсой*), а не **Арс(айя)* (Golden 2007. P. 21).

Полагаю, что пока нет убедительных доказательств связи упомянутых воинов из Хорезма с древними аорсами, впоследствии, по мнению некоторых исследователей, получившими название алан/осетин (Гаглойти 1966. С. 61–67; критику см.: Скрипкин 2010. С. 257–259; *ЖА* II-2. P. 31–33; об аланах см. также: Barthold, Minorsky 1968. P. 354; краткую библиографию см.: Чибиров 2019). Есть также предположение, что *ал-арсийа*, аланы и асы были близкородственными, но отдельными этническими группами (Бубенок, Радивилов, 1994. С. 5–18).

Возможное иранское происхождение воинов *ларисийа*=*ал-арсийа* не мешало им играть важную роль при дворе хазарского *хакана* в качестве личной гвардии, получавшей жалованье; участвовать в военных действиях (в частности, они сыграли большую роль в разгроме русов, возвращавшихся из похода на Каспий); они были мусульманами и имели своего судью, визиря, возможность молитв в мечети (Maçoudi 1863. P. 10).

Титулы *хакан* и *шад* (а кроме них – *йабгу* и *тегин*, более мелкого ранга) принадлежали членам правящей династии Ашина (Голден 1993. С. 212; Кубатин 2017. С. 62). В рассказах об арабо-хазарских войнах VIII–IX вв. арабские писатели ал-Балазури, ал-Йа‘куби, ат-Табари, Ибн ал-Асир и другие описывали роль *хакана* как верховного владыки и главнокомандующего. Однако позднее, как было показано выше, заменявший *хакана шад* стоял во главе военных и управленческих дел; кроме того, *шад* играл и некую религиозную роль. Этим подчеркивалось приближение к «трону» слоя знати, интересам которой служил *хакан*. *Ябгу* и *шады* назначались только из царского рода, они являлись заместителями *хакана*, но одновременно представителями общин или племен, стоявшими над непосредственно территориальной организацией, т. е. общиной (Бернштам 1946. С. 111–112). В данном случае можно предполагать власть *шад* над хазарским и подвластным населением Хазарии.

Замечательный востоковед старшего поколения О.Г. Большаков, равный по научной значимости В.В. Бартольду, ныне скончавшийся, иной раз обращался к памятникам арабской письменности, касаясь истории

Восточной Европы. Его состояние здоровья не позволяло мне возражать ему. Теперь, когда, к сожалению, его нет и он не может мне возразить, может быть, нехорошо возвращаться к этим работам, но я решаюсь это сделать, надеясь, что научная общественность меня простит.

О.Г. Большаков полагал, что заместителя хакана надо именовать не *шад*, а *инал*, полагая, что расстановка диакритических знаков в рукописи «не содержит очевидного значения» и поэтому очертание слова *иша* следует заменить на *инал* – «титул, носитель которого также был ниже верховного кагана и исполнял функции главнокомандующего» (Большаков 1991. С. 305; 1996. С. 701, примеч. 212). Такая интерпретация является оригинальной и единственной.

Древнетюркский словарь дает несколько значений для слова *инал*: «1. Сын женщины из ханского рода и простолюдина; лицо, имеющее знатное происхождения; высокородный; 2. титул, должность. Он мог быть и именем собственным. В X в. ал-Хорезми в книге «Мафатих ал-‘улум» сообщал, что Йинал-тегин – это наследник джаббуи, и у каждого предводителя тюрок – царя или дехкана – есть йинал, то есть наследник» (Древнетюркский словарь 1969. С. 209).

Вариант *инал*, предложенный О.Г. Большаковым, выглядит, как мне представляется, довольно произвольным даже в виде конъектуры, т. к. в нем вовсе не присутствует буква *шин*, имеющаяся в любом варианте источников, близком к слову *шад*. К тому же источники нигде не упоминали титула или имени *инал* для верхушки общества хазар. Таким образом, я предпочитаю титул *шад* как для одного из глав Тюркских, так и для Хазарского каганатов.

Ряд источников указывал на перемену названия титула заместителя хазар. Вместо *шада* ими был назван *бег* (*бек*). Прежде всего, *бег* (*пех*), а не *шад* фигурирует в сведениях Константина Багрянородного о посольстве от этих высших лиц Хазарии к византийскому императору Феофилу с просьбой построить крепость Саркел (Константин Багрянородный 1991. С. 52–53). Сведения о *беке* передают географы так называемой классической школы арабских географов, основоположником которой являлся Абу Зайд ал-Балхи (850–934 гг.) (Крачковский 1957. С. 194 слл.; Заходер 1962. С. 49–51; Dunlop 1968. P. 1003). Это были ал-Истахри (писал в 30-х или 50-х годах X в.) и Ибн Хаукал (работал в 70–80-е годы X в.). Ибн Хаукал положил в основу своей книги сочинение ал-Истахри, по согласию с последним, в некоторых частях добавив и изменив его труд.

Ал-Истахри:

Этот город [состоит] из двух частей, одна из них, западнее этой реки (Итиля – *Т.К.*), называется Итиль, она бóльшая из них, а другая – точнее. Царь (*малик*) живет в западной из них. А называется царь на их

языке *б.к.*, и называется также *бāk*... А царь (*малик*) их – иудей. Говорят, что у него приближенных около 4 тысяч человек. А хазары – мусульмане, христиане и иудеи, и есть среди них идолопоклонники, и меньшая часть – иудеи, а большая – мусульмане и христиане, но только царь (*малик*) и его свита – иудеи... Восточная половина [города] хазар, в ней большинство купцов, и мусульман, и торговли, а западная [часть города] всецело принадлежит царю (*малику*), его войску и настоящим хазарам... Что касается правления и государственных дел у них, то их великого ('*азим*) [правителя] называют *хакан* хазар, он сильнее царя (*малика*) хазар, но [именно] царь (*малик*) хазар его возносит [на трон]... (BGA I. P. 220–222, 224).

Ибн Хаукал:

А этот город [состоит] из двух частей, одна из них, западнее этой реки (Итиля – *Т.К.*), называется Итиль, она бóльшая из них, а другая – восточнее. [Западная сторона] называется Хазаран, а восточная – Итиль. И называется [с. 390] царь на их языке «бāk»... А этот царь – иудей. И говорят, что у него придворных около четырех тысяч мужей. А в этих двух сторонах есть мусульмане, и христиане, и идолопоклонники, а самая маленькая из этих общин – иудеи, а самая многочисленная из них – мусульмане, но только царь и его знать – иудеи. А в их обычаях преобладают [такие] обычаи идолопоклонников, как земные поклоны друг другу при встрече. А судейство у них ведется по древним обычаям, которые отличаются от мусульманской религии, и христианской, и иудейской.

Как уже было сказано, из этих двух сторон [города], в западной половине живет царь (*малик*), его свита и войско из настоящих хазар... Решает [дела] их верховный правитель, которого называют *хакан* хазар. Он сильнее царя (*малика*) хазар, поскольку царь (*малик*) хазар заключает с ним договор, и [тогда уже] тот (*малик* хазар. – *Т.К.*) возвышает его (*хакана*. – *Т.К.*) и ставит [на престол] (BGA II-2. P. 15, 389, 392–393, 395).

Помимо этих данных, сведения о *хакане* и его заместителе *беге* (*бехе*) передал очевидец быта ряда народов Средней Азии и Поволжья, пришедший к царю волжских булгар в 921–922 гг. Алмушу с миссионерской и политической целями, **Ибн Фадлан:**

Что же касается царя хазар, титул которого *хакан*, то, право же, он не показывается иначе, как [раз] в каждые четыре месяца, [появляясь] в [почетном] отдалении. Его называют *большой хакан*, а его заместителя называют *хакан-бех*. Это тот, который предводительствует и командует войсками, управляет делами государства, руководит им, появляется [перед народом], совершает походы, и ему изъявляют покорность находящиеся поблизости от него цари. И он входит каждый день к наибольшему *хакану* смиренно, проявляя униженность и спокойствие. Он входит к нему не иначе, как босым, держа в руке дрова, причем когда приветствует

его, то зажигает перед ним эти дрова. Когда же он покончит с топливом, он садится вместе с царем на его трон с правой стороны. Его замещает муж, называемый *кундур-хакан*, а этого также замещает муж, называемый *джавшыгыр*. Обычай наибольшего царя тот, что он не дает аудиенции людям и не разговаривает с ними; к нему не является никто, кроме тех, кого мы упомянули, а полномочия вершить дела, наказывать [преступников] и управлять государством принадлежит его заместителю *хакан-беху*... (Ковалевский 1956. С. 146–147).

Процедура очищения огнем перед священной персоной *хакана*, которую производил *бек*, отдаленно напоминает описанный византийским историком Менандром Протектором (VI в.) процесс вхождения послов в 568 г. к тюркскому кагану: горящая ветвь ладанного дерева и проход посла Земарха через огонь защищали кагана от злых духов (Жданович 2014. С. 2), что является типично тюркской церемонией.

Есть предположение, что титул *бег*, означающий «глава клана или племени», «подчиненный вождь», восходил к иранскому *bag* или согдийскому *bgy* (как и *шад*) (Golden 2006. P. 5), (*bgy / bağa*), либо к китайскому *po* [*pak*] «глава ста человек» (Кляшторный, Лившиц 1971. С. 135; Clauson 1974. P. 322–323; Golden 2007. P. 16–17). *Бег* был более низким титулом, чем *шад*, носили его главы кланов. Хазарский *бег* или *хакан-бег* был не из рода Ашина, тем не менее с какого-то момента он стал действовать как фактический правитель государства, судя по данным Константина Багрянородного, ал-Истахри, Ибн Хаукаля и Ибн Фадлана. *Бег* был главой общины тюрков, племенной аристократии, связанной с простым народом, которая иной раз во время смуты могла становиться непокорной *хакану* (Бернштам 1946. С. 134–135). Как и в иранском языке, у тюрков (в орхонских и других надписях) *беком* назывался правитель, господин, вождь, князь (Древнетюркский словарь 1969. С. 91). *Хакан* и *шад* становились в древнетюркском обществе наследственными главами, они прочно удерживали власть. *Беки* же были противниками узурпации власти *хаканом* и становились потомственным «дворянством» (Бернштам 1935. С. 110, 112; Амрахов 2011. С. 36).

Хакан и *шад*, как говорят источники, исповедовали иудаизм, хотя и не отказывались от древних тюркских обычаев. Но как показывают ал-Истахри, Ибн Хаукал и Ибн Фадлан, *шада* оттеснили от власти *беги*. Не исключено, что этот зажиточный слой населения не желал мириться с наследственной властью, а также и исповедованием иудаизма *хаканом* и поддерживавшим его *шадом*. *Беги* принадлежали не семейно-родственной, а социальной среде. Те, кому были поставлены памятники, называли себя богатыми, они гордились своим богатством или достоянием своих родственников (Бернштам 1935. С. 108, 110), а не происхождением.

В то время как *хакан* и *шад* освящали свою власть религиозными символами, а принятием иудаизма рассчитывали усилить централизацию своей власти, *беги*, вероятно всего, придерживались старинных обычаев, но, к сожалению, у нас нет известий об этом.

Не исключено, что, устранив *шада*, именно *беги* пытались изменить эту систему, однако для установления иных порядков им не хватило исторического времени.

Как известно, *хакан* поначалу был военным предводителем в войнах, постепенно становясь родовым наследственным вождем, освященным религией предков, от которого зависело благополучие государства (*эля*), а заместители выполняли роль настоящих действенных правителей, постепенно отгоняя *хакана* от дел и превращая его в фигуру сакральную, символизирующую государственное единство. Такой вид символа был характерен для Второго Тюркского и в известной степени Уйгурского каганатов. Эта традиция следовала модели кочевых и полукочевых империй Евразийской степи. В Хазарском каганате преобладание такой модели не соответствовало принятому иудаизму и была признаком консервативности государственного устройства (Степанов 2002. С. 90–91).

Следует также отметить, что государственный строй Ирана и при Ахеменидах, и при Сасанидах не предполагал существование заместителей верховного владыки, хотя обожествление его имело место как в иранских империях, так и в тюркских, что не означает иранского влияния в политических системах империй тюрков.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Амрахов М.* Возникновение государственности и формы землевладения у тюрков. Баку: Мутарджим, 2011. [*Amrahov M. Voznikovenije gosudarstvennosti i formy zemlevladelnija u t'urkov* (The Emergence of Statehood and Forms of Land Tenure among the Turks). Baku: Mutardjim, 2001.]
- Бартольд В.В.* Извлечение из сочинения Гардизи “Зайн ал-ахбар”: Приложение к “Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью”. 1883–1884 гг. // *Бартольд В.В.* Сочинения. М.: Наука, 1973. Т. VIII. С. 23–62. [*Bartol'd V.V. <Izvlachenje iz sochinenija Gardizi “Zain al-ahbar”:> Prilozhenije k “Otchiotu o poezdke v Sredniju Aziju s nauchnoju zel’ju*. 1883–1884 gg. (Extract from Gardizi’s “Zayn al-Akhbar”): Appendix to “Report on the Trip to Central Asia with a Scientific Purpose”. 1883–1884) // *Bartol'd V.V. Essays*. Moscow: Nauka, 1973. Т. VIII. S. 23–62.]
- Бернштам А.Н.* Наследственность и выборность у древних народов Центральной Азии // ПИДО. 1935. № 7–8. С. 160–174. [*Bernshtam A.N. Nasledstvennost*

- і виборність у древніх народів Тзентралној Азії (Heredity and Eligibility among Ancient Peoples of Central Asia) // Problemy istorii dokapitalisticheskikh obshchestv. 1935. № 7–8. S. 160–174.]
- Бернштам А.Н.* Социально-экономический строй енисейских тюрок VI–VIII веков. Восточнотюркский каганат и кыргызы. М.; Л., 1946. [*Bernshtam A.N.* Sotzial'no-ekonomicheskij stroj enisejskikh t'urok VI–VII vekov. Vostochnotjurkskij kaganat i kyrgyzy (Socio-Economic System of the Yenisei Turks in the VI–VIII Centuries. East Turcic Kaganate and the Kyrgyz). Moscow; Leningrad, 1946.]
- Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I. [*Bichurin N.Ya. (Iakinf).* Sobrańije svedenij o narodah, obitavshih v Srednej Asii v drevnije vremena (Collection of Information about the Peoples who Lived in Central Asia in Ancient Times). Moscow; Leningrad, 1950. Т. I.]
- Большаков О.Б.* Некоторые замечания к сведениям арабских авторов о Восточной Европе // Христианский Восток. № 5 (XI). Новая серия. 1991. С. 303–309. [*Bolshakov O.B.* Nekotoryje zamechanija k svedenijam arabskikh avtorov o Vostochnoj Evrope (Some Remarks on the Information of Arab Authors about Eastern Europe) // Hristianskij Bostok. № 5 (XI). Novaja serija. 1991. S. 303–309.]
- Большаков О.Б.* Ал-Истахри – Ибн Хаукаль // История татар с древнейших времен в семи томах. Волжская Булгария и Великая степь. Казань: РухИл, 2006. Т. II. С. 745–752. [*Bolshakov O.B.* Al-Istakhri – Ibn Haukal // Istorija tatar s drevnejshih vremen v semi tomah. Volzhskaja Bulgarija i Velikaja Step'. Kazan': RuhIl, 2006. Т. II. S. 745–752.]
- Бубенок О.Б., Радзивилов Д.А.* Народ ал-арсийа в Хазарии // Хазарский альманах. Киев; Харьков; М., 2004. Т. 2. С. 5–18. [*Bubenok O.B., Radivilov D.A.* Narod al-arsija v Hazarii (The People of al-arsija in Khazaria) // Hazarskij al'manah. Kijev; Harkov; Moscow, 2004. Т. 2. S. 5–18.]
- Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, 1992. [Vostochnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovje (East Turkestan in Antiquity and Early Middle Ages). Moscow: Nauka, 1992.]
- Гаглойти Ю.С.* Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: Мецниереба, 1966. [*Gagloity Ju.S.* Alany i voprosy etnogeneza osetin (The Alans and the Questions of the Ethnogenesis of the Ossetians). Tbilisi: Meczniereba, 1966.]
- Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997/5757. [*Golb N., Pritzak O.* Hazarsko-evrejskije dokumenty X veka (Khazar-Jewish Documents of the 10th Century). Moscow; Ierusalim, 1997/5757.]
- Голден П.* Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма. Структура и управление власти. М.: Наука,

1993. С. 211–233. [*Golden P. Gosudarstvo i gosudarstvennost' u hazar: vlast' hazarskih kaganov (State and Statehood among the Khazars: the Power of the Khazar Khagans) // Fenomen vostochnogo despotizma. Struktura i upravljenije vlasti. Moscow: Nauka, 1993. S. 211–233.*]
- Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. [*Drevneturkskij slovar' (Ancient Türkic Dictionary). Leningrad: Nauka, 1969.*]
- Жданович О. Посольство Земарха в ставку тюркского кагана (перевод и комментарии фрагментов труда Менандра Протектора) // Золотоордынское обозрение. 2014. № 2(4). С. 1–20. [*Zhdanovitch O. Posolstvo Zemarha v stavku tjurksskogo kagana (perevod i komentarii fragmentov truda Menandra Protektora) (Zemarch's Embassy to the Headquarters of the Turkic Kagan (Translation and Comments of Fragments of the Work of Menander the Protector)) // Zolotoordynskoje obozrenije. 2014. № 2(4). S. 1–20.*]
- Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М.: Восточная литература, 1962. [*Zahoder B.N. Kaspijskij svod svedenij o Vostochnoj Evrope. Gorgan i Povolzhje v IX–X vv. (Caspian Corpus of Information about Eastern Europe. Gorgan and the Volga Region in the 9th–10th Centuries). Moscow: Vostochnaya literatura, 1962.*]
- Киракос Гандзакецци. История Армении / Пер. с древнеарм., предисл. и комментарий. Л.А. Ханларян. М.: Наука, 1976. [*Kirakos Gandzaketzi. Istorija Armenii (History of Armenia) / Ed. by L.A. Hanlaryan. Moscow: Nauka, 1976.*]
- Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. 1971. Т. X. С. 121–146. [*Klyashpornyj S.G., Livshitz V.A. Sogdijskaja nadpis' iz Buguta (Sogdian Inscription from Bugut) // Strany i narody Vostoka. 1971. T. X. S. 121–146.*]
- Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. [*Kovalevskij A.P. Kniga Ahmeda Ibn-Fadlana o jeho puteshestvii na Volgu v 921–922 gg. (The Book of Ahmad ibn Fadlan about his Journey to the Volga in 921–922). Har'kov, 1956.*]
- Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М.: Наука, 1991. [*Konstantin Bagryanorodnyj. Ob upravlenii imperiej (Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio) / Ed. by G.G. Litavrin, A.P. Novoseltsev. Moscow: Nauka, 1991.*]
- Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И.Ю. Избр. соч. М.; Л., 1957. Т. IV. [*Krachkowskij I.Yu. Arabskaja geographicheskaja literatura (Arabic Geographical Literature) // Krachkowskij I.Yu. Isbrannye Sochineniya. Moscow; Leninrad, 1957. T. IV.*]
- Кубатин А.В. К вопросу о присвоении титулов у древних тюрков // International Journal of Central Asia. 2017. Vol. 21. С. 51–72. [*Kubatin A.V. K voprosu o*

- privotnii titulov u drevnih tyurok (On the Question of Assigning Titles among the Ancient Turks) // International Journal of Central Asia. 2017. Vol. 21. S. 51–72.]
- Кызласов Л.Р.* О шаманизме древнейших тюрков // СА. 1990. № 3. С. 261–264. [Kyzlasov L.R. O shamanizme drevnejshih tjyrkov (About Shamanism of the Ancient Turks) // Sovetskaya Arkheologiya. 1990. № 3. S. 261–264.]
- Малявкин А.Г.* История Восточного Туркестана VII–X вв. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Очерки истории. М.: Наука, 1988. С. 297–351. [Maljavkin A.G. Istorija Vostochnogo Turkeстана VII–X vv. (History of East Turkestan in VII–X Centuries) // Vostochnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovje. Oчерki istorii. Moscow: Nauka, 1988. S. 297–351.]
- Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда. М.: Наука, 1963. [Minorskij V.F. Istorija Shirvana i Derbenda (History of Shirvan and Derbend). Moscow: Nauka, 1963.]
- Мишин Д.Е.* Джайхани и его «Книга путей и государств» // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2009. № 1. С. 33–45. [Mishin D.E. Dzhaihani i ego “Kniga putej i gosudarstv” (Dzhaikhani and his «Book of Ways and States») // Vostok. Afro-Aziatskije obschestva: istorija i sovremennost’. 2009. № 1. S. 33–45.]
- Моисей Каланкатуацци.* История страны Алуанк / Пер. с древнеарм. Ш.В. Смбацяна. Ереван: Матенадаран, 1987. [Moses Kalankatuatsi. Istorija strany Aluank (History of the Country of Aluank) / Transl. by Sh.V. Smbatjan. Yerevan: Matenadaran, 1987.]
- Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. [Novoseltzev A.P. Hazarskoje gosudarstvo i ego rol’ v istorii Vostochnoj Evropy i Kavkaza (Khazar State and its Role in the History of Eastern Europe and the Caucasus). Moscow: Nauka, 1990.]
- Петрухин В.Я.* К вопросу о сакральном статусе хазарского кагана: традиция и реальность // Славяне и их соседи: Славяне и кочевой мир. М., 2001. Вып. 10. С. 73–77. [Petrukhin V.Ya. K voprosu o sakral’nom statuse hazarskogo kagana: traditsija i real’nist’ (On the Question of the Sacred Status of the Khazar Khagan: Tradition and Reality) // Slavjane i ih sosedy: Slavjane i kochevoj mir. Moscow, 2001. Vyp. 10. S. 73–77.]
- Потапов Л.П.* Шаманский бубен – уникальный памятник духовной культуры тюркских народов Алтая // Этнографическое обозрение. 1974. № 4. С. 25–39. [Potapov L.P. Syamanskij buben – unikal’nyi pam’iatnik duhovnoj kultury tjyrkskih narodov Altaja (Shaman Tambourine – a Unique Monument of the Spiritual Culture of the Turkic Peoples of Altai) // Etnograficheskoe obozrenije. 1974. № 4. S. 25–39.]
- Савинов Д.Г.* Древнетюркские племена в зеркале археологии // Кляшторный Д.С., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. Исторические ис-

следования. СПб., 2005. [*Savinov D.G. Drevnetjurkskije plemena v zerkale arheologii (Ancient Turkic Tribes in the Mirror of Archeology) // Klyashtornyj S.G., Savinov D.G. Stepnyje imperii drevnej Eurazii. Istoticheskiye issledovanija. St-Petersburg, 2005.*]

Скрипкин А.С. О времени появления аланов в Восточной Европе и их происхождение (историографический очерк) // *Скрипкин А.С. Сарматы и Восток. Избранные труды. Волгоград, 2010. С. 236–299.* [*Skripkin A.S. O vremeni pojavlenija alanov v Vostochnoj Evrope i ih proishozhdenije (istoriograficheskiy ocherk) (About the Time of the Appearance of the Alans in Eastern Europe and their Origin (Historiographical Survey)) // Skripkin A.S. Sarmaty i Vostok. Izbrannyye Trudy. Volgograd, 2010. S. 236–299.*]

Славова Т. Владетел и администрация в ранносредневековна България. Филологически аспекти. София, 2010. [*Slavova T. Vladetel i administratzija v rannosrednevekovna B'lgarija. Filologicheski aspekti (Owner and Administration in the Early Medieval Bulgaria. Philological Aspect). Sofia, 2010.*]

Тагиева С. Культовые действия тюркских шаманов // *Harmony. Международный музыкальный культурологический журнал. URL: harmony.musigi-dunya.az/RUS/archivereader.asp?s=1&txtid=282 (дата обращения: 22.01.2021).* [*Tagieva S. Kul'tovyye dejstviya tjurskih shamanov (Cultic Actions of the Turkic Shamans) // Harmony. Mezhdunarodny muzykalny kulturologicheskiy zhurnal.*]

Тишин В.В., Серегин Н.Н. К вопросу о существовании служителей культа у древних тюрков Центральной Азии // *Этнографическое обозрение. 2017. № 3. С. 76–96.* [*Tishin V.V., Seregin N.N. K voprosu o suschestvovanii sluzhitelej kulta u drevnih tjurok Tzentralnoj Azii (On the Question of the Existence of Shamans among the Ancient Turks of Central Asia) // Etnograficheskoye obozrenije. 2017. № 3. S. 76–96.*]

[*Хвольсон Д.А.*] Известия о Хозарах, Бургасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара Ибн-Дафта..., по рукописи Британского музея в первый раз издал, перевел и объяснил Д.А. Хвольсон. СПб.: Типография Имп. Академии Наук, 1869. [*Hvolson D.A. Izvestija o Hozarah, Burtasah, Bolgarah, Madjarah, Slavjanah i Russah Abu-Ali Ahmeda ben Omara Ibn-Dasta..., po rukopisi Britanskogo muzeja v pervyi raz izdal, perevjol i objasnil D.A. Hvolson (Information about the Khozars, Burtases, Bulgarians, Magyars, Slavs and Russes of Abu-Ali Ahmed bin Omar Ibn-Dast ... after the Manuscript of the British Museum for the first time published, translated and explained by D.A. Khvolson). St-Petersburg: Tipografija Imp. Akademii Nauk, 1869.*]

Чибиров А.Л. Аланы-осетины в российской и зарубежной историографии // *Известия СОИГСИ. 2019. № 31 (61). С. 164–179.* [*Chibirov A.L. Alany-osetiny v rossijskoj i zarubesznoj istoriografii (The Alans-Ossetians in Russian and Foreign Historiography) // Izvestija SOIGSI. 2019. № 31 (61). S. 164–179.*]

- Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari / Ed. by M.J. de Goeje. Ser. II. Lugduni Batavorum: Brill, 1881.
- Babayarov G., Kubatin A.* Old Turkic titles used before the Turkic Qaghanate // Yalın Kaya Bitigi. Osman Fikri Sertkaya Armağanı, Ed. Hatice Şirin User – Bülent Gül, Türk Kültürün Araştırma Enstitüsü. Ankara, 2013.
- Barthold V., Minorsky V.* Alan // EI. Vol. I. Leiden: Brill, 1968. P. 354.
- Bombaci A.* On the Ancient Turkish title šād // Gururâjamañjarica. Studi in Onore di Guizeppe Tucci. Napoli, 1974. Vol. I. P. 176–193.
- Clauson G.* An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Dunlop D.M.* Al-Balkhi Abu Zayd Ahmad B. Sahl // EI. Vol. I. Leiden: Brill, 1968. P. 1003.
- Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khazars. Princeton, New York: Princeton University Press, 1954.
- Göckenjan H., Zimonyi I.* Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter: die Ğayhānī-Tradition (Ibn Rusta, Gardīzī, Hudūd al-‘Alam, al-Bakrī und al-Marwāzī) (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 54). Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Golden P.B.* Irano-Turcica: The Khazar Sacral Kingship Revisited // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 2007. Vol. 60 (2). P. 161–194.
- Golden P.* Khazars Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. I. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.
- Golden P.B.* Khazarica: Notes on some Khazar terms // Turkic Languages. 2005. № 9. P. 205–222.
- Golden P.B.* Turks and Iranians: An historical sketch // Turkic-Iranian Contact Areas. Historical and Linguistic Aspects / Ed. by L. Johansson and Ch. Bulut. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006. P. 17–38.
- Golden P.B.* Turks and Iranians: Aspects of Türk and Khazaro-Iranian interaction // Turcologica / Hrsg. von J. Larssen. Bd. 105: The Turks and Iranians. Interactions in Language and History. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016. P. 79–106.
- Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik d’Abu Ubaid al-Bakrī* / Ed. critique avec introduction et indices A.P. Van Leeuwen et A. Ferre. Tunis, Al-dār al-‘arabiyyat li-l-kitāb: Bayt al-hikmāt, 1992.
- Maçoudi.* Les Prairies d’or / Texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1863. T. II.

NOTES ON TITLES SHAD AND BEG AND THEIR ROLES IN KHAZARIA

The first part of the article is devoted to the analysis of a scientific discussion on the Iranian or Turkic origin of the names of the titles of the Khazar nobility *shad* and *beg*, which has been going on for about a century and has not yet had final results. Scientists still put forward different arguments in favor of one theory or another. D.A. Khvolson, V.V. Bartold, V.F. Minorsky, D. Dunlop, A. Zayonchkovsky, T. Levitsky, I. Zimoni, A.P. Novoseltsev, S.G. Klyashtorny insisted on the Turkic origin of the names of the titles. A. Bombachi, P. Golden, J. Clausen, T. Slavova and others inclined to the version of the Persian language source. A. Babayarov, G. Kubatin wrote about the non-Türkic origin of the designations of the titles *shad* and *bek*, but without a positive statement.

In the second part of the article, much attention is paid to the functions of these nobles as deputy *khakan* in the state apparatus of Khazaria. At the first stage of the state's existence, the *khakan* was the supreme ruler who exercised military leadership. However, the transition to the next stage, when the state abandoned military raids and moved on to diplomatic relations with neighboring states, was marked by the removal of the *khakan* from administrative affairs, including the military, the formation of his personality as a sacred one and the transition of these functions to the *shad*. This character belonged to the clan nobility layer and served her, he was appointed only from the *khakan* clan. At the same time, the *shad* was a representative of individual tribes that stood directly above the subordinate population of Khazaria.

The third part of the article is devoted to the religious customs adhered to by the *shad*, namely, the Turkic and then Jewish rites in Khazaria. It is noted that there is no information about the beliefs of the races in Khazaria. The fourth part of the article is devoted to the role of the *begs* in the political life of Khazaria. The author of the article suggested that it was the *begs* who tried to change the public and religious policy of the state, removing the *shads* due to their dissatisfaction with the adoption of Judaism by the *khakan* and *shads*. Historical time did not allow to the *begs* to transform the state structure of Khazaria.

Key words: Khazaria, Iran, *shad*, *begs*, Sogdian language, Khorezm language, rituals, religion, politics

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-43-60

Е.В. Литовских

ГУДРУН, ПЕРВАЯ ИСЛАНДСКАЯ МОНАХИНЯ¹

Представительницу родовой знати Гудрун, дочь Освивра (973–1008), принято считать первой исландкой, принявшей монашеский постриг (она совершила это одновременно или вскоре после провозглашения христианства на острове в 1000 г.), на основании единственного краткого упоминания об этом в «Саге о людях из Лососьей Долины» при отсутствии каких-либо документальных свидетельств. О ее монашеской деятельности практически ничего неизвестно. Намного больше Гудрун знаменита своими любовными приключениями, описанными в той же родовой саге и легшими в основу ее сюжета. Согласно саговому повествованию, Гудрун спровоцировала цепь событий, в результате которых один из побратимов, Болли, сын Торлейка, убил другого, Кьяртана, сына Олава Павлина. Описанное в саге поведение Гудрун на протяжении всей ее жизни соответствует стереотипным саговым женским образам, а не христианским, и ее изображение не подчиняется законам житийного повествования. Однако косвенная информация позволяет хотя бы частично пролить свет и на духовный аспект жизни Гудрун. При отсутствии монастырей (как мужских, так и женских) в Исландии этого времени Гудрун до самой смерти жила как монахиня в миру на своем хуторе Хельгафетль, где ранее совместными усилиями Гудрун и ее последнего мужа Торкеля была возведена одна из самых крупных и известных исландских церквей того периода. Именно на этом хуторе был основан первый женский монастырь в Исландии, а сам хутор в дальнейшем стал одним из культурных и религиозных центров страны.

Ключевые слова: Гудрун Освиврсдоттир, «Сага о людях из Лососьей Долины», монашество, Хельгафетль

До Реформации в Исландии было 11 монастырей – девять мужских и два женских. Некоторые из них просуществовали недолго, другие же служили не только религиозными, но и культурными центрами на протяжении всего Средневековья (см. подробнее: Jón Jónsson 1887. Bls. 227–

¹ Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»).

236). Кое-кто из монахов выбирал стезю отшельников, что подразумевало отречение от мирской жизни с максимальным ограничением внешних связей и удалением для жительства в пустынные места.

Традиционно принято считать первой исландской монахиней Гудрун, дочь Освивра. Основная информация о ней содержится в родовой «Саге о людях из Лососьей Долины»². В исландских анналах она не упоминается³ (хотя нельзя сказать, что это вызвано причинами гендерного характера: некоторые женщины в них названы), однако по хронологии саги можно установить, что она родилась в 973 г.

Гудрун принадлежала к знатному роду выходцев из Норвегии. В числе ее предков были норвежские херсиры и даже знаменитый викинг Хрольв Пешеход, что подробно описано в «Книге о занятии земли»⁴. Однако не следует полагать, как это делает большинство исследователей, что в «Книге» приводятся максимально полные генеалогии средневековых исландцев. «Книга о занятии земли» – не родословный кадастр жителей острова от его заселения до конца XIII в., а историческое произведение, подчиняющееся своей собственной логике отбора и компоновки материала (см. подробнее: Литовских 2019; Литовских 2020). Поэтому генеалогические перечни в «Книге» подчинены той же логике и представляют собой лишь те фрагменты бытовавших родословий, которые требовались для установления родственных связей конкретных лиц. Именно поэтому достаточно сложно верифицировать саговые генеалогии перечнями из «Книги о занятии земли»: очень часто оказывается, что они, выполняя разные функции, не совпадают и, к сожалению, не всегда могут полностью дополнить друг друга. Вполне вероятно, что генеалогии «Книги о занятии земли» имеют пробелы, реконструировать которые не представляется возможным из-за отсутствия дополнительных источников⁵.

² «Сага о людях из Лососьей Долины» (*Laxdæla saga*) принадлежит к числу самых известных родовых саг. Она была написана, вероятнее всего, ок. 1245 г., однако сохранилась в списках не древнее 1300 г. О саге см. подробнее: Schier 1970. S. 51; Sverrir Tómasson 1993. P. 387–388. При этом Гудрун упоминается также в других родовых сагах: «Саге о Ньяле», «Саге о людях с Песчаного Берега» и «Саге о Гуннаре, убийце Тидранди», но их информация повторяет (чаще всего в сокращенном варианте) сведения «Саги о людях из Лососьей Долины».

³ В исландских анналах имеется лишь информация, касающаяся других героев «Саги о людях из Лососьей Долины», Кьяртана и Болли. В них указаны годы убийства Кьяртана (1003 г., *Annaler Reseniani – Islandske annaler* 1888. Bls. 16; *Oddaverja Annall – Ibid.* Bls. 466) и Болли (1007 г., *Oddaverja Annall – Ibid.* Bls. 466), время пребывания Болли и Кьяртана в Норвегии (999 г., *Oddaverja Annall – Ibid.* Bls. 465) и дата смерти сына Гудрун Геллира, сына Торкеля (*Annaler Reseniani – Ibid.* Bls. 18). Геллир (1008–1074) удостоился упоминания в анналах, поскольку был законоговорителем. Кроме анналов, он действует в родовых «Саге о людях с Песчаного Берега» и «Саге о союзниках» и королевской «Саге об Олаве Святом». Кьяртан же является персонажем «Саги о Ньяле», «Саги о Гуннлауге Змеином Языке» и «Саги об Олаве Трюггвасоне».

⁴ *Landnámabók* 1974. Kap. 32. Bls. 18r.

⁵ Про фрагментарность сведений и отсылки в сагах к таким ментальным паттернам писала еще А.М.А. Маделунг: *Madelung* 1972. P. 86.

Все вышесказанное в полной мере применимо и к родословной Гудрун. По «Саге о людях из Лососьей долины», она – дочь Освивра Мудреца (ок. 940–1010)⁶, «сына Хельги, сына Оттара, сына Бьёрна Норвежца, сына Кетиля Плосконосого, сына Бьёрна Бычьей Ноги. Мать Освивра звали Кадлин. Она была дочерью Хрольва Пешехода, сына Торира-Быка»⁷. В этой же главе далее говорится, что «жену его звали Тордис. Она была дочерью Тьодольва Короткого. Одного их сына звали Оспак, второго Хельги, третьего Вандрад, четвертого Торрад, пятого Торольв»⁸.

В «Книге о занятии земли» подробностей больше, но они включены в четыре независимых фрагмента, расположенных в разных частях: в гл. 32 перечислены предки Гудрун по отцовской и материнской линиям, ее братья и некоторые из сыновей (без упоминания ее сестры Турид и перечисления всех ее детей)⁹, в гл. 38 говорится о ее мужьях Болли, Торкеле

⁶ Кроме этой саги, Освивр Мудрец (*spaki*) является действующим лицом еще ряда саг. Упоминания о нем имеются в родовых «Саге о Гуннлауге Змеином Языке» и «Саге о людях с Песчаного Берега» и королевской «Саге о Харальде Суровом».

⁷ “Ósvífr hét maðr ok var Helgason, Óttarssonar, Bjarnarsonar ins austræna, Ketilssonar flatnefs, Bjarnarsonar bunu. Móðir Ósvífrs hét Niðbjörg, hennar móðir Kaðlin, dóttir Göngu-Hrólfs Óxna-Þórissonar” (Laxdæla saga 1974. Kap. 32. Bls. 91. Здесь и далее все переводы древнеисландских текстов мои. – Е. Л.). Göngu-Hrólftr, т.е. Хрольв-Пешеход, он же Роллон – датский викинг (ум. ок. 932 г.), первый правитель Нормандии, свое прозвище получил, потому что из-за большого веса его не выдерживала ни одна лошадь. В «Саге о Харальде Прекрасноволосом» он назван сыном ярла Рёгнвальда. Хрольв упоминается во франкских анналах и документах начала X в., ему посвящена значительная часть «Истории норманнов» Дудона Сен-Кантенского, о нем говорится в «Саге о Торстейне Белом», «Саге о людях из Лососьей Долины», кроме того, он – главный персонаж одноименной саги.

⁸ “Kona hans hét Þórdís dóttir Þjóðólfs lága. Óspakr hét son þeirra, annar Helgi, þriðji Vandráðr, fjórði Torráðr, fimmti Þórólfr” (Ibid. Kap. 32. Bls. 91).

⁹ «Жил человек по имени Бьёрн, сын Кетиля Плосконосого и Ингвильд, дочери Кетиля Валуха, херсира из Хрингарики... Он женился на Гьявлауг Кьяллаксдоттир, сестре Бьёрна Силача... Сыном Бьёрна и Гьявлауг был Кьяллак Старый, который жил в Гавани Бьёрна после своего отца, а также Оттар, отец Бьёрна, отца Вигфуса с Убойного Склона, которого убил Снорри Годи. Вторым сыном Оттара был Хельги; он грабил в Скотланде и взял в плен Нидбьёрг, дочь конунга Бьолана, и Кадмин, дочери Гёнгухольва; он женился на ней [Нидбьёрг]; их сыном был Освивр Мудрец, а также Эйнар Звон Весов, который утонул у Шхеры Эйнара в Тюленьем Проливе, и его щит прибило к Щитовому Острову, а плащ – к Плащевому Островку. Эйнар был отцом Торгерд, матери Хердис, матери скальда Стейна. Освивр женился на Тордис, дочери Тьодольва из Гавани; их детьми были Оспак, отец Ульва Вожака, а также Торольв, Торрад, Эйнар, Торбьёрн и Торкель – они были объявлены вне закона за убийство Кьяртана Олавссона – и Гудрун, мать Геллира, Болли, Торлейка и Торда Кота» (“Björn hét son Ketils flatnefs ok Yngvildar, dóttur Ketils veðrs hisis af Hringaríki... Hann átti Gjaflaugu Kjallaksdóttur, systur Bjarnar ens sterka... Son þeirra Bjarnar ok Gjaflaugar var Kjallakur en gamli, er bjó í Bjarnarhaufn eftir faður sin, ok Óttar, faðir Bjarnar, föður Vigfúss í Drápuhlöð, er Snóri goði lét drepa. Annar son Óttars var Helgi; hann herjaði á Skotland ok tók þar at herfangi Niðbjörgu, dóttur Bjólans konungs ok Kaðlínar, dóttur Gaungu-Hrólfs; hann fékk hennar; var son þeirra Ósvífur en spaki ok Einar skálaglaðr, er drukknaði á Einarsskeri í Selasundi, ok kom skjöldur hans í Skjalldey, en féld á Felldarhólm. Einar var faðir Þorgerðar, móður Herðisar, móður Steins skálds. Ósvífur átti Þórdísi, dóttur Þjóðólfs or Haufn; þeirra baurn voru þau Óspakur,

и Торде и остальных детях¹⁰, в гл. 42 приводится генеалогия ее первого мужа Торвальда¹¹, а в гл. 74 добавляется информация о Торде¹². Именно из «Книги о занятии земли» мы узнаём второе прозвище деда Гудрун по материнской линии Тьодольва (*ór Höfn* «из Гавани»), все имена ее восьмерых братьев (в саге упомянуты только пятеро из них) и десятерых детей, а также то, что ее дядей был знаменитый скальд Эйнар Звон Весов¹³.

Кроме того, об отце Гудрун Освивре много написано в исторической работе Ари Мудрого «Книга об исландцах»¹⁴. В гл. 4 «О календаре» он

faðir Úlfs stallara ok Þórólfr. Torráður, Einar, Þorbjörn ok Þorkell, þeir urðu sekir um víg Kjartans Ólafssonar, ok Guðrún, móðir Gellis ok Bolla ok Þorleiks ok Þórðar kattar”. – Landnámabók 1974. Kap. 32. Bls. 18r).

10 «Торбьёрном звали человека, который жил на Озере в Ястребиной Долине; он женился на - - -, а их дочерью была Халльфрид, на которой женился Хёскульд из Долины Лососей Реки; у них было много детей. Бард был их сыном, а также Торлейк, отец Болли, который женился на Гудрун Освивредоттир; их сыновьями были Торлейк и Хёскульд, Сурт и Болли, а Хердис и Торгерд – их дочерьми. Торд Ингуннарсон был первым мужем Гудрун, и их детьми были Торд Кот и Аркатла. Торкель Эйольвссон был вторым мужем Гудрун, их детьми – Геллир и Рьюпа» (“Þorbjörn hét maðr, er bjó at Vatni í Haukadál; hann átti <...>, ok var þeirra dóttir Hallfríður, er átti Höskollur í Lagsárdal; þau áttu maug baurn. Bárður var son þeirra ok Þorleikur, faðir Bolla, er átti Guðrúnu Ósvífursdóttur; þeirra syner voru þeir Þorleikur ok Hauskulldr, Surtr ok Bolli, Herdis ok Þorgerður dætur þeirra. Þórður Ingunnarson átti fyrr Guðrúnu, ok voru þeirra baurn Þórðr kauttur ok Arnkatla. Þorkell Eyjólfsson átti Guðrúnu síðast, þeirra baurn Gellir ok Rjúpa”. – Ibid. Kap. 38. Bls. 23r). Муж Гудрун, годи Торкель, сын Эйольва (979–1026 гг.) был знатным человеком и действующим лицом «Саги о Гисли», «Саги об Олаве Святом» и «Саги о Гуннаре Убийце Тидранди». Бард, Торлейк и Болли, сын Торлейка, встречаются также в «Саге о Ньяле» и «Саге о людях с Песчаного Берега». О том периоде жизни, который Болли провел при норвежском дворе, упоминается в «Саге об Олаве Триуггвасоне», а его сын Болли является персонажем «Саги о людях с Песчаного Берега» и «Саги о людях из Лососей Долины».

11 «Гильс Курносый занял Фьорд Гильса между Долиной Олава и Кручей Фьорда Крюка; он жил на Перевалах. Его сыном был Хедин, отец годи Долины Гарпа Халльдора, отца Торвальда из Долины Гарпа, который женился на Гудрун Освивредоттир» (“Gils skeiðarnef nam Gilsfjörð milli Ólafsdals ok Króksfjarðarmúla; hann bjó á Kleifum. Hans son var Heðin, faðir Halldórs Garpsdalsgoða, föður Þorvalls í Garpsdal, er átti Guðrúnu Ósvífursdóttur”. – Ibid. Kap. 42. Bls. 27r).

12 «Глум женился на Ингунн, дочери Торольва Велейссона. Их детьми были Торд, который женился на Гудрун Освивредоттир, и Торгерд, на которой женился Торарин Ингьяльдссон, их сыном – Хельгустейнар» (“Glúmur fékk Ingunar, dóttir Þórólfs Véleifssonar. Þeirra baurn voru þau Þórðr, er átti Guðrúnu Ósvífursdóttur, ok Þorgerði, er átti Þórarin Ingjaldsson, þeirra son Helgu-Steinar”. – Ibid. Kap. 74. Bls. 52v).

13 Дословно *skálaglaðr*, кеннинг золота. Эйнар Звон Весов (ум. ок. 995 г.), скальд, который сочинял драмы о ярле Хаконе Могучем; он упоминается также в «Саге о людях с Песчаного Берега» и «Саге о Харальде Серой Шкуре».

14 Ари Мудрый, сын Торгильса (1067/68–1148 гг.) считается основоположником исландской исторической литературы и одним из отцов исландской литературы в целом. Его «Книга об исландцах» (*Íslendingabók*) – небольшое историческое произведение, состоящее всего из 12 глав, было написано примерно в 1122–1132 гг. В нем кратко повествуется о первом периоде исландской истории: заселении Исландии и Гренландии, крещении страны и учреждении епископатов, т.е. материал частично пересекается с «Книгой о занятии земли», что позволяет исследователям предполагать знакомство ее авторов с этой работой Ари, а быть может, и с другими, несохранившимися трудами этого ученого, либо вообще считать Ари автором отдельной несохранившейся редакции «Книги о занятии земли».

вводится как «Освивр, сын Хельги, отец матери Геллира, сына Торкеля»¹⁵. Такой способ генеалогического описания можно объяснить тем, что у Геллира (приходившегося ему дедом) Ари воспитывался до 6 лет, а его сына Торкеля Ари даже включил в число своих информантов. Из гл. 12 «Книги об исландцах» (где Ари приводит свою родословную) можно также узнать о предках Торкеля – мужа Гудрун и отца Геллира. В ней говорится о том, что крестился еще отец Торкеля Эйольв, который приходился внуком Олаву Фейлану¹⁶. Ари возводит его (и, соответственно, свой) род и к легендарному викингу Рагнару Кожаные Штаны, и через него к легендарным уппсальским конунгам Ингви и Фрейру (Íslendingabók 1968. Кар. 12. Bls. 10). Часть исследователей полагает даже, что Ари не только обозначил свое родство с Геллиром и Освивром, он или сам принял участие в написании «Саги о людях из Лососьей Долины», где о них повествуется, или в этой саге были использованы фрагменты из его несохранившихся произведений¹⁷. По крайней мере, в гл. 78 «Саги о людях из Лососьей Долины» также вставлена генеалогическая отсылка, объясняющая родственную связь Геллира с Ари (Laxdæla saga 1974. Кар. 78. Bls. 149).

Можно было бы допустить даже, что информацией о Гудрун мы обязаны Ари, ее потомку и известному историку, внесшему большой вклад в сохранение памяти о раннем периоде исландской истории, если бы не полное отсутствие у него хоть какого-либо упоминания именно о ней, а не о ее родичах-мужчинах. Кроме того, в «Саге о людях из Лососьей Долины» приведены нисходящие генеалогические линии, связывающие детей Гудрун и Болли с аббатом Хельгафетля Кетилем, сыном Хермунда, и священником Сигватом, сыном Бранда (Ibid. Кар. 81. Bls. 175), которые также могли способствовать сохранению информации об истории своего прихода и людях, живших на его территории (см.: McTurk 2001. P. 187).

¹⁵ “Ósvífr Helgasonr, móðurfáðir Gellis Þorkelssonar” (Íslendingabók 1968. Кар. 4. Bls. 5). Под матерью Геллира здесь имеется в виду как раз интересующая нас Гудрун. Далее чуть ниже говорится «оба они (Торстейн Черный и Освивр. – *Е. Л.*) были очень мудрыми людьми» (“*Þeir váru báðir spakir menn mjök*”). – Ibid.).

¹⁶ Кстати, Олав Фейлан (его прозвище можно перевести как «Волчонок», поскольку др.-исл. *feilan* < др.-ирл. *fael* «волк») тоже являлся потомком Кетилия Плосконосого, его правнуком, т.е. он был троюродным братом Хельги, отца Освивра, а Эйольв с Гудрун приходились друг другу пятиродными родичами. Это интересная деталь, но такой брак между родственниками в средневековой Исландии не являлся из ряда вон выходящим, поскольку ввиду островной ограниченности и немногочисленности исландской знати они все уже через несколько поколений после заселения породнились друг с другом, и запрет на внутриродственные браки законодательно ограничивался лишь четырехъродным родством.

¹⁷ О соотношении сведений «Саги о людях из Лососьей Долины» и «Книги об исландцах» Ари Мудрого см.: Hallberg 1965; «Саги о людях из Лососьей Долины» и «Книги о занятии земли» – Heller 1974.

При этом основным (и практически единственным дошедшим до нас) источником, в котором описываются не только родственные связи Гудрун, но и события из ее жизни, служит не ее житие, как это можно было бы предположить по аналогии с христианскими деятелями из других регионов, а родовая «Сага о людях из Лососьей Долины».

Главный конфликт Саги широко известен: это вражда бывших друзей и побратимов Кьяртана, сына Олава, и Болли, сына Торлейка, из-за Гудрун, так что вполне можно вслед за Лорен Ауэрбах назвать эту сагу «Сагой о Гудрун» (*Guðrúns saga*). Ауэрбах даже полагает, что в саге на первом месте стоит трагедия сильной и умной женщины, которую загнали в покорную «женскую» роль, а не обычные для сюжетики саг столкновения между родами (Auerbach 1998. P. 30). Практически все исследования, так или иначе касающиеся личности Гудрун, хотя и ведутся уже достаточно давно, сосредоточены исключительно на ее активной и насыщенной мирской жизни, в первую очередь, разумеется, на ее отношениях с Кьяртаном и Болли, а не на ее религиозной деятельности. Это неудивительно, ведь монахиней Гудрун стала лишь в старости, до этого она побывала четырежды замужем и неоднократно состояла во внебрачных отношениях. В юности она была очень красивой, но высокомерной девушкой, при этом склонной к расточительству и красивой жизни. В гл. 32 «Саги о людях из Лососьей Долины» говорится, что «среди женщин, выросших в Исландии, она была первой по красоте и уму. Гудрун была благовоспитанной женщиной, и в то же время вся роскошь, которой себя окружали другие женщины, казалась детской забавой по сравнению с великолепием Гудрун. Из всех женщин она была самой искусной и красноречивой. Она отличалась щедростью»¹⁸. По ее мнению, «в доме должно быть в избытке все то, что казалось Гудрун необходимым, чтобы жить как подобает именитым людям»¹⁹. В саге неоднократно упоминаются ее неукротимый нрав и честолюбие (“*ofstæki hennar ok stórræði*” – Ibid. Kap. 58. Bls. 133; ср. также: Kap. 49. Bls. 128). По справедливому мнению Л. Ауэрбах, Гудрун была одной из самых выдающихся женщин своего времени (Auerbach 1998. P. 38).

¹⁸ “Hún var kvenna vænst er upp óxu á Íslandi, bæði at ásjónu ok vitsmunum. Guðrún var kurteis kona svo at í þann tíma þóttu allt barnavípr þat er aðrar konur höfðu í skarti hjá henni. Allra kvenna var hon kænst ok best orði farin. Hún var örlynd kona” (Laxdæla saga 1974. Kap. 32. Bls. 91). В саге также говорится, что Кьяртан любил разговаривать с Гудрун, потому что «она была мудрой и красноречивой» (“*hón var bæði vitr ok málsnjöll*”. – Ibid. Kap. 39. Bls. 109). Ср. слова Snorри Голи перед очередной свадьбой Гудрун, на которую со стороны невесты были приглашены 100 человек: «ты выдающаяся женщина» (“*þú ert inn mesti kvenskörungr*”. – Ibid. Kap. 68. Bls. 143).

¹⁹ “Fé nýtt vera at menn mikluðu sik af ok þat mundi ok á framreitum er Guðrúnu skyldi til fá um alla stórmennsku” (Ibid. Kap. 74. Bls. 145).

В первый раз она была выдана замуж в 15 лет за Торвальда, сына Халльдора (богатого бонда ниже ее по социальному статусу, вдобавок решение о браке приняла родня без ее согласия – *Laxdæla saga* 1974. Кар. 33. Bls. 93), а в 17 уже развелась с постылым мужем и вышла замуж за своего любовника Торда Сына Ингунн, сына Глума, который, однако, вскорости утонул (*Ibid.* Кар. 35. Bls. 101). Сына Гудрун от второго брака Торда Кота воспитывал знатный и влиятельный политик Снорри Годи, сын Торгрима (*Ibid.* Кар. 36. Bls. 105)²⁰, что достаточно ясно свидетельствует о том, насколько высоким было ее положение в исландском обществе того времени.

Поскольку Гудрун была еще молода, она вернулась на родовой хутор Лаугар к своим родителям и братьям. На этот период ее жизни приходится ее любовная связь с Кьяртаном, сыном Олава Павлина, прервавшаяся из-за отъезда побратимов Кьяртана и Болли, сына Торлейка, в 999 г. в Норвегию ко двору конунга Олава Трюггвасона (*Ibid.* Кар. 39. Bls. 109). В Нидаросе по настоянию конунга они оба крестились.

По версии «Саги о людях из Лососьей Долины», норвежский конунг пытался послать Кьяртана проповедовать в Исландию, однако тот отказался. После провала широко известной (и освещенной во множестве различных нарративных источников) миссии епископа Тангбранда конунгом Олавом с этой же целью на остров были направлены Гицур Белый и Хьяльги, сын Скегги. В саге рассказывается, что в составе миссии с ними поехал и Болли, тогда как Кьяртан остался в Норвегии (*Ibid.* Кар. 41. Bls. 114).

По настоянию родных Гудрун вышла замуж за Болли и всеми силами способствовала противостоянию между Кьяртаном и Болли, которое вылилось сначала в убийство Кьяртана, которое совершил Болли проклятым мечом Ногорезом, затем в убийство Болли мстящими за Кьяртана родичами. Вскоре после убийства Болли Гудрун и ее отец Освивр обменялись землей со Снорри Годи: Снорри переехал в Лаугар, а они поселились на хуторе Хельгафетль²¹, который стал последним местом их

²⁰ Торд Кот действует в таких родовых сагах, как «Сага о Хёрде и островитянах» и «Сага о битве на Пустоши». Снорри Годи, сын Торгрима (963–1031 гг.), выдающийся исландец, персонаж таких родовых саг, как «Сага о Ньяле», «Сага о Гуннаре Тидранди», «Сага о Халльдоре», «Сага о Греттире», «Сага о битве на Пустоши», «Сага о людях с Песчаного Берега» (где в гл. 12 он назван *Snerri*, т.е. «Задира»), «Сага о Гисли» (где в гл. 18 рассказывается, как и почему его переименовали из Торгрима в Снорри), и королевских «Саги о Харальде Суровом» и «Саги об Олаве Святом».

²¹ Д.-исл. *Helgafell*, досл. «Священная Гора», хутор в Западной четверти Исландии, на полуострове Снайфетльснес, сохранился до сих пор. О том, что это место почиталось еще в языческие времена и почему оно получило такое название, свидетельствует следующий фрагмент гл. 33 «Книги о занятии земли»: «Торольв занял землю от реки Ставау до реки Торсау и назвал это все Торснес. Он так сильно чтит гору, стоящую на мысу, которую он назвал Хельгафетль, что на нее не должен был смотреть ни один нечистый, и там было священное место, и никого нельзя было убить на горе, ни скотину, ни человека, пока тот сам не уйдет прочь. Все родичи Торольва

жительства (Ibid. Kap. 56. Bls. 130).

Четвертый раз Гудрун вышла замуж за Торкеля, сына Эйольва, знатного и очень богатого человека, владевшего двумя торговыми кораблями, которые курсировали между Исландией и Норвегией. Торкель, скорее всего, был крещен еще в детстве, поскольку, как известно из «Книги об исландцах», уже его отец был католиком (Íslendingabók 1968. Kap. 12. Bls. 10). Торкель утонул в возрасте 48 лет в Брейдафьорде, когда в непогоду перевозил лес для строительства церкви (Laxdæla saga 1974. Kap. 76. Bls. 146).

Гибель Торкеля описана в саге чрезвычайно детализировано. Кроме хронологической отсылки к скандинавской истории, типичной для саг («это было за 4 года до того, как пал конунг Олав Святой»²²), и явления призрака-предвестника Гудрун подробно описано, что стало с его судном и имуществом²³. Причем сходным по подробности образом описана гибель второго мужа Гурдрун Торда (который также утонул) в гл. 35 Саги²⁴. Не исключено, что особенности сагового повествования отражают реально происходившие события, но чрезмерная привязка к местности позволяет также предположить, что эти фрагменты до записи данной саги бытовали в форме топонимических преданий.

В «Саге о людях из Лососьей Долины» описывается, что еще до крещения Гудрун знаменитый провидец Гест Мудрец, сын Оддлейва (род. ок. 1030 г.)²⁵, предсказал в общих чертах, толкуя ее сны, грядущие

верили, что после смерти они попадут в эту гору» (“Þórólfr nam land frá Stafá in til Þórsár ok kallaði þat allt Þórsnes. Hann hafði svo mikin átrúnað á fjall það, er stóð í nesinu, er hann kallaði Helgafell, at þangat skyldi engi maður öfvegin líta, ok þar var svo mikill friðhelgi, at aungu skyldi granda í fjallinu, hvorki fé né mönnum, nema sjálft gengi á braut. Þat var trúa þeirra Þórólfs frænda, at þeir dæi allir í fjallit”. – Landnámabók 1974. Kap. 33. Bls. 18v).

²² “Þorkell hafði átta vetr ins fimmta tigar þá er hann drukknáði en það var fjórum vetrum fyrt en hinn heilagi Ólafur konungur féll” (Laxdæla saga 1974. Kap. 76. Bls. 147).

²³ «Угловые столбы прибило к острову, который с тех пор зовется Ставей («Столбовой Остров»). – *Е. Л.* [Меч] Скёвнунг застрял во внутренних досках корабля. Он был найден на острове Скёвнунгсей («Остров Скёвнунга». – *Е. Л.*)» (“Hornstafina rak í þá ey er Stafey heitir síðan. Sköfningur var festr við innviðuna í ferjunni. Hann hittist við Sköfningsey”. – Ibid. Kap. 76. Bls. 147).

²⁴ «Корабль разбился в щепки, и киль отнесло к острову, который с тех пор зовется Кьяларей («Килевый Остров»). – *Е. Л.* Щит Торда отнесло к острову, который называется Скьяльдарей («Щитовой Остров». – *Е. Л.*) <...> над их телами был насыпан курган [в том месте], которое с тех пор называется Хаугснес («Курганный Мыс». – *Е. Л.*)» (“Skipit braut í spón ok rak þar kjölinn er síðan heitir Kjalarey. Skjöld Þórðar rak í þá ey er Skjaldarey er köllut <...> Var þar haugr orpinn at líkum þeirra þar er síðan heitir Haugsnes”. – Ibid. Kap. 35. Bls. 101).

²⁵ Гест Мудрец действует в «Саге о Ньяле», «Саге о Гисли», «Саге о людях из Лососьей Долины», «Саге о Хаварде». В гл. 103 «Саги о Ньяле» говорится о том, что миссионер Тангбранд гостил как раз на хуторе Хаги у Геста, он устроил там язычнику-берсерку испытание огнем, после чего крестился Гест и его домочадцы (Brennu-Njáls saga 1954. Kap. 103. Bls. 323). Провидцем, советчиком на тинге и предсказателем Гест был как до своего крещения, так и после. Саги никак не связывают это его качество с его вероисповеданием. Судя по хронологии событий «Саги о

перипетии ее судьбы (Laxdæla saga 1974. Kap. 33. Bls. 92). Вполне возможно, что это предсказание – литературный прием, свойственный родовым сагам (Taylor 1974. P. 17), тем не менее ее характер раскрывается в последовавших за этим поворотах сюжетной линии. Гудрун обладала твердым (хотя и достаточно вздорным) характером. Она выступает в саге как упорная, но при этом завистливая женщина, постоянно стремящаяся превосходить других во всем: ей надо сидеть на пиру во главе стола (Laxdæla saga 1974. Kap. 46. Bls. 123), носить лучшие в стране украшения (Ibid. Kap. 34. Bls. 99; Kap. 46. Bls. 123), подстрекать родичей к распрям (Ibid. Kap. 48. Bls. 126; Kap. 59–60. Bls. 135–137) и командовать потенциальными или действующими любовниками и мужьями²⁶ и своими уже выросшими детьми (Ibid. Kap. 68. Bls. 140)²⁷. Она все время главенствовала в решении сложных вопросов, в саговом нарративе даже ее имя выделяется и ставится перед упоминанием других сиблингов в оборотах типа «тяжба Гудрун и ее братьев», «Гудрун и братья сказали», «Освивр обратился к Гудрун и ее братьям» и т.п.²⁸. Она управляла своими хуторами твердой рукой, в течение всей своей жизни увеличивая и без того крупное состояние. При этом Гудрун не гнушалась и сама выполнять тяжелые хозяйственные работы (Ibid. Kap. 35. Bls. 102; Kap. 55. Bls. 130).

И только после гибели своего последнего, четвертого мужа, Торкеля, сына Эйольва, она отрешилась от мирских страстей: «Гудрун начала стареть и жила в скорби и печали, как было сказано выше, еще долгое время. Она была первой монахиней в Исландии и отшельницей, и повсеместно говорили, что Гудрун была самой выдающейся из знатных женщин здесь в стране»²⁹. В «Саге о людях из Лососьей Долины», кроме того, говорится, что она первая в Исландии прочитала Псалтирь и под

людях из Лососьей Долины», Гест предсказывал судьбу Гудрун, будучи еще язычником.

²⁶ Вскоре после широко известного высказывания Гудрун по поводу убийства Кьяртана: «большие дела мы совершили: я успела напрясть пряжи на двенадцать локтей сукна, а ты убил Кьяртана» (“Misjöfn verða morgunverkin. Eg hefí spunnit tólf alna garn en þú hefir vegit Kjartan”). – Laxdæla saga 1974. Kap. 49. Bls. 128) она говорит своему мужу Болли («теперь я знаю, что ты не станешь действовать против моего желания») („Þykir mér nú þat vitat at þú vilt ekki gera í móti skapi mínu”). – Ibid. Kap. 49. Bls. 126). Ср. также: Kap. 34. Bls. 99; Kap. 35. Bls. 102; Kap. 58. Bls. 130; Kap. 69. Bls. 142.

²⁷ У нее было 10 детей от разных мужей. Свою любовь к сыновьям она понимала как их подчинение ее воле и выражала, например, словами «я ничего не пожалую для того, чтобы Болли мог жениться, как он того хочет, потому что я люблю его больше всех, а также потому, что он среди всех моих детей был мне наиболее верен и поступал по моему желанию» (“Ék vil til þess láta engan hlut spara at Bolli fái þann ráðakost sem honum líkar. Er þat bæði at ég ann honum mest enda hefir hann öruggastr verit í því minna barna at gera at mínum vilja”). – Ibid. Kap. 70. Bls. 143).

²⁸ “um sakir við Guðrúnu ok bræður hennar” (Ibid. Kap. 36. Bls. 100); “Guðrún ok bræður hennar sögðu” (Ibid. Kap. 39. Bls. 110); “mælti Ósvífr til Guðrúnar ok bræðra hennar” (Ibid. Kap. 39. Bls. 111).

²⁹ “Nú tekr Guðrún mjök at eldast ok lifði við slíka harma sem nú var frá sagt um hrið. Hún var fyrst nunna á Íslandi ok einsetukona. Er þat ok almæli at Guðrún hafi verit göfgust jafnbörinna kvenna hér á landi” (Ibid. Kap. 78. Bls. 149).

конец своей жизни была чрезвычайно набожной, проводя много времени в молитвах³⁰. Последние годы ее жизни описаны следующим образом: «Гудрун дожила до глубокой старости, и, как говорят о ней люди, она ослепла. Гудрун скончалась в Хельгафетле, и там она покоится»³¹.

Именно к этому периоду жизни Гудрун относится сюжет «Саги о людях из Лососьей Долины» о том, что ее молитвы вызвали недовольство умершей языческой колдуньи. В целом, ожившие покойники и появление умерших людей во снах с предостережениями и предсказаниями (и вообще активное участие мертвцов в делах живых) – достаточно широко распространенный саговый прием. Не обошлась без него и «Сага о людях из Лососьей Долины». Как рассказывается в саге, внучке Гудрун Хердис, дочери Болли, приснилась колдунья, которая велела передать бабушке, что ей «очень не по нраву, когда она все ночи лежит распростертая надо мной и проливает такие жгучие капли, что я от них сгораю»³². Колдунья имела в виду, что Гудрун всегда молилась в церкви, стоя на коленях на полу в одном и том же месте. Типично христианский мотив победы над языческими жрецами здесь вылился в перезахоронение неугодного покойника в духе сагового нарратива (черные кости колдуньи были обнаружены под полом церкви и вынесены в безлюдное место) и одновременно в подтверждение святости месторасположения церкви в Хельгафетле еще и с языческой точки зрения.

Тот факт, что на момент смерти Гудрун (в 1008 г.) на острове не было женского монастыря, долгое время трактовался исследователями как аргумент в пользу недостоверности ее монашеского статуса (Taylor 1974; ср.: Wellendorf 2010. P. 17). По сведениям письменных источников, первый исландский монастырь был основан только в 1121 г. при епископии в Хоуларе, а августинский монастырь в Хельгафетле (восьмой по порядку возникновения и, кстати, первый женский монастырь на острове) появился и того позже, в 1184 г. (по некоторым сведениям, это произошло в 1172 г.), и просуществовал до 1550 г., когда многие католические монастыри в связи с Реформацией были ликвидированы. Он подчинялся южной епископии, центром которой был Скаульхоульт (Jón Jónsson 1887. Bls. 39; Coroban 2018. P. 68–143).

Вообще средневековые исландские монастыри упоминаются в источ-

³⁰ «Гудрун стала очень набожной. Она была первой женщиной в Исландии, которая выучила Псалтырь. Она подолгу оставалась в церкви по ночам и молилась» (“Guðrún gerðist trúkona mikil. Hún nam fyrst kvenna saltara á Íslandi. Hún var löngum um nætur at kirkju á bænum sínum”. – Ibid. Kap. 72. Bls. 145).

³¹ “Guðrún varð gömul kona ok er þat sögn manna at hón yrði sjónlaus. Guðrún andaðist at Helgafelli ok þar hvílir hón” (Ibid. Kap. 78. Bls. 149).

³² “Mér hugnar illa við hana því at hón bróltir allar nætur á mér ok fellir á mik dropa svá heita at ég brenn af öll” (Ibid. Kap. 72. Bls. 145).

никах крайне редко, в частности, потому, что они все были очень малочисленными, обычно там проживали 3–5 монахов (Jón Jónsson 1887. Bls. 89). Они придерживались либо бенедиктинского, либо августинского устава, но официально к этим монашеским братствам не принадлежали (что также не способствовало их упоминанию в европейских источниках), в их образе жизни, как отмечал М. Эгелер, присутствовало слишком много специфически исландского (Egeler 2015. P. 83). И что вполне соответствует образу Гудрун, практически все средневековые исландские монастыри основывались и активно поддерживались годами или другими представителями исландской знати (а иногда и прямо существовали на их средства). Часть знатных исландцев пополняла ряды монахов, принимая в старости постриг (Coroban 2018. P. 97).

Другие исследователи допускают, что Гудрун была монахиней-отшельницей (McTurk 2001. P. 192), а Равнхильдюр Хельга Хатльсдоухтир полагает, что Гудрун вполне могла принадлежать к числу анахоретов (Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir 2014. Bls. 17–20). Это терминологическое расхождение возникло вследствие того, что в средневековой католической традиции отшельничество типологически делилось на два направления: если *анакорет* обитал в келье при храме или поблизости от человеческого жилья, то *отшельник-пустынный* уходил далеко от цивилизации. В православии анахорет и отшельник являются синонимами, а Гудрун, которая не жила в монастыре и не удалилась в глубину лавовых пустошей, а до конца жизни оставалась в пределах хуторских владений своей семьи, в соответствии с русскоязычной религиозной терминологией может рассматриваться как «монахиня в миру» (такая практика была отнюдь не редкостью среди исландских христиан X–XI вв.). Этот статус Гудрун подтверждается и археологическими раскопками на хуторе Хельгафетль. Несмотря на то, что они были проведены еще в XIX в. на соответствующем тому времени уровне, по их материалам можно проследить наличие отдельно стоящего нехозяйственного строения на хуторе (предположительно, часовни либо кельи) и захоронения XI в. по христианскому обряду (Jón Stefánsson 1898).

Из «Саги о людях из Лососьей Долины» известно, что на хуторе Хельгафетль, где Гудрун провела последние годы своей жизни, была построена совместными усилиями самой Гудрун и ее мужа Торкеля одна из самых крупных и известных исландских церквей того периода³³. Торкель изначально задавался целью построить церковь, превосходящую разме-

³³ Слава церкви в Хельгафетле нашла свое отражение и в саговом повествовании: провидец Гест, сын Оддлейва, говорит перед смертью «я хочу, чтобы мое тело перевезли в Хельгафетль, потому что это место станет первым по всей округе. Часто я видел над ним сияние» (“Ek vil mik láta færa til Helgafells því at sá staðr mun verða mestr hér í sveitum. Þangat hefi ég oft ljós séð”). – Laxdæla saga 1974. Kap. 66. Bls. 141).

рами кафедральный собор Тронхейма³⁴, даже ездил за строевым лесом в Норвегию, но его честолюбивым замыслам не суждено было сбыться (Laxdæla saga 1974. Kap. 70–76. Bls. 143–146).

Нигде в источниках нет описания (или хотя бы упоминания самого факта) крещения Гудрун, так что невозможно достоверно утверждать, в каком возрасте она стала христианкой: еще в детстве (которое пришлось на время активной деятельности проповедников на острове), выходя замуж за Болли, который к тому времени уже крестился (как было сказано выше, он сделал это во время своего пребывания при дворе норвежского конунга Олава Трюггвасона – Ibid. Kap. 40. Bls. 112), или уже будучи последний раз замужем. Точно известно только то, что к 1010 г. (на момент смерти ее отца Освивра) церковь на ее хуторе уже была³⁵.

Соответственно, остается неясным, совершала ли она все свои выдающиеся и запомнившиеся потомкам поступки еще язычницей или уже христианкой. Последнее тоже нельзя исключить, поскольку весь характер средневековой исландской жизни предполагал активное в нее включение всех вплоть до епископов, и многие из тех, кто в дальнейшем стал исландскими святыми, отличались не только активной общественно-политической, но и бурной личной жизнью. Кроме того, то, как описано сагой поведение Гудрун на протяжении всей ее жизни полностью соответствует стереотипным женским образам родовых саг (Drever 1937; Heller 1960. S. 70–73; McTurk 2001. P. 180); тут она может составить достойную конкуренцию своей внучке Халльгерд Длинноштанной, дочери Хёскульда³⁶. Тем сильнее противопоставляется присущий Гудрун *modus*

³⁴ Планы Торкеля подробно изложены в гл. 74, где рассказывается, что «конунг Олав велел построить в городе (Тронхейме. – *Е. Л.*) деревянную церковь. Она должна была стать самой главной церковью, и ее должны были великолепно разукрасить» (“lét Ólafur konungr gera kirkju í bænum af víði. Var þat stofnat allmikil musteri ok vandat allt til”. – Ibid. Kap. 74. Bls. 145). Застав Торкеля за измерением балок и опорных столбов строящейся церкви, конунг Олав говорит: «если ты убавишь по два локтя от каждой балки, то и тогда церковь будет самой большой в Исландии» (“Högg þú af tvær alnar hverju stórtre ok mun sú kirkja þó ger mest á Íslandi”), но Торкель заносчиво отказывается уменьшать свои мерки. Как уже говорилось выше, при перевозке леса он утонул, а «от леса, предназначенного на постройку церкви, сохранилось совсем немного» (“fátt eina náðist af kirkjuvíðinum”. – Ibid. Kap. 76. Bls. 146). Однако какая-то деревянная церковь на хуторе в это время была, поскольку в гл. 76 рассказывается, что доски ее пола снимали, вынимая кости языческой колдуньи (“taka upp fjalar úr kirkjugólfinu”. – Ibid. Kap. 76. Bls. 146).

³⁵ «Освивра похоронили в Хельгафетле, потому что Гудрун построила там церковь» (“Ósvífur var grafinn at Helgafelli því at Guðrún hafði þar þá látit gera kirkju”. – Ibid. Kap. 66. Bls. 141).

³⁶ Халльгерд Длинноштанная (*snúinbrók*), жена Гуннара с Подножия Склона, – одна из главных женских персонажей «Саги о Ньяле», она отличается схожим с Гудрун властным характером, также стремится жить на широкую ногу и постоянно подстрекает родичей к мести. В.П. Берков (а вслед за ним и другие русские переводчики) перевел ее прозвище как «Длинноногая», и именно под этим прозвищем Халльгерд и известна в русской традиции. Однако в переводах на другие языки сохраняется оригинальное прозвище и отмечается, что оно было дано, скорее всего, по нетипичной для женщин одежде. Последнее также перекликается с сюжетными поворотами «Саги о людях из Лососьей Долины», когда Гудрун подучила Торда, сына Ингунн,

operandi христианским этическим нормам, а ее изображение в саге не подчиняется законам житийного повествования.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Литовских Е.В.* Мастерская Стурлы Тордарсона: устные и письменные источники *Sturlubók* // ДГ, 2017–2018 годы: Ранние формы и функции письма / Отв. ред. тома Т.В. Гимон. М., 2019. С. 196–215. [*Litovskikh E.V.* Masterskaya Sturly Tordarsona: ustnyye i pis'mennyye istochniki *Sturlubók* (Sturla Þorðarson's Workshop: Oral and Written Sources of *Sturlubók*) // *Drevneyshiy gosudarstva Vostochnoy Yevropy. 2017–2018 gody: Ranniye formy i funktsii pis'ma* / Ed. by T.V. Guimon. Moscow, 2019. S. 196–215.]
- Литовских Е.В.* Цели создания второй редакции *Landnámabók* // ЭНОЖ (Электронный научно-образовательный журнал) «История». 2020. Вып. 6 (92) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/S207987840009903-2-> [*Litovskikh E.V.* Tseli sozdaniya vtoroy redaktsii *Landnámabók* (Objectives of the Second Edition of *Landnámabók*) // *Elektronnyy nauchno-obrazovatel'nyy zhurnal "Istoriya"*. 2020. Vyp. 6 (92).]
- Auerbach L.* Female Experience and Authorial Intention in *Laxdæla Saga* // *Saga-Book. 1998–2001. Vol. XXV (I).* P. 30–52.
- Brennu-Njáls saga* / Einar Ólafur Sveinsson gaf út (ÍF; XII). Reykjavík, 1954.
- Coroban C.* Ideology and Power in Norway and Iceland 1150–1256. Cambridge, 2018.
- Egeler M.* A Retrospective Methodology for Using *Landnámabók* as a Source for the Religious History of Iceland? Some Questions // *The Retrospective Method Network. № 10. Summer 2015. Between Text and Practice: Mythology, Religion and Research.* P. 78–92.
- Drever J.* The Psychology of *Laxdælasaga* // *Saga-Book. 1937–1945. Vol. XII.* P. 106–118.
- Hallberg P.* Íslendinga saga och Egla, Laxdæla, Eybyggja, Njála, Grettla // *Maal og minne. 1965. B. 2. S. 89–105.*
- Heller R.* Laxdæla saga und Landnámabók // *ANF. 1974. Bd. 89. S. 81–145.*
- Heller R.* Literarischen Schaffen in der Laxdæla saga. Halle, 1960.
- Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir.* Einsetulifnaður á Íslandi. Reykjavík, 2014.
- Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gaf út (ÍF; I). Reykjavík, 1968.
- Íslandske annaler indtil 1578* / Udg. ved G. Storm. Christiania: Grøndahl, 1888.
- Jón Jónsson.* Um klaustrin á Íslandi, Flateyjar- og Helgafellsklaustur // *Tímarit Hins íslenska bókmenntafélags. 1887. T. 8. Bls. 174–265.*

развестись со своей женой Ауд как раз на основании того, что последняя носит мужские штаны (Ibid. Kap. 35. Bls. 103).

- Jón Stefánsson*. Leiði Guðrúnar Ósvífrsdóttur // Árbók hins íslenska fornleifafélag. 1898. Bls. 39–40.
- Landnámabók: Ljósprentun handrita / Jakob Benediktsson gaf út (Íslensk Handrit. Ser. In folio. Bd. 3). Reykjavík, 1974.
- Laxdæla saga / Einar Ólafur Sveinsson gaf út (ÍF; V). Reykjavík, 1934.
- Madelung A.M.A.* The *Laxdæla Saga*: Its Structural Patterns (Studies in the Germanic languages and literatures; 74). Michigan, 1972.
- McTurk R.W.* Guðrún Ósvífrsdóttir: An Icelandic Wife of Bath? // Sagnaheimur. Studies in honour of Hermann Pálsson / Ed. by Ásdís Egilsdóttir and R. Simek. Wien, 2001. P. 175–194.
- Schier K.* Sagaliteratur. Stuttgart, 1970.
- Sverrir Tómasson*. Laxdæla saga // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. by Ph. Pulsano et al. New York; London, 1993. P. 387–388.
- Taylor A.R.* Laxdæla saga and Author Involvement in the Icelandic Sagas (Leeds Studies in English; 7). Leeds, 1974. P. 15–21.
- Wellendorf J.* The Interplay of Pagan and Christian Traditions in Icelandic Settlement Myths // JEGP. 2010. Vol. 109. P. 1–21.

Elena V. Litovskikh

FIRST ICELANDIC NUN GUÐRÚN

Guðrún Ósvífrsdóttir (973–1008), a representative of Icelandic clan nobility, is considered to be the first Icelandic woman to take monastic vows (she did this simultaneously with, or shortly after, the adoption of Christianity on the island in 1000), although there is no documentary evidence of this status, and it is mentioned in only one medieval narrative source, the *Laxdæla saga*. Almost nothing is known about her monastic activity. Guðrún is much more famous for her love affairs described in the same family saga and forming the basis of its plot. She is represented to have provoked a chain of events that resulted in the killing of Kjartán Ólafsson by his foster-brother, Bolli Þorleiksson. Guðrún's behavior throughout her life, as it is described in the saga, is more consistent with stereotypical saga female images than those of a Christian. However, indirect information allows us to shed some light, at least partially, on the spiritual aspect of Guðrún's life. It can be assumed with the highest degree of probability, that she did not take any hermit vows, but was an anchoress and lived until her death at her farm Helgafell, where one of the largest and most famous Icelandic churches of that period was erected through the joint efforts of Guðrún and her last husband Þorkell. Helgafell was a place where the first convent in Iceland was founded, and it later became one of the cultural and religious centers of the country.

Key words: Guðrún Ósvífrsdóttir, *Laxdæla saga*, monasticism, Helgafell

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-61-74

В.И. Матузова

ТЕВТОНСКИЙ ОРДЕН КАК ДУХОВНАЯ КОРПОРАЦИЯ, XIII–XIV вв. (на материале «Хроники земли Прусской» Петра из Дусбурга)

Автор на материале «Хроники земли Прусской» Петра из Дусбурга (первая треть XIV в.) обращается к теме «Тевтонский орден как духовная корпорация». Дуалистичный по своему характеру духовно-рыцарский Тевтонский орден предстает в статье как монашеский. Петр из Дусбурга старательно согласует воинский и духовный аспекты и представляет агрессию ордена в Пруссию как миссию, направленную на христианизацию пруссов, как крестовый поход особого рода, осуществляемый «духовным оружием».

В статье уделено первостепенное внимание двойственному характеру Тевтонского ордена, проявляющемуся в материальной и духовной культуре. Такковы особенности архитектурных сооружений ордена, сочетающие в себе военные укрепления и монашеские обители. Двойственный характер носят и обряд посвящения в рыцари ордена и обряд монашеского пострига, приобщенные к церковной литургии. Петр из Дусбурга лишь намекает на организацию жизни орденских замков-монастырей, но в совокупности эти намеки создают картину его внутренней жизни, ритуалов и обычаев, способствуя созданию общей характеристики крестоносцев как святых великомучеников. Особенность «Хроники земли Прусской» – ее насыщенность чудесами и видениями. Вступление в орден хронист трактует как чудо *внезапного* преображения человека из грешника в праведника. К чудесам относится и явление Девы Марии, покровительницы ордена. Молитвы, обращенные к Деве Марии или к Христу, становятся своеобразным средством «коммуникации» с божественными силами и, как правило, находят немедленный отклик. Кроме культа Девы Марии в Тевтонском ордене существовал культ Святого Креста, а также почитание многих других святых (среди них свв. Георгий, Елизавета, Варвара и Варфоломей). Благочестие и почитание святых проявилось в создании литературы ордена: поэтических парафраз отдельных книг Библии, житий святых великомучеников, собранных в «Пассионале»; особняком стоит житие святой Мартины (поэма Гуго фон Лангенштейна). В почитании Иисуса Христа ощутимо влияние немецкого мистицизма в духе Генриха Сузо.

«Хроника земли Прусской» Петра из Дусбурга, лаконично сообщая о деталях монашеской жизни в Тевтонском ордене (для автора, несмотря на его священнический сан, ратная жизнь выступает на первый план), живописуя чудеса

и видения, в которых крестоносцы «контактируют» с Христом и Девой Марией, ангелами и дьяволом, позволяет проникнуть в некоторые особенности духовности Тевтонского ордена в целом и формирования его идентичности и ментальности пребывавших в Пруссии крестоносцев.

Ключевые слова: Тевтонский орден, Пруссия, крестовые походы, Петр из Дусбурга, «Хроника земли Прусской», духовность, монашество, рыцарство, литургия, чудеса, видения

Духовно-рыцарский Тевтонский орден, двойственный по своему характеру, часто привлекает исследователей как воинская, рыцарская, корпорация. Этот аспект его существования нашел и находит отражение во многих статьях и монографиях. Меньше внимания уделено непосредственно монашеской стороне жизни ордена, возможно, потому что эти стороны нелегко разделить, поскольку рыцари (воины) одновременно являются и монахами (братьями). В этом качестве (братья-рыцари) они предстают в «Хронике земли Прусской» Петра из Дусбурга.

В самом начале «Хроники земли Прусской» Петр из Дусбурга четко характеризует двойственную природу своего ордена. Это орден рыцарский («Ибо являются они рыцарями и воителями избранными, твердой рукой подавляющими врагов во имя закона родины»). Но это и «духовный орден, который на пользу святой церкви быстро распространяется», а члены его «являются... вечным источником благодетний любви, дающим приют чужестранцам, странникам и недужным». Среди них «почетное и весьма полезное место занимают клирики, чтобы <...> побуждать мирян к соблюдению обрядов и посещать богослужения и совершать таинства», а также «подготавливать [рыцарей] к воинской доблести» (ПД. I, 1).

Петра из Дусбурга (как, вероятно, любого хрониста Тевтонского ордена времен завоевания Пруссии) невозможно уподобить какому-либо хронисту, описывающему «дела давно минувших дней» за монастырскими стенами. Как член своей корпорации (священник), как один из крестоносцев, он находился в центре описываемых им событий. И пусть даже многие из них отделены от него несколькими десятилетиями, все же они еще живы в памяти его современников и незабываемы для него самого. «Знамения и чудеса», о которых он заявляет в начале хроники, будут то и дело появляться на страницах его сочинения («возобновились знамения, сотворились новые чудеса» – ПД. III, 31), поскольку необходимы при выработке того, что ныне мы называем орденской, крестоносной идеологией, и составляют ее неотъемлемую часть.

Перед хронистом стояла задача не только запечатлеть в своем сочинении события прошлого и настоящего, но и охарактеризовать происходившее как крестовый поход. Для духовно-рыцарского ордена, учре-

жденного в конце XII в., во время Третьего крестового похода, это было тем важнее, что, учитывая его двойственный характер (духовный и светский), необходимо было устранить противоречие, возникавшее между реальными военными действиями и христианской заповедью «Не убий». Уже существовало понятие священной войны, а Бернард Клервоский приветствовал появление «нового рыцарства». И, как бы в продолжение и развитие этих понятий, на страницах «Хроники» Петра из Дусбурга появляются понятия «нового оружия» (наиболее подходящего для «нового рыцарства») и «новых войн», которые ведутся «новым оружием». В этом, можно сказать, «программном» разделе сочинения автор называет «новое» оружие «духовным» (в отличие от «плотского»), создавая при этом его аллегорию с помощью изошренного использования библейских цитат и внося свою лепту в идеологию крестовых походов.

Дуалистичный характер ордена особенно отчетливо проявляется в структуре сооружаемых крестоносцами в Пруссии крепостей, выполнявших и светские, и духовные функции (Arszyński 1993. S. 147). Текст «Хроники» свидетельствует о том, что внутри орденские крепости (замки) были одновременно и монастырями, где имелись рефекторий (трапезная), дормиторий (опочивальня) и часовня (ПД. III, 70). Такую структуру крепостей Тевтонского ордена подтверждают в наше время археологические раскопки. Так, в процессе начатых в 1926 г. и продолженных в 2012 г. раскопок одного из древнейших замков ордена в Палестине, Монфора, было обнаружено два крыла. В центральном из них находились дормиторий, рефекторий, капитул и часовня, а в западном крыле располагался Большой зал и апартаменты верховного магистра. Петр из Дусбурга не описывает, как выглядели церковные сооружения ордена в Пруссии снаружи или внутри в плане их архитектурной структуры или архитектурного убранства; он сообщает или кратко повествует только об их сооружении. Немногие чудом сохранившиеся церковные постройки того времени (а чаще – их остатки) свидетельствуют, что они создавались в готическом (немецком или французском) стиле (Voas 2019. S. 26). Однако для автора «Хроники» внешний вид замка не представляет первостепенного интереса. Для него орденский замок – обитель святости: он воздвигается в месте, предназначенном для этого Богом, по благодати Божьей и во славу Божию, в нем хранятся мощи святых, через которые являются чудеса Божьи, а главное – в нем пребывает орденская братия, защищающая Христа и христианскую веру (Dugo 2008. S. 68).

О том, что церковных сооружений в Пруссии было немало, можно судить по сведениям о материальном ущербе, нанесенном им язычниками, о чем Петр из Дусбурга говорит неоднократно: «церкви, часовни и молельни Божьи они сжигали, с церковными святынями кощунствен-

но обращались, церковное облачение и сосуды использовали непозволительным образом, священников и прочих служителей церкви беспощадно убивали» (ПД. III, 90); «нанесли большой ущерб образам святых, церковному облачению и прочему, предназначенному к служению Богу, и церковным святыням» (ПД. III, 148); «нанося церквам и церковным святыням и служителям немалый ущерб» (ПД. III, 262). И насколько эмоционален хронист, как бы между прочим подытоживая беды, испытываемые крестоносцами: «Ни один нормальный человек не может без слез подумать о том, сколько зла и какое великое побоище народа Божьего содеяло и сколько ущерба причинило это войско святыням церкви и ее служителям» (ПД. III, 192). Наверно, это самое большое мучение, испытываемое «святынями» крестоносцами, – мучение духовное, даже большее, чем столь часто упоминаемые хронистом «невероятные лишения в пище, питье и одежде и в прочем, необходимом для человеческой жизни» (ПД. III, 30), для описания которых хронист прибегает к библейской книге Неемии: «Воистину, – пишет он, – воплотилось в них то, что говорится об иудеях, желавших восстановить святой град Иерусалим, противостоя сопротивлению язычников, что половина их занималась работою, а другая держала копья от восхода зари до появления звезд; одною рукою производили работу, а другою держали меч» (ПД. III, 172). Но всё, вместе взятое, братья, как и подобает монахам, перенесли со «смирением и кротостью», полагая, «что пребывают среди райского блаженства», и это – «чудо Божие» (ПД. III, 145). «Ведь они шли к блаженству, когда претерпевали такое во имя Христа, а также, если испивали чашу спасительного страдания» (ПД. III, 30).

Вероятно, некоторые братья ордена перед вступлением в него сами становились основателями монастырей. Во всяком случае, Петр из Дусбурга говорит об основании женского монастыря в Кроновиче Генрихом фон Вейде, будущим ландмейстером Тевтонского ордена в Пруссии (1247–1249 гг.): «...каковой монастырь он создал и основал и одалжил чудными дарами». Туда после его вступления в орден удалась его жена, а сам он в нем «умер и был погребен» (ПД. III, 57).

Кажется, вступление в орден и монашеский постриг – это для хрониста и награда, и спасение. Так, «некий знатный человек из Краковии», снабдивший (по воле Божьей) провиантом братию замка Торн (Торунь), был заслуженно принят в орден как монах (ПД. III, 52). Когда в 1272 г. маркграф Дитрих Мейссенский пришел со своим войском на помощь ордену в завоевании Натангии, он, пишет хронист, «посвятил в орден дома Тевтонского 24 благородных и доблестных воина из дружины своей и, позаботившись, чтобы у них ни в чем не было недостатка, что требуется для священной (монашеской. – *В.М.*) и воинской службы, оставил их в

земле Прусской» (ПД. III, 133). Надо отметить, что ритуал посвящения в Тевтонском ордене тоже обнаруживает дуалистичность (как и многое другое): в нем отчетливо проявляется его связь с рыцарским характером ордена, с одной стороны, и с литургией – с другой (Löffler 2019. S. 11). Вступление в орден или один лишь обет вступить в него нередко означало *внезапное* превращение грешника в ревностного служителя веры. Брат Генрих Кунце, «вступив в орден дома Тевтонского, как прежде в бытность мирянином превосходил своих сверстников пороками, так ныне в монашестве превосходил прочих братьев добродетелями» (ПД. III, 284). А грешник Иоганн фон Ильберштедт (он «вел непристойную жизнь») обрел спасение, лишь принеся обет, что примет монашеский постриг в ордене дома Тевтонского (ПД. III, 350).

Находя для любого значимого события параллель в Библии, хронист уподобляет крестоносцев – в собирательном плане или индивидуально – библейским персонажам. Чаще всего он сравнивает рыцарей ордена с Маккавеями (этому вопросу посвящено немало исследований), и в конце концов рыцари отождествляются с ними (Fischer 2001). Он не упускает возможности показать (или доказать) святость крестоносцев. Но для него братья ордена в Пруссии не просто святые, но и великомученики.

Вероятно, этой его убежденностью продиктована яркая особенность «Хроники земли Прусской»: ее насыщенность чудесами и видениями, что свойственно обычно житиям святых.

Единение исторической реальности и вымысла вполне органично для исторических сочинений Средневековья, поскольку как авторы, так и читатели (или слушатели), в силу особенностей их менталитета, воспринимают вымысел как реальность. Особенно часто переплетение вымысла и реальности наблюдается в описании хронистом реальных, подчас бытовых, событий, происходящих с насельниками орденских замков и служащих созданию коллективного образа крестоносцев и апологии ордена.

Едва вторгшись в Пруссию, тевтонские рыцари уже одним своим появлением заявляют о своем благочестии. Пруссы, в очередной раз напавшие на Польшу, впервые узнают это от пленного поляка: в их земле появились «благочестивые люди и доблестные рыцари, посланные из Алемании господином папой, чтобы воевать с ними, пока не подчинят их упрямую и непокорную выю священной Римской Церкви» (ПД. II, 11).

В начале «Хроники» Петр очень подробно останавливается на описании жизни орденской братии в замках Балга и Христбург, уделяя при этом особое внимание соблюдению монашеских обетов, среди которых выделяются непорочность (чистота), воздержание и суровость дисциплины. Он пишет: «Какова была чистота жизни и какова добродетель воздержания и какова суровость правил дисциплины среди братьев Бал-

ги и других... замков, неведомо никому, кроме Того, Кому открывается каждое сердце и от Кого ничто не утаивается. Молельни почти никогда не бывали без молящегося, и не было угла в упомянутом замке, где после вечерни и заутрени не оказывался бы какой-нибудь брат, занимавшийся самобичеванием» (ПД. III, 22). Интересно, что хронист явно осознанно выделяет именно этот тип монашеской покаянной практики: ведь именно в XIII в. она вступила в свою новую фазу, выйдя за пределы монастырских стен на улицы средневековых городов, где флагелланты бичевали себя в публичных покаянных шествиях. Мало того, одна из глав «Хроники земли Прусской» повествует о Конраде Тюрингском, некогда ландграфе, а впоследствии верховном магистре Тевтонского ордена (1230–1240 гг.). Он, будучи в миру, взял город Фрицлар, за что при вступлении в орден решил понести покаяние: «босым и с непокрытой головой пошел во главе процессии в упомянутом городе и встал перед воротами церкви, протягивая посох, который держал в руке, людям, чтобы любой вольно побил его». На это решилась только одна старуха. «Вот так, – завершает свой рассказ хронист, – этот брат Конрад был посвящен в орден дома Тевтонского» (ПД. IV, 33). В память об этом событии Конрад Тюрингский был изображен на своем надгробии с плетью в руке.

Одну из заключительных глав «Хроники» Петр из Дусбурга посвящает «Брату Таммо из Балги и его жизни»: он провел в Балге и в ордене 56 лет, из которых 30 лет «ни разу не выходил за пределы... замка. Он не пил ни браги, ни меда...; носил власяницу; каждый праздник святых постился на хлебе и воде» (ПД. III, 339). Хронист не раз напоминает о монашеских обетах. Причем, если нищета и смирение – это добродетели, которые обязаны соблюдать не только монахи, но и все остальные, то соблюдение непорочности – это самое трудное («ибо никто не может быть непорочным, если не даст Бог»). Комтур замка Кёнигсберг Альберт фон Мейссен сохранил непорочность, услышав «небесный глас», посоветовавший ему ежедневно «истово произносить» молитву: «О всевышняя любовь, дай нам истинное и чистое вожделение к тебе и к непорочности и очисти душу нашу и избави нас от скверны», и тогда «почти угас в нем очаг греха» и «никакой сильный соблазн не уязвлял в дальнейшем душу его» (ПД. III, 230). Но только комтур Кёнигсберга Бертольд Брухаве обрел непорочность не молитвами, а реальным действием: более года он каждую ночь возлежал с девушкой, «равной которой по красоте не было по соседству», но даже не прикоснулся к ней. Вот почему он, по мнению хрониста, «сильнее Самсона, святее Давида и мудрее Соломона» (ПД. III, 236).

Сюда же относится и преодоление дьявольских соблазнов, сопротивление дьяволу. Вольфрам Сакс из Кёнигсберга более года противился

дьяволу и преуспел в этом (ПД. III, 233). Лучник из замка Рагнита просто вступил в диалог с дьяволом и понял, что причиной его бед было то, что он небрежно крестился перед сном (ПД. III, 315). Так что дьявол тоже явление не однозначное: он не только носитель всяческого зла, соблазняющий благочестивых рыцарей, порой сеющий смуту между ними или вносящий смятение в их души, выступающий на стороне их врагов, подстрекая пруссов к восстаниям, а поморского князя Святополка к войне против ордена, но он выполняет также дидактическую функцию, испытывая братьев-рыцарей на духовную стойкость.

В замке Христбург тоже «жили боголюбивые люди, пораженные непорочностью и соблюдением обрядов, и, кроме того, они были доблестными рыцарями, так что воистину можно о них сказать, что в монастыре и на поле брани они вели жизнь ратную» (ПД. III, 64). Почти то же самое говорится о жизни братьев ордена в замке Кёнигсберг: «...в нем жили добродетельные люди: братья и доблестные рыцари. В добродетели воздержания, моления, бдения и коленапреклонения они не знали себе равных.» (ПД. III, 230). А рыцари-монахи из замка Энгельсберг (Гора Ангела), под стать его названию вели «жизнь ангельскую» (ПД. III, 22), как, якобы, отозвались о них «некие благочестивые люди».

Подтверждением святости братьев являются посылаемые им чудеса. Так, брат «из Глейссберга» из замка Христбург отличался «такой святостью, что в пятницу, когда в церкви шла служба и, как водится, он преклонил колени, чтобы поцеловать крест, деревянный образ Распятого, поднявшись, простер руки свои, желая обнять и облобызать его» (ПД. III, 64. Этот крестоносец впоследствии оказался среди погибших в Куршской битве, чьи души вознеслись на небеса – ПД. III, 87). То же испытал и комтур Христбурга Генрих Штанге: «деревянная фигура распятого, пред которой он молился, протянула руку свою и, осенив крестом, благословила его...» (ПД. III, 69). Однако сами чудеса тоже требуют подтверждения, и Петр из Дусбурга не упускает случая и, по возможности, привлекает к этому свидетелей. Так, произошедшее с Генрихом Штанге «видел и сообщил всем брат Гейндрик, священник этого же замка, который молился в то время в одном углу часовни» (Там же).

Распорядок монастырской жизни никогда не оговаривается специально; он, скорее, подразумевается. Так, покидая замок Бартенштейн, братья оставляют в нем старого брата, который «каждый канонический час подавал колоколом сигнал» (ПД. III, 121), создавая впечатление, что жизнь в замке идет своим чередом. Интересно, что о молитвенной практике орденской братии сообщает язычник (самб): «Они еженощно встают с ложа своего и сходятся в молельне, и много раз днем, и выражают почтение Богу своему» (ПД. III, 70). В этом он усматривает главную при-

чину победы крестоносцев над пруссами. Молитвы – это некое особое «средство коммуникации», посредством которого устанавливается связь между крестоносцами, Христом и Девой Марией.

Дева Мария не только покровительница ордена, но и мудрая советчица, и воспитательница, и целительница, и даже воительница, не раз воочию являвшаяся рыцарям и братьям не только в стенах замка, но и на поле брани. Некогого брата из замка Редин, усомнившегося в том, что в Тевтонском ордене он обретет спасение души, Дева Мария, явившись ему в видении, переубеждает наглядным примером: перед ним проходят святые Бернард, Доминик, Франциск и Августин – каждый во главе посвященного ему ордена – и отказываются принять его в свои ордены. И тогда Дева Мария показывает ему братьев Тевтонского ордена, погибших в Пруссии. «Разве не кажется тебе, что эти братья твои претерпели нечто во имя Иисуса Христа?», спрашивает она, и орденский брат (в назидание остальным) признает свою ошибку (ПД. III, 12). Брата Генриха фон Лихтенбурга, носившего «на голом теле вместо рубахи» тяжелые доспехи, отчего «его плоть была настолько изъязвлена, словно изъедена скорпионами», Дева Мария излечила «легким прикосновением руки» (ПД. III, 131). Брат Альберт фон Мейссен из Кёнигсберга, «у которого выпали все волосы на голове и брови», вознес молитву Господу с просьбой забрать его к себе, но «в ту же ночь он был исцелен Богом» (ПД. III, 231). Тот же брат Альберт, находясь в походе, обратился к Богу со словами сожаления, что не может причаститься тела его в храме, и сразу же получил гостию, как если бы «ему служили в алтаре» (ПД. III, 232). То есть и в условиях похода он продолжает жить по заведенному в монастыре распорядку. Описывает хронист и случай прямой (голосовой) связи: когда в безвыходных обстоятельствах «один благочестивый брат воззвал к Богу» за советом, «глас небесный ответил ему» (ПД. III, 121). В разговоре с Германом Сарацином Дева Мария укоряет братьев ордена в том, что они «почти никогда не читают о сыне моем и обо мне, и о жизни святых», тем самым сообщая нам об обычае затрапезных чтений в ордене – еще одна деталь монашеского быта. Но в этой же подборке «примеров», или «анекдотов» о Германе Сарацине (ПД. III, 79–81) Дева Мария неожиданно предстает в качестве «дамы сердца» Германа, во имя которой он, словно герой куртуазного романа, совершает рыцарские подвиги и проявляет рыцарскую щедрость. И в этом заявляет о себе двойственная ментальность крестоносца, воспитанного на примерах куртуазной культуры и (оказывается) прочно с нею связанного даже по прошествии многих лет пребывания в ордене. Но вскоре, перед Куршской битвой, Дева Мария снова является ему со словами: «Герман, я приглашаю тебя на пир Сына Моего», и он воспринимает эти слова как приглашение «к вечной

радости» (ПД. III, 85). Таковы хитросплетения орденских реальностей и ментальностей.

Сюда же для полноты картины можно добавить и то, что ментальности орденской братии, похоже, коснулся немецкий мистицизм в духе Генриха Сузо. И свидетельством тому как приведенная выше молитва на народном языке (ПД. III, 230), так и стремление некоторых братьев-рыцарей получить в сражении пять ран, наподобие ран распятого Иисуса. Так погиб брат Конрад фон Блинденбург, «о чем не раз слезно молил Бога» (ПД. III, 150), и брат Конрад Баувар, которому, по его словам, «было всё равно, что делать, лишь бы получить... пять ран, как Христос получил за меня». Так и случилось, пишет хронист: судовы «убили его, нанеся ему в битве пять ран» (ПД. III, 206).

Дева Мария, разумеется, главная святая Тевтонского ордена. Но кроме нее в ордене почитались и многие другие святые. В «Хронике» повествуется об обретении рыцарями гермы св. Варвары (ПД. III, 36), что служит крестоносцам добрым предзнаменованием, как и все последующие чудеса, являемые через ее мощи, упокоившиеся в церкви старого Кульмского замка. Замечено, что почитаемые в Тевтонском ордене святые (большинство из них упоминаются на страницах «Хроники») те же самые, что и в ордене Тамплиеров (и это не удивительно: ведь в уставе Тевтонского ордена немало заимствований из устава Тамплиеров): апостолы, св. Иоанн Креститель, св. Мария Магдалина, св. Лаврентий, св. Георгий и св. Михаил, и это далеко не все из тех, кто упомянут в Статутах Тевтонского ордена (Nicholson 2005. S. 94). Среди них особо почитаемы в ордене св. Варфоломей и св. Елизавета Тюрингская. В дни святых крестоносцы нередко выступали в походы на пруссов или на Литву. Хронист, не всегда точно называющий год или ограничивающийся кратким «тогда же», аккуратно упоминает на страницах хроники дни праздников святых, особенно если в эти дни случались важные для ордена события.

Помимо упомянутой выше гермы св. Варвары в ордене хранились и другие святые реликвии, среди которых фрагмент мощей св. Екатерины, подаренный в 1378 г. императором Карлом IV комтуру Бранденбурга Гюнтеру фон Гогенштейну (Löffler 2019. S. 15). Особое место среди реликвий занимали фрагменты Святого Креста. Один из них был преподнесен верховному магистру Тевтонского ордена Герману фон Зальце (1209–1239 гг.) императором Фридрихом II, и магистр (сам никогда не побывавший в Пруссии) «послал ее в пределы Пруссии, в Эльбингский замок, где и по сей день она обретается в большом почитании со стороны христиан из-за множества чудес, сотворенных через нее Господом» (ПД. I, 5). Другие фрагменты Святого Креста хранились в двух капеллах замка верховных магистров ордена в Мариенбурге (Мальборке), в

соборе Мариенвердера и в приходской церкви Страсбурга (Löffler 2019. S. 15). Все они впервые упомянуты в XIV в. При верховном магистре Вернере фон Орзельне (1324–1330 гг.) создается культ Святого Креста (Dygo 2008. S. 59).

Святые часто предстают в таких памятниках художественного творчества в ордене в Пруссии, как деревянная скульптура. Конечно, их авторами были приглашенные скульпторы, но заказчиком выступал Тевтонский орден, и, значит, они отражали вкусы заказчиков (преимущественно магистров), а своим существованием приобщали к ним и орденскую братию. К этому же относятся и памятники орденской литературы, созданные на протяжении XIV в., прежде всего «Пассионал» (жития святых великомучеников). В конце XIII в. была написана поэма «Мартина» орденского поэта Гуго фон Лангенштейна. К сожалению, героине поэмы так и не удалось вписаться в круг святых ордена, в котором она оказалась забытой (см.: Meindl-Weiss 2002): поэма сохранилась в ордене в единственной рукописи. Несомненно, эти памятники – важный источник, открывающий широкие перспективы перед изучающими Тевтонский орден как духовную корпорацию.

В основном тексте «Хроники» и в Дополнениях к ней Петр из Дусбурга обращается к литургии. В настоящее время этот аспект жизни Тевтонского ордена привлекает многих исследователей. Это понятно. Литургия – одна из главных особенностей любого духовного ордена. Она управляет монастырем в целом, а значит, и его каждодневным распорядком, проявляясь во всех аспектах жизни Тевтонского ордена, начиная с церковных служб и собраний капитула до (как уже говорилось) посвящения в рыцари ордена (Löffler 2019. S. 9–11). Хронист отводит две главы нововведениям в литургии. Одно из них ввел верховный магистр Зигфрид фон Фейхтванген в 1309 г. после переноса резиденции верховных магистров в прусский Мариенбург в надежде на помощь Пресвятой Девы во всех невзгодах. Он постановил, чтобы «по истечении каждого часа братья священники произносили антифон «Заступница, Царица!» со стихом «Во всех горестях» и рефреном «Господи, помилуй», а братья миряне – «Аве, Мария» (ПД. III, 305). Другое (обращенное к Христу) – Вернер фон Орзельн (ПД. Доп., 1) в год своей гибели (1326 г.) на Генеральном капитуле: «чтобы в почитание и восславление воплощения Господа нашего Иисуса Христа каждый день по окончании главной мессы клирики читали Евангелие: “Вначале было слово” со стихом: “Яви нам, Господи, благодать Твою”, а все вместе: “Вечный и всемогущий Бог, направь деяния наши во благо Твое” и при словах: “И слово стало плотью” братья опустили бы на колени до самого конца молитвы». Это одно из многих, рассеянных по тексту «Хроники», упоминаний о церковных службах в ордене.

Таким образом, «Хроника земли Прусской» Петра из Дусбурга, лаконично, порой подспудно, сообщая о немногих подробностях монашеской жизни в ордене (поскольку для автора, несмотря на его священнический чин, ратная жизнь выступает на первый план), живописуя чудеса и видения, в которых крестоносцы «контактируют» с Господом и Девой Марией, ангелами и дьяволом, позволяет проникнуть как в некоторые особенности духовности Тевтонского ордена в целом и формирования его идентичности, так и ментальности пребывавших в Пруссии крестоносцев.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Petr из Дусбурга.* Хроника земли Прусской / Изд. подг. В.И. Матузова. М.: Ладомир, 1997. [*Peter von Dusburg.* Khronika zemli Prusskoy (Chronicon terrae Prussiae). Moscow: Ladimir, 1997.]
- Arszyński M.* Die Deutschordensburg als Klosterhaus // Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter / Hrsg. Z.H. Nowak (Ordines militares; VII). Toruń, 1993. S. 147–164.
- Boas A.J.* Life in Monfort in the Light of Archaeological Excavations (1926 and 2011–2014) // Das Leben im Ordenshaus: Vorträge der Tagung der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens in Tallinn 2014 / Hrsg. J. Kreem (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens: Veröffentlichungen; 17). Weimar: VDG, 2019. S. 21–27.
- Chronicon terrae Prussiae von Peter von Dusburg / Hrsg. M. Toeppen (SRP; I). 1861. S. 1–219.
- Dygo M.* Die Kultur des Deutschordenslandes Preussen: Das Problem der Eigentümlichkeit der Region // Mittelalterliche Kultur und Literatur in Deutschordensstaat in Preussen / Hrsg. J. Wenta, S. Hartmann, G. Vollmann-Profe. Toruń, 2008. S. 57–79.
- Fischer M.* Biblical Heroes and the Uses of Literature: The Teutonic Order in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500 / Ed. by A. Murray. Aldershot, 2001. P. 261–275.
- Hugo von Langenstein.* Martina / Hrsg. A. v. Keller (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart; XXXVIII). Stuttgart, 1856. (Repr.: *Hugo von Langenstein.* Martina. Hildesheim; N. Y., 1978).
- Löffler A.* Die Rolle der Liturgie im Ordenskonvent: Norm und Wirklichkeit // Das Leben im Ordenshaus: Vorträge der Tagung der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung der Deutschen Ordens in Tallinn 2014 / Hrsg. von

J. Kreem (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens; 81). Im-tal-Weinstrasse, 2019.

Meindl-Weiss J. Eine vergessene Heilige: Studien zur «Martina» Hugos von Langenstein. Frankfurt a/M., 2002.

Nicholson H.J. Saints Venerated in the Military Orders // Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden / Hrsg. R. Czaja, J. Sarnowsky (Ordines militares; XIII). Toruń, 2005. S. 91–113.

Das Passional: Eine Legenden-Sammlung des 13 Jhs. / Hrsg. K. Köpke. Quedlinburg; Leipzig, 1852.

Vera I. Matuzova

THE TEUTONIC ORDER AS A RELIGIOUS CORPORATION,
THE 13th AND 14th CENTURIES: ACCORDING TO *CHRONICON TERRAE
PRUSSIAE* BY PETER VON DUSBURG

The author deals with the theme “The Teutonic Order as a Religious Corporation” using the data of *Chronicon terrae Prussiae* by Peter of Dusburg, who showed the events as a special crusade, conducted with “spiritual weapons”. The article discusses material and spiritual culture of the Teutonic Order in Prussia to offer a comprehensive picture of religious life of the Order in Prussia, with its miracles and visions, “contacts” with Jesus and the Virgin, angels and demons, permitting to penetrate into some details of the Order’s spirituality, its identity and its brothers’ mentality.

Key words: the Teutonic Order, Prussia, crusades, Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*, spirituality, Order’s brothers, hagiography, miracles, visions

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-75-86

И.Г. Матюшина

ФУНКЦИИ ТЕЛЕСНОСТИ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТА СВЯТОЙ ЭТЕЛЬДРЕДЫ

Упоминания о телесной нетленности, подтверждающей девственность св. Этельдреды, присутствуют в наиболее ранних памятниках («Житии св. Вилфрида»); нарративные мотивы девственности и нетленности занимают положение бинарного семантического центра в «Церковной истории англов», «Большой Хронике» и «Гимне Этельдреды» Беда Достопочтенного и во всех средневековых источниках о святой. Переменные мотивы, связанные с телесностью (телесной аскезы, горловой опухоли как наказания за детское пристрастие к ожерельям, операционного надреза, материала одеяний), наследуются из текстов Беда «Древнеанглийским мартирологом». Составитель «Южно-английского Легендария» опускает нарративные мотивы, присутствовавшие в «Церковной истории», но не связанные с семантическим центром (исчезновение раны после открытия мощей; чудесное обретение мраморного саркофага). Избирая три (св. Этельдред, св. Кутберт, св. Освальд) из пяти англо-саксонских житий, рассказанных Бедой, Эльфрик подчеркивает мотив чуда в сохранении девственности св. Этельдреды в двух браках и устанавливает причинно-следственную связь между бинарным семантическим центром (девственность / нетленность) и способностью творить чудеса. Агиографический канон, основы которого были заложены Бедой Достопочтенным, трансформируется в «Книге Или», впервые соотносящей бинарный семантический центр с историческими событиями (функция нетленных мощей св. Этельдреды в сопротивлении Вильгельму Завоевателю). Агиографическое повествование из монастырской «Книги Или» послужило основой позднесредневековых памятников, в частности, «Жития святой Одри» Марии Французской, подчеркивающей роль св. Этельдреды в основании илийского монастыря и способствующей распространению ее культа за пределами Британских островов.

Ключевые слова: агиография, жития святых, девственность, телесная нетленность, Беда Достопочтенный, «Церковная история англов», Англо-саксонская Хроника, Эльфрик, Мария Французская

Для изучения функций телесности в средневековой агиографии наиболее репрезентативной представляется история формирования культа св. Этельдреды, отраженная в следующих источниках: «Церковная исто-

рия англов», «Большая Хроника» и «Гимн Этельдред» Беды Достопочтенного, древнеанглийский мартиролог, «Жития святых» Эльфрика, «Книга Или», «Южно-английский Легендарий», «Житие св. Одри», приписываемое Марии Французской. Предполагается, что наиболее ранний памятник, посвященный св. Этельдред, – это повествование Беды Достопочтенного, помещенное в ту же книгу «Церковной истории англов» (ок. 730 г.), что и его знаменитый рассказ о св. Хильде и поэте Кэдмоне (HE, IV, 19). Однако в отличие от рассказа о св. Хильде, опирающегося на более ранние памятники, в частности, «Диалоги» папы Григория, в повествовании о св. Этельдред Беда не объявляет своих источников. В противоположность св. Хильде, в житии которой говорится не только о Кэдмоне, но и о других лицах (архиепископах и епископах Паулине, Айдане, Бозе, Этле, Офтфоре, Иоанне, Теодоре, Боселе, Татфриде; королях Осрике, Кердике, Херерике; настоятельнице Хейе; монахинях Бегу и Фригите), св. Этельдред изображается вне социальных связей, за исключением семейных (отца, мужа, сестры, ставшей игуменьей аббатства и отвечавшей за перенесение мощей). Повествование Беды о св. Этельдред отличается от его рассказа о св. Хильде не только отсутствием исторических лиц и деталей, но и акцентами на чуде (сохранении девственности в двух браках), аскезе и нетленности мощей. В рассказе Беды почти отсутствует исторический контекст: он не упоминает о роли илийского монастыря в укреплении христианства на Британских островах, его образовательной программе, насельниках. Если о св. Хильде Беда говорит и как историк, и как агиограф, то в рассказе о св. Этельдред он выступает прежде всего как агиограф.

Св. Этельдред почил 23 июня 679 г., а ее нетленное тело было обнаружено ее сестрой св. Сексбургой в 695 г. Рассказывая о телесной нетленности св. Этельдреды, Беда ссылается на свидетельство епископа Вилфрида, присутствовавшего при перенесении ее мощей через 16 лет после кончины: «Когда могила святой девы и невесты Христовой была раскрыта и тело извлечено на свет, увидели, что оно нетленно, как будто покойная умерла и была похоронена в тот самый день (*ita incorruptum inuentum est, ac si eodem die fuisset defuncta siue humo condita*). Об этом свидетельствуют упомянутый предстоятель Вилфрид и другие очевидцы» (HE, IV, 19)¹. Нельзя исключать того, что Бедо был известен наиболее ранний источник сведений о епископе, «Житие святого Вилфрида» (*Vita Sancti Wilfrithi*, ок. 709–720), приписываемое Стефану Рипонскому, в котором имя Этельдреды упоминается лишь в связи с самим епископом: «В те дни, благочестивый король Эгфрид и блаженнейшая короле-

¹ Здесь и далее «Церковная история» Беды Достопочтенного цитируется в переводе В.В. Эрлихмана.

ва Этельдреды, чье тело, все еще остающееся нетленным после смерти, показывает, что оно было незапятнанным при жизни, были оба во всем послушны епископу Вилфриду, и тогда последовали с Божьей помощью мир и радость среди людей, плодотворные годы и победа над врагами»². В «Житии святого Вилфрида» подчеркивается социальный статус Этельдреды (*regina* – «королева»), ее благость (*beatissima*), нетленность ее тела (*impollutus*), девственность (*incorruptus*), послушание во всем епископу Вилфриду. В «Житии святого Вилфрида» говорится и о святости королевы Этельдреды и о ее владении Хексамом, переданном ею епископу Вилфриду: «Так как в Хексаме, получив владение от святой королевы Этельдреды, посвященной Господу, он основал и построил здание во славу Господа в честь Святого апостола Андрея»³. Очевидно, «Житие святого Вилфрида», содержащее бинарные семантические центры повествований о святой Этельдредде (девственность и телесную нетленность) и отдельные нарративные элементы (королевский статус, послушание), послужило источником рассказа Беды, на котором основывались последующие жития святой.

Рассказ Беды, возможно, унаследовал из «Жития святого Вилфрида» нарративные детали, связанные с самим епископом: «Король Эгфрид женился на женщине по имени Эдильфрида, дочери много раз упомянутого короля восточных англов Анны, мужа весьма религиозного и благородного духом и деяниями. До того она была выдана за правителя Южного Гирве, которого звали Тондберт, но он умер вскоре после женитьбы, и ее отдали Эгфриду. Прожив с ним двенадцать лет, она тем не менее сохранила славу вечной девственности; когда я спросил блаженной памяти епископа Вилфрида, правда ли это, поскольку некоторые в этом сомневались, он сказал мне, что имеет самое убедительное свидетельство ее девственности; ведь Эгфрид обещал ему имения и деньги, если он убедит королеву довести до конца их брак, ибо знал, что она ни к кому не привязана более, чем к Вилфриду» (HE, IV, 19). Беда упоминает об обещании, данном Вилфриду нортумбрийским королем Эгфридом, посулившим «земли и деньги» (*terras ac pecunias* – HE, IV, 19), если епископ убедит Этельдреду исполнить долг супружества, и оставляет за читателем право решить, намеревался ли епископ Вилфрид выполнить желание короля. В рассказе о том, что Этельдредда пожертвовала епископу Вилфриду вла-

² “In diebus autem illis Ecfrithus rex religiosus cum beatissima regina Aethyltrythae, cuius corpus vivens ante impollutum post mortem incorruptum manens adhuc demonstrate simul in unum Wilfritho episcopo in omnibus oboedientes facti, pax et gaudium in populis et anni frugiferi victoriaeque in hostes, Deo adiuvante, subsecutae sunt <...>”. Здесь и далее текст «Жития святого Вилфрида» цит. по: *The Life of Bishop Wilfrid* by Eddius Stephanus 1927.

³ “Nam Inaegustaldesae, adepta regione a regina sancta Aethelthrythae Deo dicata, domum Domino in honorem sancti Andreae apostoli fabrefactam fundavit”.

дения в Хексаме, можно видеть намек на возмещение неисполненного посула.

В житии Беда присутствует рассказ о чуде (сохранении целомудрия в двух браках), однако нет ни жертв, ни злодеев (они появятся в поздних памятниках, в частности, «Книге Или»). Беда говорит об отце Этельдреды короле Анне, как о «муже весьма религиозном и благородном духом и деяниями». О первом муже Этельдреды Беда говорит лишь, что после его смерти она была отдана Эгфриду, с которым прожила в чистоте и целомудрии 12 лет. Нортумбрийский король Эгфрид оказал влияние на развитие монастырей на севере Англии и даровал земли в Веармуте и в Ярроу обителям, в которых жил и трудился Беда Достопочтенный. Когда король согласился отпустить Этельдреду, она провела год в монастыре в Колдингаме, а затем уехала в Или и основала там святую обитель: «Год спустя она сама сделалась аббатиссой в месте, называемом Эльге, где она выстроила монастырь и примером своей небесной жизни и учения сделалась матерью в девичестве для многих дев, посвященных Христу» (HE, IV, 19). Беда подробно повествует об аскетизме Этельдреды в Или: «Сообщают, что со времени прихода в монастырь она ни разу не надевала полотна, но носила только одеяние из грубой шерсти, а горячую ванну принимала только по великим праздникам, таким как Пасха, Пятидесятница и Богоявление, и то последней, когда все служительницы Христа уже помылись с ее помощью. Больше одного раза в день она ела только по праздникам или же по крайней необходимости; она всегда оставалась в храме после вечерней службы и молилась до рассвета, если ей не мешала болезнь. Некоторые говорят, что силой пророчества она не только предсказала, что причиной ее смерти станет чума, но и открыла всем число тех сестер монастыря, кто падет жертвой той же болезни» (HE, IV, 19). Нельзя исключать, что, как предполагают некоторые исследователи (Nicholson 1978. P. 15–29), аскеза святой Этельдреды воспринята из кельтской традиции христианства. В повествовании Беда акцент ставится на телесности святой Этельдреды: она носила одежду из грубой шерсти, а не из льна, ела один раз в день, мылась холодной водой, прислуживала при омовении других монахинь, предсказала эпидемию чумы и собственную кончину.

Семантический центр в рассказе Беда тоже связан с телесностью: «И Божье чудо нетления ее плоти после смерти свидетельствует о том, что она при жизни осталась не оскверненной связью с мужчиной» (HE, IV, 19)⁴. Бинарный семантический центр (девственность и нетленность) амплифицируется в рассказе Беда при помощи переменных мотивов:

⁴ “Nam etiam signum diuini miraculi, quo eiusdem feminae sepulta caro corrumpi non potuit, indicio est quia a uirili contactu incorrupta durauerit”.

св. Этельдреда страдала в конце жизни от опухоли на горле, однако радовалась, что Господь наказал ее за тщеславие в юности, когда она носила тяжелые украшения; ее тело, которое она умерщвляла на земле и которое было подвержено болезням, осталось нетленным после ее кончины, а рана на шее святой, нанесенная доктором во время операции на опухоли, затянулась и превратилась в малозаметный шрам; материи, отвергнутые святой в земной жизни, были возвращены ее мощам: на земле она носила шерсть, а не лен, однако ее тело было завернуто в лен, и этот лен остался новым через 16 лет после ее кончины. В нарративных деталях, раскрывающих образ святой в рассказе Беда, акцент тоже ставится на телесности.

Почему образ св. Этельдреды привлек внимание Беда и последующих англо-саксонских агиографов? Возможно, ответ на этот вопрос содержится в прозаическом рассказе Беда, в котором он говорит, что св. Этельдреда «даже в наше время» (*nostra etiam aetate*) близка к святым мученицам, сохранившим девство, несмотря на настояния мужа, и в гимне девственности, который, как пишет Беда, «был сложен много лет назад в элегическом размере в честь королевы и невесты Христовой» (HE, IV, 19, 20) и, следовательно, предшествует рассказу о св. Этельдреде в «Церковной истории англов». В строфах гимна, посвященного св. Этельдреде, кратко сформулированы основные темы, которые окажутся воспринятыми последующей традицией:

Nostra quoque egregia iam tempora
uirgo beaut; Aedilthyda nitet nostra
quoque egregia.

Orta patre eximio, regali et stemmate
clara,
Nobilior Domino est, orta patre
eximio.
Percipit inde decus reginae, et sceptrum
sub astris,
Plus super astra manens, percipit inde
decus.

Regis ut aetherei matrem iam credo
sequaris,
Tu quoque sis mater regis ut aetherei.
Sponsa dicata Deo bis sex regnauerat
annis,

И наш украсился век столь же
блаженною девой;
царственной Эдильфридой и наш
украсился век.

Славой отцов была, родом и властью
богата,
но показался Господь славнее ей славы
отцов.
Красою она цвела на троне
подзвездного царства
и, выше звезд утвердившись, красою
она цвела.

Матерь Царя времен восседает с тобою
ныне;
может быть, ты сама – мать Царя
времен
Богу себя поручив, двенадцать годов
преславных

Inque monasterio est sponsa dicata
Deo.

Tota sacrata polo celsis ubi floruit
actis,
Reddidit atque animam tota sacrata
polo.

Uirginis alma caro est tumulata bis
octo Nouembres,
Nec putet in tumulo uirginis alma caro.
Xriste, tui est operis, quia uestis et ipsa
sepulchro

Inuiolata nitet: Xriste, tui est operis.
Ydros et ater abit sacrae pro uestis
honore,
Morbi diffugiunt, ydros et ater abit.

Quid petis, alma, uirum, sponso iam
dedita summo?

Sponsus adest Christus; quid petis,
alma, uirum?

Aspice, nupta Deo, quae sit tibi gloria
terris;

Quae maneat caelis, aspice, nupta Deo.
Munera laeta capis, festiuis fulgida
taedis,

Ecce uenit sponsus, munera laeta
capis.

Et noua dulcisono modularis carmina
plectro,

Sponsa hymno exultas et noua
dulcisono.

Nullus ab altithroni comitatu segregat
agni,

Quam affectu tulerat nullus ab
altithroni.

в монастыре провела, Богу себя
поручив.

Предавшись душой небесам, былую
умножила славу,
и испустила дух, предавшись душой
небесам.

В гробнице тело ее провело ноябрь
дважды восемь;
но не подверглось тленью в гробнице
тело ее.

Христос, велика Твоя власть – даже
в сырой гробнице нетленно тело ее –
Христос, велика Твоя власть!

Рассеялись тлен и болезнь перед
блаженною славой,
вместе со страхом смерти рассеялись
тлен и болезнь.

Где же найти жениха, чтоб тебе,
госпожа, подошел он?

Если жених твой Христос, где же найти
жениха? Смотри же, Господня жена,
земная пришла к тебе слава! На славу
грядущую в небе смотри же, Господня
жена!

Много даров принесет факелов
брачных сиянье;

в славе грядущий Жених много даров
принесет.

Ныне сладчайше звучит еще небывалая
песня;

гимн Жениху твоему ныне сладчайше
звучит.

Оставив земную любовь для сонма
блаженного Агнца,

навек не расстанешься с Ним, оставив
земную любовь.

(Перевод В.В. Эрлихмана)

В отличие от прозаического рассказа, в гимне Беды затронуты только наиболее семанически важные темы: 1. генеалогия: высокое положение, которое св. Этельдредра получила по рождению в королевской семье, ста-

ло еще выше в служении Господу; 2. ее брак и вечное целомудрие: она останется девой навсегда, ибо целомудренная дева – невеста Христа; 3. ее монашество и материнство: св. Этельдреда называется «матерью Царя времен» и сравнивается с Божией Матерью; 4. ее нетленность после кончины: через 16 лет ни ее одеяние, ни тело не подверглись тлению. Беда опускает конкретные детали жизни святой, сосредоточивая внимание на бинарных семантических центрах повествования: девственности (многократно повторяя слово *uirgo* и называя св. Этельдреду «женою Господа» – *nupta Deo*) и нетленности (в гробнице ее тело осталось нетленным – *inuiolata*).

В гимне перечисляются святые девы-мученицы времен раннего христианства: св. Агата, сожженная в печи; св. Евлалия, в тринадцатилетнем возрасте подвергнутая пыткам за отказ поклоняться языческим богам; св. Фекла, ученица апостола Павла, которую не тронули львы; св. Евфимия, которой львы лизали ноги; св. Цецилия, обратившая в христианство жениха и сотни римлян и оставшаяся невредимой в раскаленной бане и под ударами палача; св. Агнесса, принявшая обет безбрачия, принявшая мучения на костре и убитая палачом. Св. Этельдреда, «выдающаяся дева, украсившая наше время», как ее называет в гимне Беда, имплицитно уподобляется девственным мученицам ранних христианских житий, и, возможно, именно этим определяется значимость ее образа для древнеанглийской агиографии.

В связи с происхождением гимна Беды было высказано предположение (Fell 1994. P. 18–34) о возможном влиянии стихотворения Венанция Фортуната «О девственности» (*De virginitate*), которое тоже содержит переход от Пресвятой Богородице Девы Марии к Святым мученицам Евфимии, Агате и Текле (упомянутым и Бедой); выражение Беды *virgineos floges*, возможно, восходит к упоминаниям Венанция о лилиях, розах и фиалках; Венанций вводит в контекст раннехристианских мучениц современный ему образ (королевы Радегунды), а Беда использует тот же семантический переход, когда говорит о св. Этельдредке. С этим предположением следует согласиться, добавив стихотворение Венанция Фортуната, прославляющего девственность, к возможным источникам гимна Беды Достопочтенного.

Беда помещает синопсис рассказа о св. Этельдредке в «Большую Хронику» (*Chronica maiora*, 725 г.), используя основные мотивы, встречающиеся и в гимне, и в прозаическом рассказе об Этельдредке из «Церковной истории»:

Chronica maiora, 725	«Большая Хроника» Беды Достопочтенного
<p>Sancta et perpetua virgo Christi Aedilthryda, filia Annae regis Anglorum, et primo alteri viro permagnifico, et post Ecfrido regi, coniunx data, postquam XII annos thorum incorrupta servavit maritalem, post reginam, sumpto velamine sacro, virgo sanctimonialis efficitur: nec mora etiam virginum mater et nutrix pia sanctarum, accepto in construendum monasterium loco quem Elge vocant, cuius merita vivacia testatur etiam mortua caro, quae post XVI annos sepulturae, cum veste qua involuta est incorrupta reperitur⁵.</p>	<p>Святая и вечная дева Христа, Этельдреда, дочь Анны, короля англос, была дана как жена сначала одному великому человеку и затем королю Эгфриду. После того, как она соблюдала брачное ложе незапятнанным в течение 12 лет, она приняла святой постриг и преобразилась из королевы в освященную деву. Без промедления она стала матерью девственниц и благочестивой питательницей святых жен и получила место, именованное Или, дабы построить монастырь. Ее заслуги при жизни были также подтверждены, когда ее тело и одеяния, в которые оно было завернуто, были найдены нетленными через 16 лет после ее кончины.</p>

Связанные с телесностью бинарные семантические центры (целомудрия и нетленности), присутствующие в «Церковной истории» и гимне св. Этельдреде, сохраняются и в «Большой Хронике». Нарративные мотивы даны в «Большой Хронике» в том же хронологическом порядке, что и в гимне, и в «Церковной истории», однако в более кратком концентрированном виде: генеалогия святой (дочь короля Анны), первый брак, социальный статус (брак с королем Эгфридом), двенадцать лет целомудрия, монашество, основание монастыря в Или, нетленность тела и одеяния. Можно высказать предположение о процессе работы агиографа над изображением жизни святой: основные детали формирования культа святой, отраженные в «Большой Хронике» становятся предметом амплификации в более поздних трудах Беды, в частности, в его «Церковной истории», а возможно, и в его гимне, в котором присутствуют мотивы и образы, общие с «Большой Хроникой» (св. Этельдреда называется «матерью девственниц» в «Большой Хронике», в гимне она именуется самой «матерью Царя времен»).

В древнеанглийском переводе «Церковной истории» Беды Достопочтенного, нередко сокращающем агиографические рассказы, повество-

⁵ Текст «Большой Хроники» цит. по: Jones 1977.

вание о св. Этельдредде приводится полностью (за исключением гимна) и почти дословно. Древнеанглийский перевод, несомненно, служит распространению культа святой, делая повествование о ее благочестии и целомудрии доступным широкой аудитории.

Ту же роль выполняет рассказ о св. Этельдредде в «Древнеанглийском мартирологе», основанном на «Церковной истории» Беды, которая, возможно, стала известной его создателю в древнеанглийском переводе (оба текста датируются IX в.). Повествование о св. Этельдредде в мартирологе представляет собой распространенный вариант рассказа из «Большой Хроники», дополненный мотивами из «Церковной истории», которые связаны с телесностью. Здесь упоминается о происхождении святой (она называется дочерью короля Анны), ее двух браках, стойкости в решении сохранить девственность («и он никак не мог заставить ее изменить решение» – *ond he mid nængum ðingum mihte hire gefoht oncerran*, 103)⁶, пребывании в монастыре Колдингеме, основании монастыря в Или, ее статусе аббатисы, ее аскетизме (выборе шерстяной одежды, редкости омовений в горячей воде, за исключением церковных праздников, вкушении пищи один раз в день, ночных молитвах, даре провидения, в частности, предсказании дня своей кончины), нетленности мощей в течение 16 лет после преставления, зажитой ране на шее, оставшейся после операции. Как и в повествованиях Беды, телесная нетленность святой представлена в причинно-следственной связи с телесной чистотой, сохраненной ею во время земной жизни и аскетического отношения к телу во время пребывания в монастыре.

Текст из «Большой хроники» Беды, вероятно, послужил источником повествования о св. Этельдредде, сохранившегося в «Южно-английском Легендарии» (MS Laud Misc. 108, 1265 г.; Egerton 1993. ff. 163r–164v, ок. 1285 г.)⁷. Пятьдесят строк, состоящих из попарно зарифмованных двустиший, организованы вокруг бинарного семантического центра, связанного с телесностью (нетленность и девственность св. Этельдреды, которая подчеркивается употреблением слова *maide* со значением «дева»: *god maide, holi maide, clene maide*, 98)⁸, и повествуют о целомудренных браках, монашестве («в монашеский орден он позволил ей вступить» – *þe ordre of nonnerie he grantede hire to wende*, 980; аскезе в монастыре и назначении настоятельницей («Настоятельницей она сама была сделана после первого года» – *Abbesse heo was hireself imad after þe furste zere*, 98); кончине и погребении; перенесении мощей и ежегодном празднике в Или. Составитель поэмы опускает мотивы, присутствовавшие

⁶ Текст мартиролога цит по: Rauer 2013.

⁷ О датировке см.: Görlach 1974. P. 49–50.

⁸ Текст Легендария цит. по: Major 2010. P. 98–99.

в «Церковной истории», но не связанные с семантическими центрами (опухоль на шее св. Этельдреды, объясняемую желанием носить ожерелья в юности; исчезновение раны после открытия мощей; присутствие врача; чудесное обретение мраморного саркофага). Два авторских отступления, подчиненных главной теме, обращены к современной аудитории (пример святой девственницы должен вдохновить тех женщин, которые стремятся сохранить чистоту) и выполняют функцию расширения культа св. Этельдреды.

Новые мотивы, связанные с жизнью и культом св. Этельдреды, почти отсутствуют в повествовании Эльфрика, который избирает три (св. Этельдреда, св. Кутберт, св. Освальд) из пяти англо-саксонских житий, рассказанных Бедой Достопочтенным. Как и Беда, Эльфрик повествует о жизни св. Этельдреды в илийском монастыре, акцентируя мотивы телесности:

И написано в книгах, что жила она праведно и во время поста прикасалась к пище лишь раз за день. Она любила молиться в одиночестве и носила лишь шерстяные одежды. Не желала она свое тело ублажать омовением, кроме как в дни церковных праздников, но прежде вместе со своими прислужницами помогала омыться всем, кто был в монастыре, и только потом сама принимала омовение⁹.

Мотивы телесности связаны в житии Эльфрика с редким вкушением пищи, одеяниями из грубой шерсти, умерщвлением плоти посредством редких омовений. Как и в рассказе о праведности св. Этельдреды, в повествовании о ее кончине доминируют мотивы телесности: чудеса удостоверяют ее непорочность при жизни. Главное посмертное чудо – нетленность тела после смерти – Эльфрик объясняет девственностью святой: «Была она поистине девой непорочной, ибо тело ее в земле не подверглось тлению. В том проявилась сила Господа, которая может возродить тела истлевшие, Того, кто хранил ее тело невредимым в могиле до дня нынешнего» (41). Эльфрик подчеркивает мотив чуда (*þe hit wundorlic sy* – «как бы это ни было чудесно») в сохранении девственности св. Этельдредой в двух браках: «Мы хотим поведать о том, что кажется чудом, о святой Этельдреде, английской деве, которая дважды была замужем, но невинность сохранила. Так чудеса глаголят, которые вершит она. Не позволил Господь, чтобы в замужестве она девства лишилась, и чистоту ее сохранил, ибо Он, Бог Всемогущий, и делает все, как угодно Ему, и в разном являет свою власть» (36). Эльфрик упоминает о творимых св. Этельдредой чудесах (*swa swa þa wundra geswutelid ðe heo wyrcoð gelome* – «как показывают чудеса, которые она часто творит») и устанавли-

⁹ Текст жития Эльфрика цит. по: *Ælfric's Lives of Saints* 1966. P. 35–43.

вает причинно-следственную связь между девственностью святой и творимыми ею чудесами: *swa swa swutele wundra hyre mægða судар and hire mægðhad gelome* – «так как часто очевидные чудеса свидетельствуют о ее святых мощах и ее девственности» (41). Оба мотива: нетленность мощей и девственность связаны с телесностью, которая осмысливается как залог настоящих и будущих чудес. Образец девственной жизни св. Этельдреды служит Эльфрику основанием для расширения значения святости при помощи *exemplum* – истории мужа и жены, сохраняющих целомудрие в браке после рождения детей. Житие девы, прожившей жизнь в чистоте, соответствует духу реформ Бенедиктинского возрождения, связанным с требованием монашеского celibата. Призыв Эльфрика следовать примеру св. Этельдреды, обращенный ко всем живущим, духовенству и мирянам, несомненно, способствует распространению ее культа.

Вероятно, Эльфрик избрал житие св. Этельдреды из англо-саксонских житий, рассказанных Бедой, по нескольким причинам. Во-первых, Эльфрика интересуют жития местных святых, рассказанные Бедой («Английский народ не лишен святых Господа, ведь в английской земле лежат такие святые, как этот святой король, блаженный Кутберт и святая Этельдредка Илийская», 333); во-вторых, Эльфрик включает в свои жития особый тип римских мучениц – мученицы девственниц (св. Евгении, св. Агнеты, св. Люсии), а св. Этельдредка – вечная дева; в-третьих, Эльфрика привлекают жития «исповедников» – епископов и аббатов, которые достигли святости не в результате мученической кончины, но благодаря духовному служению, как св. Василий, св. Мартин, а св. Этельдредка знаменита именно своим верным служением Господу, которому она посвятила дух и тело. Можно предположить и еще одну причину, если вспомнить, что Эльфрик был учеником и последователем святого Этельвольда, епископа Винчестера, возродившего монастыри в Или и в Петерборо (Эльфрик упоминает о том, что монастырь в Или был покинут: «Есть место в этой области, называемое Или, которое прославлено мощами и чудесами девственной святой Этельдреды и ее сестрами; однако в это время он был покинут и отошел в королевские владения», 41). Возможно, Эльфрик избрал житие св. Этельдреды благодаря ее связи с илийским монастырем, реформированным св. Этельвольдом в соответствии с уставом св. Бенедикта Нурсийского.

Связь св. Этельдреды с монастырем в Или и святым Этельвольдом установлена в Англо-саксонской Хронике, возможно, наиболее, одном из наиболее ранних источников сведений о святой:

Петерборская рукопись:
основание св. Этельдредой
монастыря в Или (sub anno
673):

Паркерская рукопись: (sub
anno 673) основание св.
Этельдредой монастыря в
Или (sub anno 673):

Петерборская рукопись:
кончина св. Этельдреды (sub
anno 679):

Паркерская рукопись:
кончина св. Этельдреды (sub
anno 679):

Петерборская рукопись
упоминает о св. Этельдред
в связи со св. Этельвольдом
(sub anno 963):

«Тогда почил Эгберт, король Кента.
И архиепископ Теодор созвал синод в
Хартфорде, и Святая Этельдред
основала монастырь в Или» (“Her
Egbriht Cantwara cining forðferde,
7 Theodorus ærcebiscop gesomnode
sinod æt Heortforde, 7 Sancte
Æðeldriþ ongan þæt mynster æt
Helige”)¹⁰;

«Тогда почил Эгберт, король Кента;
в тот же год был синод в Хартфорде,
и Святая Этельдред
основала монастырь в Или» (“Her
Egbryht Cantwara cyning forþferde;
þy geara wæs senod æt Heorotforða,
Sancte æþeldryht ongon þæt
mynstær æt Elige”)¹¹;

«Тогда был убит Эльфвине (брат
нортумбрийского короля Эгфрида,
был убит в битве с мерсийцами на
реке Тренте. – *И. М.*) у Трента,
там, где сражались Эгфрид и
Этельред (правитель Мерсии. –
И. М.). И тогда преставилась
Святая Этельдред; и Колдингам
сгорел от Божественного огня»
 (“Her man ofsloh Ælfwine be
Trentan þær ðær Egferð &
Æðelred gefuhton. & her forðferde
Sancte Æðeldrið, & Coludesburh
forbarn mid godcundum fyre”);

«Тогда был убит Эльфвине, и
преставилась Святая Этельдред»
 (“Her Ælfwine wæs ofslægen,
7 Sancte Æþelþryþ forþferde”);

«И епископ (св. Этельвольд. –
И. М.) тогда первым делом
прибыл в Или, где покоится
святая Этельдред, и повелел
построить монастырь» (“And se
biscop com þa fyrst to Elig þær
Sancte Æðeldrið lið 7 leot macen
þone mynstre”).

Обе рукописи Хроники, и Паркерская, и Петерборская, называют имя св. Этельдреды в связи с основанием монастыря в Или и заставляют вспомнить о свидетельстве Беды Достопочтенного, упоминавшего о том, что Святая Этельдред «Год спустя ... сама сделалась настоятельницей

¹⁰ Текст Петерборской Хроники цит. по: The Anglo-Saxon Chronicle. MS E 2004.

¹¹ Текст Паркерской Хроники цит. по: The Anglo-Saxon Chronicle. MS A 1986.

в месте, называемом Эльге, где она выстроила монастырь» (HE, IV, 19). Соотношение текстов Хроники и Беды трудно установить, однако маловероятно, что анналы Хроники послужили источником «Церковной истории» Беды. Скорее всего, соотношение источников было обратным зримой хронологии, и текст Хроники восходит к «Церковной истории» Беды. Из истории Беды составители Хроники могли заимствовать рассказ о гибели Эльфвине, брата Эгфрида, у реки Трент (HE, IV, 21) и о пожаре в монастыре Колдингам (Колудан), который, по свидетельству Беды, был послан за греховную жизнь проживавших в нем мужчин и женщин (HE, IV, 25). Не исключено, что анналы в Петерборской рукописи, сгоревшей или утерянной при пожаре в монастыре 1116 г., представляют собой позднюю интерполяцию, основанную на других рукописях Хроники, например, Паркерской, в свою очередь восходящей к «Церковной истории» Беды Достопочтенного.

Основываясь на прозаическом повествовании о св. Этельдреде Беды Достопочтенного, составитель «Книги Или» (*Liber Eliensis*, 1131–1174 гг.) сохраняет семантические центры, связанные с телесностью: «Там есть одна усыпальница, внутри которой заключен мраморный саркофаг, хранящий девственное тело Святой Этельдреды, напротив ее собственного алтаря, так как выдающаяся госпожа, совершенно целостная, совершенно нетленная, покоится в своей гробнице, которая, мы верим, была приготовлена для нее по повелению Господа руками ангелов» (LE, I, 28)¹². Акцент на телесности сохраняется в «Книге Или» и на уровне нарративных мотивов: тело святой истончается от служб и воздержания от пищи (LE, I, 8); небесная любовь позволяет ей охранить свое святое намерение от желаний плоти (LE, I, 8); лишь ее высокое положение, а не гордыня и приверженность к роскоши, вынуждает ее носить тонкий лён и пурпур (LE, I, 8); она сохраняет чистоту благодаря защите Господа, проводит в постоянной молитве ночи без сна, а дни без вкушения пищи (LE, I, 8); Святой Дух приготовил ее сердце как Свою обитель, а потому в ее браке не было соединения плоти, и тело ее осталось в состоянии девственности (LE, I, 8).

Составитель «Книги Или» амплифицирует рассказ Беды о сохранении девственности в браке как о чуде, подробно повествуя о том, как (по молитве святой) король Эгфрид увидел ее опочивальню, объятую огнем, понял, что Господь помогает ей сохранить телесную и духовную чистоту (LE, I, 9), и позволил ей удалиться в монастырь в Колдингам (LE, I, 10), в котором она приняла постриг, подчинив свою волю и тело святому

¹² “Ibi est unum feretrum sub quo clauditur vas marmoreum continens sancte Æeldred e corpus virgineum, versus altare proprium, sicut precellens domina, tota integra, tota incorrupta, quiescit intumulo, quod Dei iussione angelicis ei, ut credimus, parabaturmanibus”.

послушанию: вместо диадемы, тонкого льна и пурпура она облачилась в грубое черное полотно (LE, I, 10). В отличие от Беды Достопочтенного, который изображает короля Эгфрида как благочестивого мужа и покровителя церквей, составитель «Книги Или» рассказывает о его попытках насильственно вернуть св. Этельдреду в лоно семьи: повинувшись людским наветам, король явился в монастырь за своей женой и вынудил ее спасаться бегством; вместе с прислужницами она поднялась на вершину холма, который окружили морские волны, и провела там без еды и питья семь дней; по ее молитве из скалы забил источник, который доныне приносит исцеление больным и увечным, а ее следы навеки остались запечатленными на склоне холма (LE, I, 11). Ссылаясь на свидетельство Беды, составитель «Книги Или» подтверждает статус св. Этельдреды как *virgo intacta* и вновь цитирует рассказ епископа Вилфрида об обещанном ему щедром вознаграждении короля, если он сумеет убедить королеву возвратиться к мужу (LE, I, 12). В «Книге Или» устанавливается причинно-следственная связь между девственностью св. Этельдреды и ее способностью творить чудеса, намеченная в житии Эльфрика (святая исцеляет телесные недуги хромых, слепых и больных), и рассказывается о ее страданиях от голода, холода, бессонных ночей, забот о больных (LE, I, 12) и о ее воображаемом мученичестве (святая не испугалась бы пыток огнем, пилой, колесования), функционально заменяющем действительное.

В повествовании об основании монастыря «Книга Или» вносит изменения в агиографический канон, основы которого были заложены Бедой Достопочтенным. Ее составитель сообщает, что илийский монастырь был заложен св. Этельдредой на месте основания обители св. Августина (LE, I, 15), назначенного папой Григорием главой миссии на Британских островах и обратившего в христианство короля Кента Этельберта и тысячи его подданных. Установив связь между монастырем св. Этельдреды и св. Августина, составитель «Книги Или» имплицитно уподобляет миссионерскую деятельность св. Августина и его влияние на распространение христианства занятиям св. Этельдреды и ее воздействию на окружающих ее людей. Создатель «Книги Или» устанавливает непосредственную связь св. Этельдреды с Или, обращая внимание на то, что она получила остров в приданое от своего первого мужа Тонберта (LE, I, 15), а после его смерти оставалась там, пока не была вторично выдана замуж (LE, I, 8). Если Беда упоминает только о сестре св. Этельдреды Сексбурге, то составитель «Книги Или» намечает преемственность последовательниц св. Этельдреды в илийском монастыре, изображая его как наследственное достояние (св. Этельдреда назначила своей преемницей свою сестру Сексбургу, та – свою дочь Эорменильду, прибывшую в Кент из Мерсии,

а та – свою дочь Вербургу: LE, I, 36). Управление настоятельница, родных св. Этельдреды, как рассказывается в «Книге Или», обеспечило процветание монастыря, до прихода язычников-викингов под предводительством Ингвара и Уббы (LE, I, 37), после чего мощи св. Этельдреды охраняла лишь небольшая группа священнослужителей. Возрождение покинутого монастыря в Или св. Этельвольдом в 970 г. сопровождалось изгнанием недостойных священнослужителей, подобных тем, о которых говорит Эльфхельм (LE, I, 49) (см. ниже). Св. Этельвольд поместил мощи святых сестер Этельдреды и Сексбурги, Витбурги (основавшей монастырь в Дерехаме в Норфолке), а также Еорменильды, рядом с алтарем и включил дни празднования памяти этих святых в местные календари. Рассказы о чудесах, творимых святыми сестрами, были записаны в «Книге Или», и монастырь стал привлекать не только священнослужителей и мирян, но и уэссекских монархов: в «Книге Или» список жертвований открывается именем короля Эдгара (LE, II, 55), за ним следуют имена Этельреда, Кнута и Эдуарда Исповедника (LE, II, 58).

В «Книге Или» монастырь, основанный св. Этельдредой и хранящий раку с ее мощами, наделяется особой функцией после нормандского завоевания – он становится центром сопротивления чужеземной власти. История восстания Хереварда получает более подробное освещение в «Книге Или», чем во всех без исключения других источниках: восставшие принимают в свои ряды только тех, кто приносил клятву на мощах св. Этельдреды (LE, II, 102), а захваченный в плен воин Вильгельма Завоевателя сообщает, что Или защищен не только естественными преградами, но и покровительством святых Этельдреды, Витбурги, Сексбурги и Эорменильды (LE, II, 105). Проникнув в Или, Вильгельм вошел в монастырь, но, как было записано, «он, стоя далеко от мощей святой девы, бросил марку золота на престол, не смея подходить ближе из-за страха перед грозным судом Божиим, который мог обрушиться на него за то, что его последователи сделали столько злых дел в этом доме» (LE, II, 111). Опасения Вильгельма не были безосновательными, как свидетельствуют включенные в «Книгу Или» *exempla*, не встречающиеся ни в трудах Беда, ни в житиях Эльфрика. Наиболее раннее из пенитенциарных чудес интерполировано как эпизод из «Книги чудес святой Этельдреды» священника Эльфхельма, предположительно датируемой серединой X в. (LE, I, 43–48). Наказание сомневающихся в святости Этельдреды (чума уносит жизни усомнившегося священника, его жены, детей и двоих приближенных, третьего же поражает безумие и потеря памяти) сопровождается исцелением уверовавшего в ее святость: четвертый, сам Эльфхельм, после тяжелой болезни и восьмимесячного паралича, оказывается исцеленным святой по молитве родителей, привезших его к мощам св. Этельдреды.

Нормандские аббаты монастыря Или принимали участие в распространении культа св. Этельдреды так же, как и уэссекские правители: в 1109 г. в аббатство в Или была перенесена епископская кафедра. Празднование св. Этельдреды происходило 23 июня и сопровождалось чудесами и исцелениями больных (LE, III, 32), а ее монастырь стал местом многочисленных паломничеств.

Агиографическое повествование, восходящее к Беде Достопочтенному и амплицированное в монастырской хронике «Книге Или», послужило источником позднесредневековых памятников, в частности, старофранцузского «Жития святой Одри» (*La vie seinte Audree*), которая сохранилась в единственной рукописи начала XIV в., однако была сочинена в XII–XIII вв.¹³ Старофранцузская поэма «Житие святой Одри» приписывается Марии Французской, т.к. ее создательница называет свое имя, Мари (Ici escris mon nom Marie – «Я пишу здесь свое имя Мари», 4619). Несмотря на утверждение, что поэма основана на латинском тексте¹⁴, и многократные упоминания имени Беды Достопочтенного, повествование Мари значительно ближе к рассказу о св. Этельдредде в «Книге Или», чем к «Церковной истории англов». Если в труде Беды ничего не говорится об основании церкви в Хексаме, то в «Книге Или» и в «Житии святой Одри» амплифицируется роль святой как основательницы церквей и монастырей, и в частности, церкви в Хексаме: «Прославленная святая Одри основала прекрасную церковь в честь святого Андрея. То место называлось Хексам. Святая Одри собрала людей, мужчин и женщин, и привела их туда, вместе с нею в ту церковь, дабы установить службу Господу» (883–890)¹⁵. Возможно, создательница старофранцузской поэмы опиралась не только на «Книгу Или», где говорится о том, как епископ Вилфрид «получив Хексам (*Augustaldense adeptu*) от возлюбленной Господа, самой королевы Этельдреды, построил для Господа обитель в честь благословенного Апостола Андрея» (LE, I, 8), но и на «Житие Святого Вилфрида», в котором упоминается об основании церкви в Хексаме, однако тоже в связи с самим епископом («Так как в Хексаме, получив владение от святой королевы Этельдреды, посвященной Господу, он основал и построил здание во славу Господа в честь Святого апостола Андрея»). В старофранцузской поэме об участии св. Вилфрида

¹³ О датировке см.: McCash 2002. P. 744–777.

¹⁴ Issi ay ceo livere finé, / En roman dit et translate / De la vie seinte Audree / Si com en latin l'ay trove – «Здесь я закончила эту книгу, я перевела ее, рассказав по-французски о жизни Святой Одри, как я нашла ее по латыни» (4608). Здесь и далее текст старофранцузской поэмы цит. по: Marie. *La Vie Seinte Audrée* 1955.

¹⁵ La gloriuse seinte Audree / Une noble eglise a fundee / En le honorance saint Andreu, / Augustaldeeuse noment ce liu. / Sainte Audree genz assemble, / Homes et femmes, si les mena / Ensemble ou li a cele eglise / Pur establir la Deu servise.

не упоминается вовсе, главная роль в основании церкви, ее посвящении святому Андрею и привлечении прихожан отводится св. Этельдреде.

Как и в «Книге Или», где рассказывается о том, что вместе со св. Этельдредой в Нортумбрию из Восточной Англии прибыл монах по имени Овине, который был первым из ее священнослужителей, главой ее хозяйства, ее покровителем и попечителем, в старофранцузской поэме говорится, что св. Этельдредка привела с собой мудрого священнослужителя Овине и сделала его настоятелем храма: «Овине, очень мудрого человека, имевшего большое влияние, королева привела туда... Святая Одри сделала его хозяином церкви и этого места» (891–893; 897–898)¹⁶. Нельзя не заметить, что отношения св. Этельдреды и Овине в поэме инвертируются: если составитель «Книги Или» характеризует Овине как наставника королевы, то в «Житии Святой Одри» св. Этельдредка приводит Овине в храм и назначает его настоятелем.

В отличие от Беды, лишь кратко упоминавшем об основании монастыря в Или («год спустя она сама сделалась аббатиссой в месте, называемом Эльге, где она выстроила монастырь»), Мари подробно рассказывает о роли св. Этельдреды в организации илийского монастыря: «В Или, где это аббатство было установлено и устроено, Святая Одри, которая была их настоятельницей, благодаря своей святости и добродетели, содержала монастырь по чести и хорошо хранила его во все дни свои» (1891–1896)¹⁷. Как и в «Книге Или», сообщавшей, что св. Этельдредка собрала в Или общину благочестивых людей обоих полов, живущих в послушании правилу (LE, I, 15), в «Житии Святой Одри» говорится, что «многие люди пришли в Или, дабы примкнуть к ее общине, знатные бароны высокого происхождения и прекрасные дамы из великих семей» (113). Ни Эльфрик, ни Беда не упоминали о том, что во времена св. Этельдреды в Или был двойной монастырь.

Повествование Мари наследует бинарные семантические центры из жития Беды Достопочтенного или памятников, к нему восходящих, не раз упоминая о девственности великой Святой: «Она и ее муж (Тонберт) решили, что жить таким образом будет более свято, нежели если сдать-ся другому желанию» (43), однако смерть мужа, «ее дорогого друга... освободила ее от служения, которое она выносила под бременем супружества» (43); «она желала сохранить девство, которое обещала Господу; она предпочитала жить так, а не вступать в связь с мужчиной» (71); «те, кто знали деву, дивились на нее, ибо хотя она была замужней женщиной, она сохранила свое девство и непорочность» (41); «пусть никто не со-

¹⁶ Owine, une home mut sené / Et de mut grant auctorité / Amena la roine ou ly ... Cestui fist Audree mestre / De cele eglise et de cel estre.

¹⁷ En Elge ou icelle abbeie / Fu ordenee et establie, / Sainte Audree ki dame fu / Par seinteté et par vertu / Tint le covent en honesteté / Et garda bien tot son heé.

мневается в том, что дева действительно имела достаточно добродетели и власти, дабы охранить свое девство» (73). В отличие от всех предшествующих памятников, в которых подчеркивалось, что св. Этельдредра осталась девой благодаря помощи от Господа, в старофранцузской поэме говорится о ее собственных желаниях, свободе воли и целомудрии.

Связанные с телесностью переменные нарративные мотивы в старофранцузской поэме переосмысляются: св. Этельдредра приносит в монастырь свои богатые одеяния и королевские украшения, золото и серебро и все, что ей принадлежало, для того, чтобы использовать свои богатства для улучшения жизни монастыря (83); она закладывает великолепную церковь (153), строит собор капитула (105) и добивается освобождения от налогов (105); «большинство имеющих дочерей» (*le plusurs ke fillies avoient*, 1633) помещают их под ее покровительство; «и во многих других странах, она основала много других церквей» (1713–1714)¹⁸. Создатель старофранцузской поэмы признает ее право распоряжаться и своим имуществом (св. Этельдредра использует свое богатство на благо монастыря, основанного ею на принадлежащих ей землях), и своим телом (св. Этельдредра наделена властью, позволяющей ей сохранить девство в двух браках). Мотивы самостоятельности и независимости решений св. Этельдреды представляют собой инновации, введенные в поэме «Житии Святой Одри». Влияние св. Этельдреды на монашескую жизнь, о котором шла речь в «Книге Или», впервые распространяется в поэме за пределы Британских островов.

Семантические центры и мотивы повествований о св. Этельдредра в рассмотренных памятниках можно показать с помощью таблицы:

	Генеалогия – королевское происхождение	Социальный статус – королева	Девственность	Основание монастыря в Или	Аскеза в Или	Нетленность – телесная и одеяний
Петерборская рукопись sub anno 673 г.				+		
Житие Святого Вилфрида (709–720 гг.)		+	+			+
Большая Хроника Беды Достопочтенного (725 г.)	+	+	+	+	+	+

¹⁸ Et en plusurs autres contrees / Out autres eglises fundees (1713–1714).

Гимн Беды Достопочтенного (до 731 г.)	+	+	+			+
Церковная история Беды Достопочтенного (ок. 731 г.)	+	+	+	+	+	+
Древнеанглийский мартиролог (IX в.)	+	+	+	+	+	+
Эльфрик (ок. 996 г.)	+	+	+	+	+	+
Liber Eliensis (ок. 1170 г.)	+	+	+	+	+	+
La Vie Sainte Audrée (нач. XIV в.)	+	+	+	+	+	+

Если в Петерборской рукописи присутствует единственный мотив, связанный со св. Этельдредой (основание монастыря в Или), то повествование Беды организовано вокруг взаимообусловленных бинарных семантических центров, связанных с телесностью: девственность и нетленность, которые отсутствуют в Петерборской хронике. В «Житии святого Вилфрида» оба семантических центра (девственность и нетленность), связанных с телесностью, встречаются в редуцированном варианте. В «Большой Хронике» Беды Достопочтенного вводятся основные мотивы, дополняющие семантические центры: королевское происхождение, социальный статус, основание монастыря в Или, аскетическая жизнь. Семантические центры, связанные с телесностью, и набор основных мотивов сохраняются в почти неизменном виде в Южно-английском легендарии и в житии Эльфрика. Следовательно, повествование о святой в этих памятниках, очевидно, восходит к рассказу Беды Достопочтенного.

Можно предположить, что функция телесности в повествованиях о св. Этельдреде связана с почитанием святых мощей, которое было утверждено в 787 г. на Втором Никейском соборе. Повествование Беды, вероятно, имеет целью установить собственных подвижников благочестия в качестве объектов почитания и внести вклад в обретение мощей местных святых. «Книга монастыря Или» отражает более поздний процесс превращения останков усопших в предмет поклонения в качестве храмовой святыни. Использование бинарного семантического центра (девственность и нетленность) и акцент на мотивах, связанных с телесностью (телесной аскезы, горловой опухоли как наказания за детское

пристрастие к ожерельям, операционного надреза, материала одеяний), в памятниках, восходящих к Бедe Достопочтенному, говорят о том, что телесное начало не только не исключается из духовного процесса, но рассматривается как залог святости. В средневековых памятниках, основанных на повествовании Беды о св. Этельдредe, можно заметить предвосхищение тех представлений о телесности, которые обычно ассоциируются с философией нового времени: телесность, формирование которой происходит до самой кончины, трактуется как видимая часть души и рассматривается как результат взаимодействия тела и духа.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Beda Dostopochtennyy*. Церковная история народа англоv / Перев., статья, примеч. В.В. Эрлихмана. СПб., 2001. [*Beda Venerabilis*. Tserkovnaya istoriya naroda anglov (Ecclesiastical History of the English People). St-Petersburg, 2001.]
- The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition. MS A / Ed. by J.M. Bately, D.N. Dumville, S. Keynes. Vol. 3. Cambridge, 1986.
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition. MS E / Ed. by S. Irvine. Vol. 7. Cambridge, 2004.
- Ælfric's Lives of Saints* / Ed. W.W. Skeat (Early English Text Society. 2 vols). London, 1966.
- Beda Venerabilis. De temporum ratione liber* / Ed. by C.W. Jones (*Corpus Christianorum. Series Latina 123 B*). Turnhout, 1977.
- Bede's Ecclesiastical History of the English People / Ed. by B. Colgrave, R.A.B. McNors. Oxford, 1969.
- Fell C. Saint Æðelþryð: A Historical-Hagiographical Dichotomy Revisited* // Nottingham Medieval Studies. 1994. T. 38. P. 18–34.
- Görlach M. The Textual Tradition of the South English Legendary*. Leeds, 1974.
- Liber Eliensis* / Ed. by E.O. Blake. London, 1962.
- Liber Eliensis: A History of the Isle of Ely from the Seventh Century to the Twelfth*, Compiled by a Monk of Ely in the Twelfth Century / Ed. and transl. by J. Fairweather. Woodbridge, 2005.
- The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* / Ed. and transl. by B. Colgrave. Cambridge, 1927.
- McCash J.H. La Vie Sainte Audree: A Fourth Text by Marie de France?* // *Speculum*. 2002. Vol. 77, no. 3. P. 744–777.
- Major Tr. Saint Etheldretha in the South English Legendary* // *Anglia*. 2010. T. 128.1. P. 83–101.
- Marie. La Vie Sainte Audrée: Poème Anglo-Normand du XIIIe Siècle* / Ed. Ö. Södergård. Uppsala, 1955.

- Nicholson J.* *Feminae gloriosae: women in the age of Bede // Medieval Women / Ed. by D. Baker.* Oxford, 1978. P. 15–29.
- An Old English Martyrology / Ed. by G. Herzfeld (Early English Text Society). London, 1973.
- The Old English Version of Bede's *Historia Ecclesiastica* / Ed. by Sh.M. Rowley. Woodbridge, 2011.
- Rauer C.* *The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary.* Woodbridge, 2013.
- The South English Legendary, Corpus Christi College Cambridge MS. 145 and British Museum MS. Harley 2277 / Eds. by D'Evelyn, A.J. Mill (Early English Text Society). Oxford, 1967.
- Stephen of Ripon.* *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus / Ed. and transl. by B. Colgrave.* Cambridge, 1927.

Inna G. Matyushina

THE FUNCTIONS OF THE BODY IN THE FORMATION OF THE CULT OF SAINT ETHELDREDA

The incorruption of the body, confirming the virginity of St Etheldreda, is present in the earliest hagiographic works (*Vita Sancti Wilfrithi*) and becomes a binary semantic centre (virginity / incorruptibility) in *The Ecclesiastical History of the English People*, *The Major Chronicle* and *Etheldreda's Hymn* by Bede the Venerable. Variable narrative motifs associated with the body (asceticism, throat tumour as punishment for addiction to necklaces, surgical incision, clothing material, the marble sarcophagus exactly fitting the incorruptible body of the Saint) are inherited from Bede's texts by the *Old English Martyrology*. The compiler of the *South English Legendary* omits variable motifs which were present in Bede's *Ecclesiastical History*, but were not related to the semantic centre (the disappearance of the wound after the discovery of the relics; the miraculous acquisition of the sarcophagus). Choosing three (St Etheldred, St Cuthbert, St Oswald) out of the five Anglo-Saxon *vitae* narrated by Bede, Ælfric emphasises the motif of the miracle in the preservation of the virginity of St Etheldreda in her two marriages and establishes a causal relationship between the binary semantic centre (virginity / incorruptibility) and the ability of the Saint to work miracles. The hagiographic canon, whose foundations were laid by Bede the Venerable, is transformed in *Liber Eliensis*, which for the first time in the formation of the Saint's cult correlates the binary semantic center with historical events (the function of the imperishable relics of St Etheldreda in the resistance to William the Conqueror). The hagiographic narrative from the *Liber Eliensis* served as the basis for late medieval vitae of St Etheldreda, e.g. *La Vie Sainte Audrée* by Marie de France, which under-

lined the Saint's free will in maintaining her virginity and her role as the founder and the organiser of the Ely monastery and contributed to the spreading of her cult beyond the British Isles.

Key words: St Etheldreda, hagiography, lives of saints, virginity, bodily incorruption, Bede the Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, The Anglo-Saxon Chronicle, Ælfric, Marie de France

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-87-108

Е.А. Мельникова

НА ПЕРЕКРЕСТЬЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА: КЛЯТВЫ МИРА НА РУСИ И В ИСЛАНДИИ

В эпоху перехода от язычества к христианству влияние новой веры проявлялось крайне неравномерно в разных сферах жизни общества, а формирующаяся церковная организация следовала разным стратегиям при взаимодействии с язычеством – при общем отрицательном отношении к нему. Ярким частным примером этому может служить практика принесения клятв на Руси X в. и в Исландии X–XIII вв. Она засвидетельствована для Руси в русско-византийских договорах X в., для Исландии – в многочисленных сообщениях родовых саг, но прежде всего в трех сходных «нормативных» текстах «клятв о мире», сохранившихся в исландском своде законов «Серый гусь» (*Grágás*) и двух родовых сагах. Анализ обоих комплексов показывает, что принесение клятвы при заключении договоров с греками, вероятно под влиянием византийской стороны, было строго разграничено для христиан и язычников: первые клялись по христианскому ритуалу в церкви на «честном кресте», вторые – «по своему закону» под открытым небом на золотых «кольцах клятвы» и оружии. Однако приводимые в договоре фрагменты клятвы, касающиеся санкций за ее нарушение, обнаруживают определенное смешение христианских и языческих представлений. После официального принятия христианства на Руси языческий ритуал вместе с сопровождающим его текстом выходит из употребления, и уже в середине XI в. засвидетельствован ритуал крестоцелования. Языческая традиция, таким образом, элиминируется и заменяется христианской. В Исландии вплоть до начала XIV в. сохраняется практика принесения глубоко архаичной, восходящей ко времени до переселения норвежцев на остров, «клятвы о мире», приносимой, как правило, при заключении соглашения о прекращении распри. Состоящая в основном из аллитерирующих парных формул, клятва описывала языческий мир с капищами и жертвоприношениями богам. Однако в этот текст были инкорпорированы апелляции к Иисусу Христу и Богу как гарантам соблюдения мира и «мстителям» за его нарушение, а также упоминания некоторых христианских реалий. Важнейшим нововведением стало использование Библии в ритуале принесения клятвы, упоминаемое в *Grágás*, но не в сагах. Симбиоз языческих и христианских представлений в тексте «клятвы о мире» был одним из проявлений стратегии относительной терпимости исландской церкви в отношении язычества.

Ключевые слова: клятвы, язычество, христианство, русско-византийские договоры X в., *Grágás*, исландские родовые саги

В переходную эпоху от язычества к христианству влияние новой веры проявлялось крайне неравномерно в разных сферах жизни общества, а формирующаяся церковная организация следовала на первых порах разным стратегиям при взаимодействии с язычеством – при общем отрицательном отношении к нему. Ярким частным тому примером может служить практика принесения клятв на Руси X в. и в Исландии X–XIII вв.

Принесение клятв как в скандинавском, так и в древнерусском и в любом другом средневековом обществе было неотъемлемой процедурой в огромном количестве разнообразных ситуаций. В Скандинавии, как следует из королевских и родовых саг, вновь избранный конунг должен был приносить клятву (*eiðr*) соблюдать законы области на областных тингах, клятвами сопровождалось заключение различного рода соглашений, присяга широко применялась в судопроизводстве (например, *dular-eiðr* – клятва при отказе от иска, *jafnaðar-eiðr* – клятвы, подтверждающие согласие с решением суда, клятвы соприсяжников и др.), подтверждала акты дарения, передачи собственности и др. (Гуревич 1970. С. 95–116; Laing 2014).

В древнерусских источниках сообщений о принесении клятв («роты») в эпоху, непосредственно следующую за принятием христианства, крайне мало. Рота в определенных правовых ситуациях упоминается в Русской правде краткой редакции. В немногочисленных летописных сообщениях речь, как правило, идет не о самой клятве, а об обряде, подтверждавшем данную клятву, – крестоцеловании, которое было распространено в Византии и Западной Европе (Стефанович 2004. С. 93–94 и примеч. 21) и Руси – с определенными оговорками – поддерживалось духовенством (Там же. С. 95). Впервые об обряде крестоцелования говорится в ПВЛ под 6567 (1059) г., когда, выпустив Судислава Владимировича из поруба, Ярославичи «заводивыше [его] кресту», после чего Судислав принял постриг (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 71). Под 6575 (1067) г. упоминается целование креста Изяславом, Святославом и Всеволодом Ярославичами в подтверждение отсутствия у них намерений захватить полоцкого князя Всеслава Брючиславича (обещание было нарушено, как только поверивший им Всеслав приехал на встречу с братьями: Там же. Стб. 167). В домоногольской Руси этот обряд применялся прежде всего в междукняжеских и международных отношениях, но также в судебном процессе в качестве судебного доказательства, при свидетельских показаниях и др. (Стефанович 2004; Стефанович 2015). При заключении договоров, сопровождавшихся крестоцелованием, составлялись специальные

«крестные грамоты», сообщения о которых относятся к середине – второй половине XII в. Однако тексты таких грамот до XIV в. не дошли до нас, и потому неясно их содержание. Отсутствуют и какие-либо указания на то, сопровождалось ли целование «честного креста» текстом – собственно клятвой, фиксированной или свободной.

Единственный случай, когда процедура принесения клятвы при заключении мира и ее содержание описаны подробно, – это русско-византийские договоры под 907 и 911, 944 и 971 гг. (Стефанович 2006). В договоре 911 г. русская сторона гарантирует соблюдение мира «по закону и по покону языка нашего» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 37), а под 907 г. сообщается, что приведенные на роту, Олег и его мужи, язычники, «по Рускому закону кляшася оружием своим, и Перуном богом своим, и Волосом, скотьемъ богомъ»; представители же византийской стороны «цѣловаше сами крестъ» (Там же. Стб. 32). Христиане-византийцы и русы-язычники приносят клятвы в соответствии со своими культурными традициями, не имеющими точек соприкосновения. При этом византийцы, как они это делали в случаях и с другими контрагентами, принимают языческую клятву и языческий ритуал, поскольку только эти, традиционные для русов-скандинавов формы могли восприниматься ими как однозначно обязывающие к соблюдению мира.

Иное дело в договоре князя Игоря. К этому времени в ближайшем окружении киевского князя – а именно из их числа, вероятно, и происходят те, кто ратифицирует договор, – появляется некоторое количество христиан¹, впрочем, достаточное, чтобы клятвы приносились отдельно крещеной и некрещеной русью. Первые клянутся «церковью святаго Ильѣ въ сборнѣи церкви, и предлежащемъ честнымъ крестомъ», как и византийская сторона, на чьем экземпляре договора «есть крестъ», вторые – «полагають щиты своя и мечѣ своѣ наги, обручѣ своѣ и прочаа оружья, да кленутся...» (Там же. Стб. 52–53), т. е. клянутся по тому же самому обряду, что и Олег. Обряд принесения клятвы христианами, очевидно, определен византийской стороной: он должен проходить в соборной церкви² и завершиться крестоцелованием. Место принесения клятвы «некрещеной русью» в договоре не определено, в рассказе летописца –

¹ Распространенное мнение о том, что к середине X в. христианство получило достаточно широкое распространение в дружине Игоря или вообще в Киеве, основывается на замечании летописца начала XII в., вставленного в его рассказ о принесении Игорем клятвы: «мнози бо бѣша варязи хрестеяни». Летописец сделал этот вывод на основании упоминания в тексте договора клятвы русов-христиан. Поэтому осторожнее говорить лишь о присутствии некоторого (возможно, не очень большого – ср. в тексте договора: «Мы же, елико нась хрестилися есмы, кляхомъся...») – ПСРЛ. Т. 1. Стб. 52) количества христиан в окружении князя Игоря.

² «Соборная церковь» отождествлена с церковью св. Ильи «над ручаеми концемъ Пасыньчѣ бесѣды и Козарѣ» (Там же. Стб. 54) в рассказе летописца о принесении клятвы Игорем и его мужами. Однако в самом тексте договора, как кажется, могли иметься в виду две разные церкви: русы

это «холмъ, где стояше Перунъ» (вполне возможно, что летописец счел это место наиболее подходящим для такого знакового события и потому назвал его). Казалось бы, и состав клянувшихся, и способ принесения клятвы, и место проведения ритуала однозначно противопоставляют христианский и языческий обряды, образуя пропасть между христианами и язычниками. Так, вероятно, и виделось с византийской стороны. Однако это противопоставление не было абсолютным.

В обстоятельном исследовании П.С. Стефановича клятв в русско-византийских договорах 911, 944 и 971 гг. было подробно показано взаимопроникновение христианских и языческих представлений. «Смешение языческих понятий с христианскими» проявляется... в том, что христианские и языческие элементы могут использоваться, «соответственно, в клятвах язычников и христиан. С одной стороны, из утверждений, что некрещенные русские, нарушившие союз с греками, “не имеют помощи” как “от бога”, так и от Перуна (сначала), а затем, что кто бы ни был от Руси, “ли крещен или некрещен”, ему не будет “помощи от бога”, следует, что в отношении язычников вполне признавалось действие христианского Бога. С другой стороны, из заключительных формулировок договора можно понять, что заклятия гибели от собственного оружия и рабства распространяются и на русских-христиан. Одна и та же формула “в весь век в будущий”... используется как в заклятти для тех, кто “крещенье (священие) прияли суть”, так и в заклятти для язычников... Если следовать А.А. Шахматову, который аутентичным признавал второй вид формулы – “в сии век и в будущий”³, – то надо также отметить, что эта стандартная формула церковно-богослужебной литературы⁴, оказывается, может применяться для характеристики языческого заклятия. Это еще раз говорит о взаимодействии и взаимопроникновении языческих и христианских воззрений и обрядов при принесении Русью клятвы в 944 г. Наконец, укажем и на “смешение” терминологии: лексемой “клятва” и производными от нее обозначаются присяги как язычников, так и христиан...» (Стефанович 2006. С. 390).

Надо дополнительно отметить, что в договоры включены не полные

клянутся «церквю святого Ильѣ в сборнѣ церкви». Место нахождения Ильинской церкви, в Киеве или Константинополе дебатруется (Малингуди 1990. С. 90).

³ Шахматов А.А. Повесть временных лет 2003. С. 631, 637. Не знаем, какими соображениями руководствовался А.А. Шахматов, предпочитая именно такой вариант формулы, но этот выбор нам также кажется более верным хотя бы потому, что в том же договоре 944 г. находим похожее выражение, переданное одинаково всеми летописями: «любовь» Руси и Византии «да не разрушится, дондеже с(о)лнце съяеть и весь миръ стоить в нынешния вѣки и в будущая» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 53). Если в одном случае формула охватывает всю вечность – как эту, так и загробную жизнь, – логично ожидать такой же подход и в других случаях.

⁴ См. подбор примеров употребления этой формулы – причем часто как раз в выражениях проклятия (анафемы) – в словаре: Словарь древнерусского языка 1989. С. 292–293.

тексты клятв, а лишь их фрагменты, посвященные санкциям за нарушение «написанного на харатье», – вероятно, именно санкциям византийские власти придавали особенно важное значение как гарантиям соблюдения мира. В договоре 944 г. санкции оговариваются дважды: в преамбуле и в заключительной части, и их формулировка различна. В преамбуле, где декларируется «любовь» между русью и Византией, язычники и христиане разведены («елико ихъ крещенье прияли суть... и елико ихъ есть не крещено»), а предусмотренные для них санкции оговорены отдельно: для язычников – это отсутствие помощи от бога и от Перуна, нарушители будут «посечены мечи своими», «будуть рабы въ весь вѣкъ в будущи», для христиан – месть от бога вседержителя и «осушение на погибель въ весь/сии вѣкъ в будущи» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 47–48). Кары для тех и других за нарушение «любви» по своему содержанию аналогичны (кроме позорной смерти от своего оружия – для язычников): это лишение божественного покровительства и десоциализация при жизни и после смерти (отторжение от мира праведных христиан для вторых и превращение в рабов – «не-членов» сообщества первых). Но и при разграничении христиан и язычников элементы взаимопроникновения представлений тех и других сохраняются. Христиан ждет не наказание, а «месть» от Бога – концепт, чуждый христианству, но распространенный в эпоху начальной христианизации в Скандинавии (Мельникова 2013. С. 383)⁵. Язычники будут лишены помощи «бога» и Перуна (то же в заключительной части договора); под «богом» здесь обычно понимается христианский Бог (см.: Стефанович 2006. С. 390), хотя не исключено, что имелся в виду языческий бог, имя которого переводчик договора не смог идентифицировать (ср. пару языческих богов Перун и Велес в договорах под 907 и 971 г.). В заключительной части договора 944 г. санкции распространяются одновременно как на христиан, так и на язычников («ли князь ли инь кто, ли крещень или некрещень», «Аще ли кто от князь или от людеи русских, ли хрестеянь, или не хрестеянь») и суммируются с явным доминированием языческих формул: «да не имуть помощи от бога, и да будуть рабъ въ весь вѣкъ в будущи, и да заколень будеть своимъ оружьемъ», «будеть достоинъ своимъ оружькмъ умрети, и да будуть клять от бога и от Перуна»⁶ (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 53).

Таким образом, клятвы христиан и язычников в договоре 944 г. разведены в пространстве и во времени и сопровождаются различными обрядами: крестоцелованием (при этом неясно, произносился ли при этом какой-либо текст), вероятно, предложенным византийской стороной, и

⁵ Ср.: в рунической надписи XI в. с о. Готланд заказчики памятника призывают Бога «отомстить» за смерть своего сына (Мельникова 2001. С. 297–299).

⁶ В этом случае вероятнее, что имелся в виду христианский Бог.

провозглашением текста клятвы над оружием. Формулировки же санкций за нарушение договора обнаруживают совмещение языческих и христианских представлений.

Иная стратегия вырисовывается в древнеисландском материале.

Для Исландии особенно большое общественное значение имело принесение клятв при завершении тяжб, прежде всего связанных с кровопролитием и кровной мстью (Miller 1990), а также военными действиями: соглашение о примирении временном (*gríð*) или окончательном (*trygð*)⁷ рассматривалось как основной инструмент восстановления мира, и клятвы (*gríðmál*, *trygðeiðr*), произнесенные публично, не только гарантировали завершение тяжбы, но и влияли на социальный статус, права и обязанности ее участников (Jón Viðar Sigurðsson et al. 2008. P. 51).

Тексты клятв, судя по неоднократно упоминаемым в сагах случаям, были фиксированными, и отступление от «правильного» текста было равносильно отмене действия, которое она должна была подтвердить, или проигрышу тяжбы. О тяжбах исландцев более или менее подробно рассказывается в большом количестве родовых саг, и нередко автор саги отмечает, что ее участники проявляют озабоченность, правильно ли были произнесены слова клятвы или иной процедуры. Так, в «Саге о Глуме-Убийце» ее герой, обвиненный в убийстве Торвальда Крючка, произносит на альтинге текст вызова свидетелей в необычной форме, чтобы не обвинить самого себя в совершенном им убийстве: он «формульно» называет свидетелей убийства, но не договаривает, кто является убийцей, что является обязательным элементом текста⁸:

Затем Глум сказал слово в слово: “Я называю Асгрима свидетелем, и Гицура вторым свидетелем того, что я приношу клятву в капище на кольце перед асами, что я был там и бодрствовал там и окровавил там острие и лезвие [меча]⁹, когда Торвальд Крючок получил смертельный удар. Пусть теперь рассматривают [мою] клятву знающие люди, которые стояли рядом”.

(Þá kvað Glúmr svá at orði: “At ek nefni Ásgrím í vætti, annan Gissur í þat vætti at ek vinn hofseið at baugi ok segi ek þat Æsi at ek vark at þar ok vák at þar ok rauðk at þar odd ok egg er Þorvaldr krókr fékk bana. Líti nú á eið þeir er spekimenn eru ok við eru staddir”).

Удивление собравшихся не помешало признать клятву Глума действи-

⁷ См. о термине: Laing 2014. P. 58–59.

⁸ Содержание формулы вызова свидетелей оговорено в своде исландских законов *Grágás* («Серый гусь»), в разделе *Þingskapa þátr* (Grágás 1974. Kap. 30. Bls. 54).

⁹ Ср. в «Древнейших законах вестётов» (начало XIII в.): я обвиняю тебя «в том, что ты (обвиняемый. – *E. M.*) ранил его (или: нанес ему удар) острием и лезвием, и ты его настоящий убийца...» («...at þu bart . a . han od ok æg . ok þu ær sændær bani hans» (Äldre Västgötalagen 1827. § 1.1. S. 10–11).

тельной. Однако позднее один из участников засомневался в правильности клятвы Глума: «Хорошо ли Глум сказал клятву?» («Vann Glúmur vel eiðinn?») и добавил, что, по его мнению, такого позора, как «клятва» Глума, никогда не смыть («mun sjá sneypa jafnan uppi síðan»: *Víga-Glúms Saga* 1940. Кар. 25). Требование к точности текста клятвы вынуждало мало сведущих в законах людей прибегать к помощи посредников или «суфлеров»: так, в одном из судебных процессов на альтинге в Исландии «обе стороны поклялись соблюдать мир, и Ньяль подсказывал им [слова клятвы]» (en hvárir veittu öðrum tryggðir ok gríð ok mælti Njáll fyrir. – *Brennu-Njáls saga* 1954. Кар. 70; *Saga о Ньяле* 1956. С. 560).

Ошибка в произнесении клятвы при заключении соглашения между враждующими сторонами была чревата возобновлением вооруженных столкновений, что неоднократно использовалось, судя по рассказам саг, участниками распри, которые не желали мира, но под давлением обстоятельств вынуждены были принять его на тинге (Miller 1984). Поэтому в сагах отмечается строго регламентированный характер не только процедуры, но и самого текста клятвы, который обозначался специальным термином – *eiðstafr*. Более того, засвидетельствован в нескольких источниках и сам текст такой «клятвы мира» (*trygðamál*). Наиболее ранняя его фиксация – в своде исландских законов «Серый гусь» (Grágás), составленном, согласно Ари Торгильссону Мудрому, в 920-е гг. на основе норвежских «Законов Гулатинга» и впервые записанном Хавлиди Массоном по решению альтинга в 1117 г. (*Íslendingabók* 1968. Кар. 10). Две его древнейшие и почти одновременные рукописи¹⁰ (*Konungsbók* – GKS 1157 fol, вероятно, ок. 1260 г., и *Staðarhólsbók* AM 334 fol, вероятно, ок. 1280 г.) существенно расходятся по содержанию, иногда дополняя, иногда противореча друг другу (Fix 1993. P. 234–235; Vuock 2001). Раздел «Перечень колец», т. е. вергельдов (*Baugatal*) присутствует только в *Konungsbók*. В нем приведены клятвы (досл. «речи») о перемирии (*Griðamál*. Кар. 114: Grágás 1974. Bls. 204–205) и о «вечном» мире (*Trygðamál*. Кар. 115: Grágás 1974. Bls. 204–207). *Trygðamál* «Серого гуся» чрезвычайно близок тексту клятвы в «Саге о битве на Пустоши», написанной, возможно, ок. 1200 г. (Finlay 2004) и сходен с более кратким текстом клятвы в «Саге о Греттире», предположительное время составления которой 1310–1320 гг. (Cook 1993. P. 241–243).

Главное различие между ними – обстоятельства, при которых произносится клятва и, соответственно, текст ее преамбулы. В «Перечне колец» представлен «нормативный» казус примирения после распри двух исландцев, обозначенных буквами N. N. и N. N., которые должны про-

¹⁰ Всего известно ок. 130 рукописей и фрагментов рукописей *Grágás*, древнейшие из фрагментов датируются концом XII в.

изнести следующий ниже текст, дабы их примирение было законным и окончательным (Grágás 1974. Кар. 115. Bls. 205–207. Перевод см.: Гуревич 1970. С. 113–114). В «Саге о битве на Пустоши» герои саги, завершая очередную кровопролитную распрю, должны произнести «клятву мира» (*gríðamál*), однако одна из сторон, наиболее заинтересованная в достижении согласия, стремится уточнить формулировку клятвы и обращается к Торгислу, который прославился знанием ритуалов: «ни один человек не говорит удачнее тебя клятвы о мире и не завершает тяжбы», и Торгисл произносит клятву (Heiðarvíga saga 1938. Кар. 33; Сага о Битве на Пустоши 2000. С. 101–102). В «Саге о Греттире» – это клятвенное обещание (*gríð* «перемирие») Греттиру, скрывающемуся под именем Гест (*Gestr* «Гость»), обеспечить ему безопасность («мир») на тинге и на все время, пока он не возвратится домой (Grettis saga Ásmundarsonar 1937. Кар. 72. Bls. 232–233; Сага о Греттире 1976. С. 117–118). Клятва начинается с определения цели ее произнесения и именованя сторон, ее приносящих. Этот раздел полностью обусловлен обстоятельствами, при которых приносится клятва, и потому в «Саге о Греттире» существенно отличен от двух других текстов, которые имеют небольшие различия. Основная же часть клятвы содержит санкции против ее нарушителя, и именно их перечисление почти полностью совпадает во всех трех случаях.

Приведу полный текст «клятвы о мире» по «Саге о битве на Пустоши» со значимыми дополнениями и вариантами по *Grágás* в круглых скобках (подвергшийся изменению текст саги выделен курсивом) и полный текст по «Саге о Греттире».

«Сага о битве на пустоши»:

«Вот начало нашей клятвы (gríðamál), и оно в том, что все равны перед Богом (фраза отсутствует в Grágás). Мы (в Grágás здесь и дальше – «вы оба») должны быть также равны и друг перед другом и доверять другому за брагой и за брашном, на тинге и на торге, в кирке Божьей и в конунговых палатах, и везде, где встречаются люди, мы должны вести себя так, как если между нами никогда не было распри. Мы будем делить клинок и кровавое мясо и все, что у нас будет, как сродники, а не как супостаты.

А если распря случится между нами, то пусть звенят деньги, а не летят дроты, а если кто из нас нарушит слово сговора и *подыметя на порукой укрытого* (т. е. совершит убийство, несмотря на принесенную клятву. – *Е. М.*), то влачить ему дней остаток, как волку повсюду, где люди вдаль волков отгоняют, рабы Христа в церковь ходят, язычники капище освящают, огонь вверх подымается, земля травой покрывается, сын зовет мать (и мать кормит младенца, дети человеческие зажигают огонь), ладья скользит по волнам, блестят щиты, свет солнца растапливает снег, финн

бежит на лыжах, сосна ввысь тянется, сокол парит весенним днем, пусть ветер дует ему под оба крыла, небо вращается, мир заселяется, ветер веет, вода из озер вытекает в море, а селяне рожь сеют. Нет ему места в церквях и среди христиан, в доме Бога, и в доме бонда, и нет у него иного приюта, кроме ада¹¹. *Да поручится каждый из нас перед другом* (Теперь возьмитесь за Книгу (Библию. – Е. М.), положите на Книгу деньги, которыми Н. Н. платит возмещение) за себя и своих потомков, рожденных и нерожденных, славных и бесславных¹², именитых или безвестных¹³, *и да встретит он веру и верность навеки, верность во всем и перед всеми, и пусть ее не убудет, пока живы люди и твари земные* (Н. Н. пусть примет присягу, а Н. Н. пусть дает вечную клятву, которая будет прочной, пока земля стоит и люди живут). Теперь *мы* (Н. Н. и Н. Н.) равны и сговорены, и встретимся ли на суше, или на стрежне, на струге или на снегу, в соленых волнах или в седле, у переправы или у пробоины в борте, на гребной скамье или на палубе, мы поможем друг другу в нужде, как сын отцу, или как отец сыну, во всем. Протянем же в знак дружбы друг другу руку, и останемся друг другу верны по воле Христа и по желанию всех, внимающих сейчас слову сговора. Тому милость Бога, кто будет верен, и гнев Бога тому, кто порвет с нашим правым делом, и милость тому, кто верен. Закончено наше слово, и да будем равны перед Богом (Теперь сложите вместе свои руки, Н. Н. и Н. Н.: соблюдайте клятвы по воле Христовой и всех людей, которые ныне слушают эту примирительную клятву, но гнев его над тем, кто нарушает верную клятву!)»¹⁴.

(Þat er upphaf gríðamála vorra at guð sé við oss alla sáttur. Vér skulum ok vera menn sáttir vor í millum ok samværir at öldri ok at áti, á þingi ok á þjóðstefnu, at kirkna sókn ok í konungs húsi ok hvervetna þar er manna fundir verða. Þá skulum vér svá sáttir sem aldrei hafi fjandskapur vor í millum verit. Vér skulum deila kníf ok kjötstykki ok alla hluti vor í milli sem frændur en eigi fjándur. Ef sakar gerast héðan af á milli vor, þær skal fé bæta en eigi flein tjóða. En sá vor er gengur á gervar sættir eða vegur á veittar tryggðir þá skal hann svá víða vargrækur ok rekinn sem menn víðast varga reka, kristnir menn kirkjur sækja, heiðnir menn hof blóta, eldar upp brenna, jörð grær, mögur móður kallar (oc moþir mög föðir), skip skríður, skildir blika, sólskin snæ lægir, Finnur skríður, fura vex, valur flýgur vorlangan dag standi honum beinn byr undir báða vængi, himinn hverfur, heimur er byggður, vindur vex, veitir vatn

¹¹ А.В. Циммерлинг употребил здесь слово Нифльхейм, но в оригинале в обоих случаях использовано слово *helvíti*, хотя и производное от др.-исл. *Hel* «царство мертвых», но означающее христианское понятие «ад», «преисподняя», т.е. в данном случае имеет место отсылка к христианскому, а не языческому мировидению.

¹² В переводе А.Я. Гуревича «зачатых и незачатых».

¹³ В переводе А.Я. Гуревича «поучивших имя и не получивших».

¹⁴ А.В. Циммерлинг пытался сохранить главную особенность языка клятвы – аллитерацию парных словосочетаний.

til sjóvar ok karlar korni sá. Hann skal firrast kirkjur ok kristna menn, guðs hús ok guma, heim hvern nema helvíti. (Nu haldit þit bápir abóc einni enda ligr nu fe aboc er N. N. bötir). Tekur hver vor tryggðir við annan fyrir sik ok sinn erfingja, alinn ok óborinn, getinn ok ógetinn, nefndan ok ónefndan, en hver veitir í mót tryggðir ok ævintryggðir, mætar tryggðir ok megintryggðir þær er æ skulu haldast meðan moldir ok menn lifa. (N. N. tegr tryðir en N. N. ævintrygðir þar æ scolo halldaz meðan molid er oc menn lifa). Nú erum vér (þeir N. N. oc N. N.) sáttir ok sammála hvar sem vér finnumst á landi eða á legi, skipi eða á skíði, í hafi eða á hestbaki, árar at miðla ok ausskotu, þóftu ok þilju, ef þarfar gerast, jafnsáttur hver við annan sem sonur við föður eða faðir við son í samförum öllum. Höfum nú lófatak at tryggðamálum ok höldum vel tryggðir at vilja Krists ok at vitni allra manna þeirra er nú heyrðu tryggðamál. Hafi sá guðs hylli er heldur tryggðir en sá gremi guðs er rýfur réttar tryggðir en hylli sá er heldur. Höfum heilir sæst en guð sé við alla sáttur. (Nu legia þeir hendr sinar saman. N. N. oc N. N. halldit væl trygðir at vilia cristz oc allra manna þeirra er nu heyrðu trygða mal. Hafe sa hylle guðs er helldr trygðir. En sa reiðe er ryfr rettar trygðir.) (Heiðarvíga saga 1938. Kap. 33; перевод А.В. Циммерлингa: Сага о Битве на Пустоши 2000. С. 101–102; Grágás 1974. Kap. 115. Bls. 205–207. Cp. перевод: Гуревич 1970. С. 113–114).

«Сага о Греттире»:

«Он сказал клятву о мире со знанием дела, и вот начало этой клятвы: “Провозглашаю мир между всеми людьми, а перво-наперво между сидящим здесь мужем по имени Гест и всеми годи и добрыми бондами, всеми, кто может держать оружие, и всеми-всеми окрестными жителями здесь, на Цаплином Тинге, кто б они ни были откуда бы ни пришли, – всеми, кто назван и кто не назван. Обещаем мир, полный и нерушимый, чужанину, который назвался Гестом, для игрищ, веселий и ратоборства, покуда он здесь или путь держит к дому, посуху иль по морю, землей иль водою. Да будет мир ему везде и всюду, пока он, целый и невредимый, домой не вернется под защитой обета. Провозглашаю мир от нашего имени и от имени родичей, сотоварищей и сотрапезников, жен и мужей, рабынь и рабов, взрослых и отроков.

Если же кто этот мир нарушит и обет преступит, да будет он отвержен и изгнан Богом и всем честным народом, и не найти ему места ни в царстве небесном среди праведников, ни среди людей, и будет он отринут повсюду, где преступников гонят, крещеный люд молится в церкви, языческий люд почитает капища, горит огонь, родит земля, младенец мать кличет и мать сына нянчит, огни разводят, плывут корабли, блестят щиты и светит солнце, снег лежит, финн бежит на лыжах, растет сосна, сокол летает день-деньской и крылья ему вешний ветер держит, небо круглится, селятся люди, ветер гонит все воды к морю, и люди хлеб сеют. Пусть он бежит христиан и язычников, церквей и капищ, дола и дома, всякого

крова, кроме адского. Будем в этом единодушны, друг с другом в добром согласье, где б нам ни встретиться – на горе иль у моря, на ладе иль на лыжах, на земле иль во льдах, пешим иль конным, с другом ли встретимся на дороге иль с родичем в ровном поле. Будем во всем друг с другом согласны, как сын с отцом иль отец с сыном.

Соединим же теперь руки и не нарушим мира и слова, данного здесь по обету этому перед Богом, перед добрыми людьми и перед всеми, кто слова мои слышит и здесь присутствует»».

“(Hér set ek grið,” segir hann, “allra manna á millum, einkanliga þessum sama Gesti til nefndum, er hér sitr, ok at undir skilðum öllum goðorðsmonnum ok gildum boendum, ok allrar alþýðu vígra manna ok vápnfærra, ok allir aðrir heraðsmenn í Hegranessþingi... Set ek þessi grið fyrir oss ok vára frændr, vini ok venzlamenn, svá konur sem karla, þýjar ok þræla, sveina ok sjálfráða men. Sé sá griðníðingr, er griðin rýfr eða tryggðum spillir, rækr ok frá guði ok góðum monnum, ór himinríki ok frá ollum helgum mannum, ok hvergi hæfr manna í milli ok svá frá ollum út flæmðr sem víðast varga reka eða kristnir men kirkjur soekja, heiðnir men hof blóta, eldr brennr, jorð groer, mælt barn móður kallar ok móðir mog foedir, alder elda kynda, skip skriðr, skildir blíka, sól skinn, snæ leggr, Finn skríðr, fura vex, valr flýgr várlangan dag, ok standi honum beinn byrr undir báða vængi, himinn hverfr, heimr er byggðr, ok vindr veitir votn til sjávar, karlar korni sá; hann skal firrask kirkjur ok kristna men, heiðna holda, hús o hella, heim hvern, nema helvíti. Nú skulum vér vera sáttir ok sammála hver við annan í huga góðum hvort sem vér finnumst á fjalli eða fjöru, skipi eða skíði, jörðu eða jökli, í hafi eða á hests baki, svá sem vin sinn í vatni finni eða bróður sinn á braut finni, jafnsáttir hver við annan sem sonur við föður eða faðir við son í samförum öllum. Nú leggjum vér hendur saman ok allir vér ok höldum vel griðin ok öll orð tölut í tryggðum þessum at vitni guðs ok góðra manna ok allra þeirra er orð mín heyra eða nokkurir eru nær staddir.) (Grettis saga Ásmundarsonar 1937. Kap. 72. Bls. 232–233; перевод О.А. Смирницкой: Сага о Греттире 1976. С. 117–118).

В целом, клятва представляет собой поэтический текст¹⁵, состоящий в основном из аллитерирующих парных словосочетаний (Мельникова 2020). Различаясь в описании ситуации, при которой произносится клятва, перечень санкций против нарушителя клятвы практически идентичен, набор формул составляет описание мира, в котором существует исландский социум (Стеблин-Каменский 1967. С. 64), и охватывает все мыслимые случаи возможного нарушения мира (Сага о битве на Пустоши 2000. С. 330).

¹⁵ Именно как поэтический текст, с разбиением на строки, клятва представлена О.А. Смирницкой в переводе «Саги о Греттире».

Почти дословное дублирование раздела санкций в *Grágás* и двух родовых сагах говорит о реальности существования нормативного текста «примирительной клятвы» в Исландии в XII–XIV вв. Однако как форма текста (парные аллитерирующие формулы), так и упоминания в нем некоторых чисто языческих традиций указывают на то, что сложилась она в языческую эпоху, до принятия христианства (Гуревич 1970. С. 114–115). В описываемом в клятве мире «язычники приносят жертвы в капищах» (*Grágás*, в переводе А.В. Циммерлинга: «язычники капища освящают»), хотя к концу XII в. действующих капищ в Исландии уже не осталось; примирение осуществляется «за едой и питьем» («за брагой и за брашном» в переводе А.В. Циммерлинга), т. е. во время пира (во время пира появляется и Гест-Греттир и здесь же произносится клятва); в ходе примирения совершаются ритуальные действия – обмен ножами и мясом, рукопожатие; нарушивший клятву карается изгойством, а изгой, поставленный вне закона, сравнивается с волком¹⁶. Эти свидетельства архаичности нормативной клятвы сочетаются с некоторыми формулами, которые могли возникнуть только в Норвегии, еще до переселения норвежцев в Исландию. Так, с финнами (*finnr*, в переводе А.Я. Гуревича – «лапп»), поскольку этот этноним использовался для обозначения и собственно финнов, и лаппов-саамов) были хорошо знакомы норвежцы, поселения которых на севере граничили с саамами, но никак не исландцы; в Исландии сосны не росли даже в эпоху заселения острова, а к XII в. лесов там вообще не осталось; земледелие было развито в Исландии крайне слабо, основным занятием было скотоводство, которое в клятве вообще не упомянуто. Таким образом, текст клятвы, очевидно, сложился и приобрел устойчивую форму в языческое время в Норвегии до заселения Исландии и был привезен на остров вместе со многими другими явлениями норвежской культуры.

Однако в дошедших до нас памятниках, записанных через два или более столетия после принятия христианства в 1000 г., вполне отчетливо проявляется и влияние новой религии. Прежде всего, это сказывается в упоминании христиан и в апелляциях к Христу и Богу. В новом, христианском мире «христиане ходят в церкви» (в *Grágás* и в «Саге о битве на Пустоши»), нарушивший клятву должен «сторониться церковей и христиан» (*Grágás*; «нет ему места в церквях и среди христиан» – в переводе А.В. Циммерлинга) и его единственным приютом будет ад (*helvíti* во всех трех текстах).

Христианские реалии «встраиваются» в традиционный аллитерированный текст разными путями. Во-первых, они образуют самостоятель-

¹⁶ В Исландии вплоть до XIV в. изгнание по решению альтинга было единственной формой наказания, кроме штрафов (Faulkes 2004. P. XX).

ные формулы, как например, *kristnir menn kirkjur sækja* – досл. «крещеные люди посещают церковь» с аллитерацией *kristnir – kirkjur*, та же аллитерация присутствует во фразе *Hann skal firrast kirkjur ok kristna menn* – «Он должен сторониться церковей и христиан» (обе формулы приведены во всех трех текстах). Во-вторых, они могут включаться в, вероятно, уже существовавшую формулу, вытесняя один из ее элементов: *at kirkna sókn ok í konungs húsi* «в церкви и в доме конунга» (аллитерация на *k-*), *guðs hús ok guma* «дома Бога и человека» (аллитерация на *g-*) (в *Grágás* и в «Саге о битве на Пустоши»). В-третьих, это более или менее пространственные интерполяции в текст клятвы. И именно здесь наблюдается существенное отличие нормативного текста в судебнике и в сагах. В *Grágás* и в сагах добавляется санкционирование примирения Христом и Богом: «Н. Н. и Н. Н. соблюдайте клятвы по воле Христовой и всех людей, которые ныне слушают эту примирительную клятву! Да будет милость Божия тому, кто соблюдает клятву, но гнев его над тем, кто нарушает верную клятву!» (*Grágás*, перевод А.Я. Гуревича, почти то же в «Саге о битве на Пустоши»). В «Саге о Греттире» соответствующее место значительно короче: «...не нарушим мира и слова, данного здесь по обету (*trygðum* «по примирительной клятве») этому перед Богом, перед добрыми людьми и перед всеми, кто слова мои слышит и здесь присутствует». Если в первом случае это развернутая апелляция к санкции Бога и свидетелям клятвы – «добрым людям», то во втором – Бог упоминается мимоходом, а основное внимание уделено присутствующим «добрым людям». Апелляция к Богу здесь производит впечатление вставки.

Вторая интерполяция присутствует только в *Grágás* и знаменует влияние христианства не только на текст клятвы, но и на сам ритуал ее принесения. Клятву скрепляет не только «соединение рук», которое отмечается во всех трех текстах, но и использование в процедуре Библии: «Теперь возьмитесь за Книгу (Библию. – *E. M.*), положите на Книгу деньги, которыми Н. Н. платит возмещение за себя и за своих наследников, рожденных и нерожденных...» – в отличие от текста «Саги о битве на пустоши»: «До поручится каждый из нас перед другом за себя и своих потомков, рожденных и нерожденных...». Клятва еще не произносится «на Библии» (положа на нее руку или другим образом), как в последующее время, на «Книгу» лишь кладутся деньги, которые должны быть выплачены пострадавшему. Но уже само включение Библии в ритуальную процедуру знаменует новый и важный этап во внедрении христианских представлений в исландское общество – ранее сакральным предметом, на котором надлежало произносить клятву, было золотое кольцо (браслет) – *eiðbaugr* (см. подробно: Мельникова 2014).

Подводя итоги, надо прежде всего отметить значительно большую репрезентативность древнеисландского материала, где сохранился норма-

тивный текст клятвы о мире в нескольких, вероятно, независимых друг от друга памятниках, записанных с конца XII по начало XIV в. – столетиями позже принятия христианства в Исландии. Древнерусский материал ограничен фрагментами клятв, посвященными санкциям за нарушение принятых обязательств в русско-византийских договорах X в. в эпоху проникновения христианства на Русь. Но даже и эти фрагментарные материалы, как кажется, позволяют увидеть принципиально различные стратегии церкви в отношении языческих правовых практик.

Прежде всего, это касается самой процедуры принесения клятвы. Поскольку первые договоры русов (скандинавов) заключались с Византией, главным центром христианского мира того времени, то для византийских властей было естественным противопоставление русов-христиан, большинство из которых получили крещение в самой Империи, и русов-язычников. В первую очередь это противопоставление сказалось на процедуре принесения клятв, скрепляющих договор: месте и форме проведения ритуала. По византийской традиции, он проводится для русов-христиан в церкви, тогда как «некрещеная русь» приносит клятву на открытом воздухе¹⁷, возможно, в каком-то сакральном месте (капище?), что дало летописцу основание утверждать, что Игорь и его окружение поднялись на холм, где стоял Перун. Проведение ритуала предполагало наличие сакральных предметов, вид которых определялся принадлежностью к той или иной религии: для христиан это был «честной крест», для язычников – золотые «обручья» («кольца клятвы») и оружие.

Санкции за нарушение условий договора (собственно фрагменты текста клятвы) также были принципиально различными, хотя в их содержании просматривается параллелизм: это лишение нарушителя божественной помощи (Бога или языческих богов) и его десоциализация (отторжение от христианского сообщества, превращение в раба), для «некрещеной руси» предусматривалось также чисто языческое наказание – смерть от собственного оружия.

Вместе с тем, в неоднократно повторенных формулировках санкций в договоре 944 г. обнаруживается некоторое совмещение христианских и языческих представлений и их обобщение, что говорит о еще неполной их разведенности. Изначально заложенное противопоставление первых и вторых проявилось после принятия христианства в исчезновении как языческой процедуры принесения клятвы, так и самого текста клятвы с упоминанием языческих ритуалов и богов. Принесение клятвы уже не позднее второй половины XI в. совершается в полном соответствии с христианской традицией и принимает форму целования креста.

¹⁷ Убедительных доказательств существования языческих храмов или каких-то специальных построек в Скандинавии до сих пор не найдено.

В Исландии, напротив, на протяжении нескольких столетий после принятия христианства сохраняется практика принесения языческой по происхождению клятвы, фиксированный текст которой включается в судебник. Этот текст инкорпорирует некоторые христианские реалии, вводит упоминание Бога как гаранта выполнения клятвы. Важным нововведением, не изменившим, однако, языческий характер клятвы, было отражение в тексте нового элемента ритуала – использование Библии как сакрального предмета. Судьба языческой по происхождению «клятвы о мире» после принятия христианства в полной мере отразила терпимость исландской церкви на протяжении длительного времени к наследию прошлого, в том числе языческим практикам.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Наука, 1970. [*Gurevich A. Ya. Problemy genezisa feodalizma v Zapadnoj Evrope (Problems of the Genesis of Feudalism in Western Europe)*. Moscow: Nauka, 1970.]
- Малингуди Я.* Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 61–67. [*Malingudi Ya. Terminologicheskaya leksika russko-vizantijskih dogovorov (Terminology of the Rus and Byzantium Treaties)* // *Slavyane i ih sosedi*. Moscow, 1996. Вып. 6. С. 61–67.]
- Мельникова Е.А.* Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). М.: Восточная литература, 2001. [*Melnikova E.A. Skandinavskie runicheskie nadpisi. Novye nahodki i interpretacii. (Drevnejshie istochniki po istorii Vostochnoj Evropy)* (Scandinavian Runic Inscriptions. New Finds and Interpretations (The Oldest Sources on the History of Eastern Europe)). Moscow: Vostochnaya literatura, 2001.]
- Мельникова Е.А.* Христианство викингов в древнескандинавской устной традиции и свидетельствах современников // ДГ, 2011 г.: Устная традиция в письменном тексте. М., 2013. С. 363–407. [*Melnikova E.A. Hristianstvo vikingov v drevneskandinavskoj ustnoj tradicii i svidetel'stvah sovremennikov (Viking Christianity in Old Norse Oral Tradition and Contemporary Witnesses)* // *Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy, 2011 god: Ustnaya tradiciya v pis'mennom tekste*. Moscow, 2013. С. 363–407.]
- Мельникова Е.А.* «Обручья» некрещеной Руси в русско-византийском договоре 944 г. и «кольца клятвы» древнескандинавской правовой традиции // Средние века. 2014. Вып. 75 (3–4). С. 176–192. [*Melnikova E.A. «Obruch'ya» nekreshchenoj Rusi v russko-vizantijskom dogovore 944 g. i «kol'ca klyatvy»*

drevneskandinavskoj pravovoj tradicii (Bracelets of the Non-Baptized Rus in the Rus and Byzantium Treaty of 944 and the 'Oath-rings' of Old Norse Legal Tradition) // Srednie veka. 2014. Вып. 75 (3–4). S. 176–192.]

Мельникова Е.А. Особенности языка русско-византийского договора 911 г. // ДГ, 2019–2020 гг.: Дипломатические практики античности и средневековья. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2020. С. 84–102. [*Melnikova E.A.* Osobennosti yazyka russko-vizantijskogo dogovora 911 g. (Some Features of the Language of the Rus and Byzantium Treaty of 911) // *Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy, 2019–2020 gody: Diplomatische praktiki antichnosti i srednevekov'ya.* Moscow: Russkij fond sodejstviya obrazovaniyu i nauke, 2020. S. 84–102.]

Сага о битве на пустоши // Исландские саги / Пер. А.В. Циммерлинга. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 44–110. [Saga o bitve na pustoshi (Heiðarvíga saga) // *Islandskie sagi* / Per. A.V. Cimmerlinga. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury, 2000. S. 44–110.]

Сага о Греттире / Пер. О.А. Смирницкой. М.: Наука, 1976. [Saga o Grettire (Grettis saga Ásmundarsonar) / Per. O.A. Smirnickoj. Moscow: Nauka, 1976.]

Сага о Ньяле / Пер. С.Д. Кацнельсона, В.П. Беркова, М.И. Стеблин-Каменского // Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М.: Художественная литература, 1956. С. 441–758. [Saga o N'yale (Brennu-Njáls saga) / Per. S.D. Kacnelsona, V.P. Berkova, M.I. Steblin-Kamenskogo // *Islandskie sagi* / Pod red. M.I. Steblin-Kamenskogo. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1956. S. 441–758.]

Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1989. Т. II. [Slovar' drevnerusskogo yazyka (XI–XIV vv.) (Old Russian Dictionary (11th – 14th Century)). Moscow, 1989. Т. II.]

Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. Л.: Наука, 1967. [*Steblin-Kamenskij M.I.* Kul'tura Islandii (The Culture of Iceland). Leningrad: Nauka, 1967.]

Стефанович П.С. Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 5. С. 86–113. [*Stefanovich P.S.* Krestocelovanie i otnoshenie k nemu cerkvi v Drevnej Rusi (Kissing the Cross and the Attitude of the Church to it in Ancient Rus) // *Srednevekovaya Rus'*. Moscow, 2004. Вып. 5. S. 86–113.]

Стефанович П.С. Клятвы по русско-византийским договорам X в. // ДГ, 2004 г.: Политические институты Древней Руси. М., 2006. С. 383–403. [*Stefanovich P.S.* Klyatvy po russko-vizantijskim dogovoram X v. (Oaths according to the Rus and Byzantium Treaties of the 10th Century) // *Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy, 2004 god: Politicheskie instituty Drevnej Rusi.* Moscow, 2006. S. 383–403.]

- Стефанович П.С.* Крестное целование // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 38. С. 561–564. [*Stefanovich P.S.* Krestnoe celovanie (Cross Kissing) // Pravoslavnaia enciklopediia. Moscow, 2015. T. 38. S. 561–564.]
- Шахматов А.А.* Повесть временных лет // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. I. Кн. 2. [*Shahmatov A.A.* Povest' vremennykh let (The Primary Chronicle) // *Shahmatov A.A.* Istoriya russkogo letopisaniya. St-Petersburg, 2003. T. I. Kn. 2.]
- Brennu-Njáls saga / Einar Ól. Sveinsson gáf út (ÍF; XII). Reykjavík, 1954.
- Byock J.L.* Grágás: The 'Grey Goose' Law in Viking Age Iceland. L.: Penguin, 2001.
- Cook R.* Grágás // MSE. P. 241–243.
- Faulkes A.* Introduction // Three Icelandic Outlaw Sagas: the Saga of Gisli. The Saga of Grettir. The Saga of Hord. Exeter: Short Run Press Limited, 2004 (Repr. 2014).
- Finlay A.* Two Borgfirðinga sögur: the Oldest or the Youngest *Íslendinga sögur* // Sagas and Societies. Tübingen, 2004. URL http://w210.ub.uni-tuebingen.de/dbt/volltexte/2004/1084/pdf/2_AlisonFinlay.pdf (дата обращения 25.12.2021).
- Fix H.* Grágás // MSE. P. 234–235.
- Grágás, Konungsbók. Genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1852 / Red. A. Nielsen, T. Olsen. Odense: Odense University Press, 1974.
- Grettis saga Ásmundarsonar / Guðni Jónsson gáf út (ÍF; VII). Reykjavík, 1937 (Repr.: Reykjavík, 2001).
- Heiðarvíga saga // Borgfirðinga sögur / Sigurður Nordal; Guðni Jónsson gáfu út (ÍF; III). Reykjavík, 1938.
- Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gáf út (ÍF; I). Reykjavík, 1968.
- Jón Viðar Sigurðsson, Pedersen Fr., Berge A.* Making and Using the Law in the North, c. 900–1350 // Making, Using and Resisting the Law in European History / Ed. by G. Lottes, E. Medijainen and Jón Viðar Sigurðsson. Pisa: Pisa University Press, 2008.
- Laing G.L.* Bound by Words: Oath-taking and Oath-breaking in Medieval Iceland and Anglo-Saxon England. Diss. Western Michigan University, 2014.
- Miller I.W.* Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Medieval Iceland. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1990.
- Miller I.W.* Avoiding Legal Judgment: the Submission of Disputes to Arbitration in Medieval Iceland // The American Journal of Legal History. 1984. <https://www.jstor.org/journal/amerjlegahist> Vol. 28, N 2. Apr. P. 95–134.
- Víga-Glúms Saga / Ed. by G. Turville-Petre. Oxford, 1940 (2nd ed. Oxford, 1960). Цит. по: <https://www.snerpa.is/net/isl/vigaglum.htm> (дата обращения 15.01.2022).
- Äldre Västgötalagen // Samling af Sweriges Gamla Lagar / Utg. af D. Collin, D.C.J. Schlyter (Corpus iuris gotorum antiqui). Stockholm; Lund, 1827. B. I.

AT THE INTERSECTION OF PAGANISM AND CHRISTIANITY:
PEACE-OATHS IN RUS AND ICELAND

In the transitional period from heathenism to Christianity the manifestations of the influence of the new faith were very uneven in different spheres of the social life while the developing church organization followed different strategies in its interrelations with heathenism in spite of the general negative attitude to it. The practice of swearing in the 10th-century Rus and the 10th to 13th century Iceland provides a striking example of this. Taking oaths is witnessed for Rus in the Russian-Byzantine treaties of the 10th century; for Iceland – in many mentions in the family sagas but first of all in the three similar ‘normative’ texts of the ‘peace oaths’ (*trygðamál*) preserved in the Icelandic law code *Grágás* and in two family sagas. Analyses of both complexes demonstrates cardinal difference in the appreciation of the pagan past. The procedure of taking oath after the conclusion of the treaty s.a. 944, the most representative of the three, was strictly differentiated for the ‘baptized’ and ‘unbaptized’ Rus, most probably under the influence of the Byzantine party. The former took oath according to the Christian ritual in a church ‘on the honorable cross’, the latter – according to their ‘law’ under the open sky on the gold ‘oath-rings’ and weapons. The fragments of the texts of the oaths included in the treaties concern sanctions on those who break the oath, and it is the sanctions that reveal a certain mixture of Christian and pagan notions. After the official adoption of Christianity in Rus the pagan ritual together with the accompanying text goes out of use and already in the mid-11th century the ritual of cross-kissing is witnessed. The pagan tradition thus is utterly eliminated and substituted by the Christian one. In Iceland the practice of taking a peace-oath, deeply archaic, deriving from the times before the migration to the island, continued up to the 14th century. Consisting mostly of alliterating pair formulas, the oath described the pagan world with its sanctuaries and sacrifices. However, appellations to Jesus Christ and God to stand surety for keeping the peace and be the ‘avenger’ for its break as well as some Christian actuals were incorporated in the text of the oath. The most important innovation was the usage of the Bible in the ritual of the oath-taking which is mentioned in the *Grágás* but left unnoticed in the sagas. The symbiosis of pagan and Christian notions in the text of the peace-oath was one of the manifestations of the general strategy of relative tolerance of the Icelandic church to heathenism.

Key words: oaths, heathenism, Christianity, Russian and Byzantine treaties of the 10th century, *Grágás*, Icelandic family sagas

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-109-126

Ю.М. Мозаричев

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КРЫМСКИХ ЕПАРХИЙ В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

На Крымском полуострове в период раннего средневековья источники зафиксировали деятельность пяти христианских епархий. Древнейшие – Боспорская и Херсонская, очевидно, были образованы в IV в. Появление Сугдейской, вероятнее всего, следует датировать серединой VIII в., Готской – концом VIII – началом IX в. Образование Фульской епархии, очевидно, относится к началу X в. Свидетельства о миссионерской деятельности крымских епархий, фрагментарны и, в основном, касаются Херсонской. Херсон уже в раннем средневековье стал главным византийским городом на Крымском полуострове и центром имперского влияния в Северном Причерноморье. Известно, что в задачу херсонского иерарха входило христианское просвещение населения соседней страны Дори (Южный и Юго-Западный Крым). Через херсонского епископа, согласно письмам константинопольского патриарха Николая Мистика, Византия пыталась осуществить мероприятия по организации жизни христианских приходов в Хазарии. В отношении миссионерской деятельности Боспорской епархии прямые источники отсутствуют. Скорее всего, это молчание, во многом, связано с тем, что территория епархии периодически попадала под власть неприятеля, соответственно, выходила из-под непосредственного контроля Константинополя. В отношении Готской епархии отметим «крымский пласт» так называемой notiции Де Боора (Not. III по Ж. Даррузе). По мнению большинства современных авторов, Not. III, вероятно, относится к IX в. и представляет из себя нереализованный проект, или его черновой набросок, по охвату Хазарского каганата системой христианских епархий. Несмотря на имеющиеся в историографии различные интерпретации данных Not. III, авторами проекта предполагалось, что Готская епархия, которая должна была быть повышена до статуса митрополии, являлась центром по христианскому просвещению в Хазарском каганате. Миссионерская деятельность сугдейских иерархов получила некоторое отражение в Житии Стефана Сурожского. Фульская епархия является наименее обеспеченной источниковой базой среди крымских средневековых церковных административно-территориальных образований. В отношении проведения там миссионерской деятельности имеется всего два косвенных свидетельства (Житие Иоанна Готского, Пространное Житие Константина Философа). Таким образом, дошедшие до нас источники сохранили свидетельства о деятельности по христианскому просвещению иных народов только в отношении Херсонской

епархии. Это объясняется тем, что Херсон являлся центром византийского влияния на Крымском полуострове и, соответственно, миссионерские миссии поручались именно херсонским епископам.

Ключевые слова: Византия, Хазария, Крым, Херсон, Боспор, Готия, митрополия, епархия

На Крымском полуострове в период раннего средневековья источники зафиксировали деятельность пяти христианских епархий. Древнейшие – Боспорская и Херсонская, очевидно, были образованы в IV в. (см. подробнее: Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 523–551) Появление Сугдейской, вероятнее всего, следует датировать серединой VIII в. (см. подробнее: Там же. С. 494–522), Готской – концом VIII – началом IX в. (см. подробнее: Там же. С. 434–441). Фульская епархия, судя по имеющимся источникам, была образована в начале X в. (см. подробнее: Там же. С. 442–471). Все пять крымских церковных административно-территориальных единиц впервые зафиксировала Not. VII (начало X в.) (Dargouzes 1981. P. 273–274).

Источники, повествующие о миссионерской деятельности крымских епархий, фрагментарны и, в основном, касаются Херсонской. Херсон уже в раннем средневековье стал главным византийским городом на Крымском полуострове и центром имперского влияния в Северном Причерноморье. Несомненно, в задачу херсонского иерарха входило христианское просвещение населения соседней страны Дори. Напомним, о ней сообщает Прокопий Кесарийский в трактате «О постройках» (Procopius. De Aedificiis. III, VII, 10–15). Еще раз Дори упоминается в Равеннском анониме (рубеж VII–VIII вв.), где стоит в перечне географических пунктов перед Херсоном (Подосинов 2002. С. 161, 193). Прокопий Кесарийский не акцентирует внимание на религиозной принадлежности населения Дори. Анализ же археологического материала свидетельствует, что реальные артефакты, свидетельствующие о массовом присутствии на территории Крымской Готии христиан, относятся ко времени не ранее VI в. (Могаричев 2019а. С. 436–437). Показательно, что уже в конце VII в. местный церковный глава в документах Пято-Шестого Вселенского собора (692 г.) именовался как епископ Херсона и Доранта (Mansi 1960. P. 992; Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 456).

В некоторой степени как пример миссионерства можно рассматривать следующий сюжет из Пространного Жития Константина Философа. В период пребывания Константина в Херсоне: «Пришел же с войском хазарский полководец, окружил христианский город и осадил его. Узнав же об этом, Философ пошел к нему без колебаний, и, беседуя с ним и поучая, укротил его, и обещавшись ему креститься, отошел, не причи-

нив никакого вреда этим людям. Вернулся же и Философ на свой путь и, когда в первом часу он молился, напали на него венгры, воя как волки, желая убить его. Он же не испугался, не прервал своей молитвы, лишь взывая “Господи помилуй” ибо кончал уже службу. Они же, увидев (это), по божьему повелению стали кроткими, и начали кланяться ему, и, выслушав из уст его слова поучения, отпустили его со всеми сопровождающими» (Флоря 1981. С. 78). Конечно, Константина Философа нельзя считать представителем херсонской церковно-административной единицы. Но именно из этого города, по Житию, отправился св. Кирилл для «укрощения хазарского полководца и избавления от венгров». Поэтому, хоть и опосредовано, данный пример миссионерской деятельности может быть соотнесен с Херсоном.

Установлено, что в Херсоне Константин провел зиму 860–861 гг. Житие было составлено между 869 и 880 гг., а информация о «хазарской миссии», вероятно, заимствована из собственноручного доклада Константина (Флоря 1981. С. 10–11; Zuckerman 1995. P. 243 и др.). Ранее мы отмечали, что подобные рассказы являются традиционными для житийной литературы IX в. Поэтому, скорее всего, сюжеты из Жития Константина Философа об «укрощении» хазарского полководца и «чудесном избавлении» от венгров, как и «наставление на путь истинный фульского народа» (см. далее) вряд ли имели место в действительности и были вставлены в текст в качестве стандартных сюжетов агиографии того времени, которые подчеркивали главную заслугу Константина Философа в Херсоне – обретение мощей Климента Римского (Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 443–444, 617–625).

Более показательный пример миссионерской деятельности Херсонской епархии относится к началу X в. Через херсонского епископа, согласно письмам константинопольского патриарха Николая Мистика, Византия пыталась осуществить мероприятия по организации жизни христианских приходов в Хазарии (см. подробнее: Сорочан 2012. С. 179–201).

Отражением этого является письмо № 68, отправленное Николаем Мистиком, вероятно, херсонскому стратигу Иоанну Воге (Цукерман 2010. С. 424) или его преемнику (Nicolas 1973. P. 555). Традиционно оно датировалось 919 – первой половиной 920 г. (Nicolas 1973. P. 553; Иванов 2003. С. 183; Сорочан 2012. С. 179 и др.). К. Цукерман посчитал возможным отнести источник ко второй половине 914 – первой половине 915 г. (Zuckerman 2006. P. 223; Цукерман 2010. С. 424). «О епископе Херсона: помнит, конечно, твое благоразумие, что наказывали мы своими устами и теперь письменно объявляем, именно, так как прибывшие из Хазарии спрашивали себе епископа для совершения хиротонии пресвитеров и трудов, приемлемых на соблюдение чистой христианской веры, то [наше

смирение] отпустило новонареченного архиепископа Херсонского; ему то с Божьим содействием следует отправиться в Хазарию и что нужно там совершить, и затем возвратиться к кафедре, на которую наречен, то есть к кафедре Херсонской; и так промысли обо всем этом, как подобает сыну церкви, содействуя делу в Хазарии и возведению и упрочению архиепископа на собственной его кафедре, после того как он совершит путь в Хазарию; да явит же тебя Христос Бог наш в деле этом достохвальном и дарует тебе благополучное возвращение сюда» (цит. по: Сорочан 2012. С. 190–195). Принято считать, что с письмом № 68 связано письмо № 106, адресованное архиепископу Херсона и отражающее результаты миссии в Хазарию: «Большого внимания достойным почли мы то, что исследовано тобой о народе соблазненном и почти исторгнутом из недр благочестия лукавым демоном; увещеваем и еще на сколько сил станет подеять заботы и труды о спасении его, дабы совершилось спасительное водворение его во Христе и Боге нашем, всякие же труды, всякую другую тягость, могущую возникнуть в таком служении, поставить в ничто, ради ожидаемого за такие труды возмездия и награды; и если приобретение Христу и одной души приносит несравненную награду тому, кто недостойного превращает в достойного, и ему, исполнителю слова Божия, нет равносильной награды, то дознает твое благоразумие, какая благодарность воздается тебе за то, что такое множество недостойных станут достойными Бога; и попечение о епископе, долженствующем быть с ними, возлагаем на вас. Найденный на такое дело способным твоим обдуманном усмотрением да придется к нам для посвящения во св. Духа в епископский сан и для назначения его пастырем паствы, доселе лишенной пастырского попечения. Довлеет это вашему благоразумию, личные попечения которого доказаны предыдущими трудами вашими» (цит. по: Сорочан 2012. С. 183–189). Последний документ аргументировано датируется поздним летом – ранней осенью 920 г. (Цукерман 2010. С. 424).

В историографии присутствует точка зрения, что в данном случае речь идет о некой хазарской области в Крыму. Как мы попытались показать ранее, вероятнее всего, Николай Мистик под термином «Хазария» мог понимать только одно государственное образование – Хазарский каганат (Могаричев 2019б. С. 265–278; Могаричев, Сазанов 2012. С. 122–145; Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 640–663 и др.). Абсолютно понятно и логично командирование в Хазарию именно херсонского иерарха. Традиционно контакты между Византией и Хазарией осуществлялись через Херсон. Вспомним, Петра Каматир сначала прибыл в Херсон, здесь произвел переоснащение экспедиции и только после этого отправился в Хазарский каганат строить Саркел. Причем за время находже-

ния в городе он успел вникнуть в местные дела и, по возвращению в столицу, выступить в роли инициатора создания в Херсоне фемы (Константин Багрянородный 1991. С. 171–175; Продолжатель Феофана 1992. С. 56–57). Через два десятка лет после Петроны, Константин Философ сначала прибыл в Херсон, провел здесь зиму 860/861 г. и только затем отправился ко двору кагана (Флоря 1981. С. 77–78). Заметим, и Николай Мистик, и Житие Константина называют инициаторами миссий византийцев в каганат жителей самой Хазарии («послы хазар» по Житию и «прибывшие из Хазарии» по Николаю Мистику), которые посредством посольств просят прислать к ним компетентных людей.

Аргументом в пользу отправки херсонского архиепископа именно в Хазарский каганат могут свидетельствовать письма того же Николая Мистика № 51 экскусиасту Авасгии Константину III (914–916 гг.) и № 46 следующему правителю Абхазии, Георгию II (916–917 гг.), в которых идет речь о помощи тамошних князей в деле недавней христианизации Алании (Иванов 2003. С. 191–183). Сохранились и письма патриарха (№ 52, 118, 133, 134, 135) архиепископу Алании, датирующиеся 914–918 гг. (Там же. С. 184–190). Учитывая, что адресатом Николая Мистика были и правители Абхазии, не остается сомнений, что речь идет о кавказских аланах, а не о возможном аланском анклаве в Крыму или еще где-либо. Раз патриарх проводил миссионерскую деятельность в Алании, почему он не мог это же делать в Хазарии?

Правда, в первом случае речь шла о христианизации алан, в том числе и их правителей (вероятно, первоначальные успехи в деле христианизации Алании сменились около 932 г. изгнанием на некоторое время из страны византийского духовенства и ее подчинения хазарам – Zuckerman 1995. P. 254–255; Иванов 2003. С. 190), а во втором об организации христианской епархии в Хазарии.

В некоторой степени с миссионерской деятельностью херсонской церкви можно связать и историческую традицию, отраженную в «Повести временных лет» и ряде других источников, о крещении князя Владимира.

В отношении христианского просвещения соседних народов священниками Боспорской епархии источники, как минимум прямые, отсутствуют. Однако, есть один документ, который повествует о «внутреннем» миссионерстве. Это письмо константинопольского патриарха Фотия архиепископу Боспора Антонию (вероятно, 873 г.) с поддержкой желания последнего крестить проживавших там иудеев: «Сколь великой радостью и весельем, думаешь ли ты, я преисполняюсь, когда осмысливаю и пишу это? Если же ты, пленив тамошних евреев на послушание Христу, обратишь от тени буквы к благодати, как написал, то получаю

и с избытком получаю прекрасные плоды добрых надежд, которые постоянно к тебе питал» (цит. по: Байер 2001. С. 118–119). Данный источник следует рассматривать в контексте византийской истории того времени. Известно, что в период правления Македонской династии, при Василии I (867–886 гг.), после ряда попыток убедить византийских евреев принять христианство был издан декрет об обязательном и насильственном их крещении (см. например: Sharf 1971. P. 82). Вероятно, прав К. Цукерман, рассматривавший данное событие как реакцию византийских властей на иудаизацию Хазарии (Цукерман 2002. С. 531). Мы не знаем, были ли крещены местные евреи и что произошло с непокорными. Но, вероятнее всего, желание Антония крестить иудеев – в большей степени «рапорт с мест» о поддержке политики императора (Могаричев, Сазанов, Шапошников 2007. С. 226).

А.В. Гадло (1991. С. 95) и В.Н. Чхаидзе (2008. С. 290) предложили гипотезу о том, что в начале VI в. епископская кафедра в Фанагории была создана при посредничестве Боспорской епархии. Конечно, такое предположение выглядит, в определенной степени, логичным. Но, как нам представляется, появление кафедры в Фанагории свидетельствует именно о некоторой слабости на тот момент боспорской церковно-административной единицы. С большой долей вероятности можно утверждать, что Фанагория, являвшаяся частью Боспорского царства и центром Азиатского Боспора, с момента образования Боспорской епархии стала ее неотъемлемой частью. Выделение земель на азиатском берегу Боспора Киммерийского в отдельную церковную единицу, скорее всего, свидетельствовало или о невозможности боспорских епископов тогда контролировать эту территорию или о неверии Константинопольского патриархата в способность боспорских иерархов эффективно управлять христианскими общинами Азиатского Боспора. Конечно, вопрос о том, что заставило патриарха вычлнить отдельный епископский центр в Фанагории (как вариант, необходимость формирования отдельной епархии для готов-тетракситов?), требует особого исследования всего комплекса исторических и религиозных процессов, протекавших в начале VI в. на Боспоре. Однако выглядит очевидным, что в результате данного решения боспорская епархия лишилась значительной части своих приходов (Могаричев, Шапошников 2020. С. 215).

Напомним еще несколько сюжетов. Согласно Прокопию Кесарийскому (Война с готами. Кн. VIII. 4): «Рядом с теми местами, откуда начинается устье «Болота», живут так называемые готы тетракситы. ... Незадолго перед этим, а именно когда исполнился двадцать один год единодержавного правления Юстиниана, они прислали в Византию четырех послов, прося дать им кого-либо в епископы, потому что тот, который был свя-

щеннослужителем, незадолго перед тем умер; они узнали, по их словам, что и абасгам император прислал священника. Император Юстиниан, очень охотно исполнил их просьбу, отпустил их. Эти послы вследствие страха перед гуннами-утигурами открыто, в присутствии многочисленных слушателей, говорили довольно туманно, из-за чего они пришли, и ничего другого не объявляли императору кроме просьбы о назначении священнослужителя» (цит. по: Прокопий Кесарийский 1996. С. 20–24). Как видим, у Прокопия нет даже намека, что в деле направления к готам-тетракситам, равно как и авасгам, священников какую-то роль играли церковные лица соседней с этими народами Боспорской епархии. По источнику выходит, что контакты между Константинополем и указанными племенами осуществлялись напрямую.

Вспомним историю гуннского правителя Грода, владения которого находились вблизи Боспора, отраженную в нескольких византийских источниках (основные – Иоанн Малала, Феофан, Иоанн Эфесский). Как известно, данный правитель, вероятно под влиянием византийских эмиссаров, решил стать христианином. Он прибыл в Константинополь, где был с почетом принят императором и крещен. Разумеется, приняв новую религию, Грод стал вассалом империи. Недовольные действиями Грода гунны организовали заговор, убили его, напали на Боспор и перебили там прибывший из Константинополя вместе с Гродом византийский гарнизон. В ответ Юстиниан I отправил на берега Боспора Киммерийского карательную экспедицию, которая изгнала гуннов и утвердила византийский суверенитет над Боспором между 527 и 534 гг. Эта история получила достаточное освещение в историографии (Айбабин 2019. С. 227–233; Чхаидзе 2008. С. 258–259 и др.), что лишает нас необходимости ее детального разбора. При этом из текстов источников явно следует, что епископ Боспора, находившийся вблизи этих гуннов, никакого участия в их христианизации не принимал.

Отметим, Николай Мистик поручает заботу по обустройству христиан Хазарии не главе ближайшей к каганату Боспорской епархии, а более отдаленной – Херсонской.

Скорее всего, молчание источников о миссионерской деятельности боспорских иерархов во многом связано с тем, что территория епархии периодически попадала под власть неприятеля (гунны, тюрки, хазары?) и, соответственно, выходила из-под непосредственного контроля Константинополя. В этом плане епископ Херсона, а город постоянно оставался византийским и стал центром имперских владений на полуострове (а иногда и на противоположном берегу Боспора Киммерийского), представлялся имперским политическим и религиозным функционерам куда надежнее и перспективнее главы пусть и географически более близкой

к потенциальным неофитам, и даже не менее древней и авторитетной церковно-административной единицы.

В отношении Готской епархии отметим два момента.

1. В Житии Иоанна Готского среди чудес имеется следующий сюжет: «Когда преподобный сидел в темнице Фул (после подавления антихазарского восстания жителей Готии. – *Ю. М.*), владетель этих самых Фул, придя, бросил к его ногам свое дитя, покрытое от головы до ног ранами, так что казалось, не было на нем человеческого облика. Когда же (Иоанн), осенив его крестным знамением и окрестив, принял в свои объятия, то дитя тотчас очистилось от ран» (цит. по: Могаричев, Сазанов, Шапошников 2007. С. 14). Скорее всего, древнейшая версия рассматриваемого агиографического произведения была составлена в период правления Никифора I Геника (802–811) и патриаршества Никифора I (806–815), т. е. в 806–811 гг. В период патриаршества Мефодия (843–847) это агиографическое произведение было переработано в новой, уже известной нам редакции (Там же. С. 20–26). Вряд ли стоит сомневаться, что данный рассказ – агиографический штамп и, скорее всего, является литературным, а не историческим сюжетом. По нашему мнению, во времена Иоанна Готского Готская епархия еще не была образована. Вероятно, эта церковно-административная единица возникла через некоторое время после подавления восстания Иоанна Готского, т. е. в конце 80-х – 90-е годы VIII в., когда хазарам на некоторое время удалось установить контроль над частью византийских владений в Таврике. В связи с изменением политической ситуации на полуострове были проведены изменения в церковной структуре. Собственно, византийские владения в Юго-Западной Таврике теперь совпадали с Херсонской епархией, а для христианского населения на подвластной хазарам территории была выделена самостоятельная Готская епархия (Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 434–442). При этом, в определенной степени, учитывая, что в Житии Иоанн Готский выступает епископом, мы можем этот рассказ рассматривать как некий пример миссионерства готских иерархов.

2. Обратим внимание на «крымский пласт» так называемой нотиции Де Боора (Not. III по Ж. Даррузе – Darrouzès 1981. С. 229–245). Этот источник фиксирует появление Готской митрополии с центром в Доросе (Мангуп). В состав митрополии входили семь епископий. Огромная территория данной церковно-административной единицы включала районы Нижнего Поволжья, Северо-Западного Прикаспия, пространства между Каспийским и Азовским морями, Таманский полуостров, значительную часть Крыма, т. е. практически весь Хазарский каганат. Скорее всего, нотицию в крымской и «хазарской» части следует датировать серединой

30-х – началом 40-х годов IX в., и она представляла собой нереализованный проект, или его черновой набросок, по охвату Хазарского каганата системой христианских епархий. Вероятно, данный проект возник в близкое время к осуществленному византийскими властями проекту по организации фемы Климатов. Однако, в итоге, первое предложение не получило поддержки, то ли в силу изменения политической ситуации (хазаро-венгерский конфликт?), то ли было отвергнуто правителями Хазарского каганата (см. подробнее: Могаричев 2021). Несмотря на имеющиеся в историографии различные интерпретации данных Not. III, вероятно, стоит согласиться с той точкой зрения, что авторы проекта предполагали, что Готская епархия, которая должна была быть повышена до статуса митрополии, являлась центром по христианскому просвещению в Хазарском каганате.

Миссионерская деятельность сугдейских иерархов получила некоторое отражение в Житии Стефана Сурожского. Отметим, Стефан Сурожский является наиболее «загадочным» таврическим средневековым святым, а его Житие – самым дискуссионным «крымским» агиографическим произведением. Известно, что его пространный греческий прототип не сохранился, а некоторые эпизоды поздних редакций выглядят настолько неправдоподобными, что у ряда исследователей сформировалось устойчивое представление, что это агиографическое сочинение, особенно его славянский вариант, является более литературным, нежели историческим источником. Сегодня известны: краткое греческое житие (ок. 1318 г.), армянское житие (XIV в.) и церковнославянское житие (XIV в.). Вероятно, создание протографа Жития Стефана Сурожского следует датировать периодом между второй половиной 60-х годов VIII в. и 787 г., скорее всего, между 770-м и первой половиной 80-х годов VIII в. (последние годы царствования Константина V – время правления Льва IV Хазарина – начало властвования Ирины). В конце IX – начале XI в. было предпринято две попытки отредактировать источник. Первая, очевидно, в последней трети IX в. В этом варианте Стефан Сурожский выступает как епископ. В конце X – начале XI в. появляется новая редакция. Стефан стал архиепископом (что соответствовало тогдашним реалиям) и появились два последних чуда («укрошение Бравлина (Пролиса)» и «исцеление царицы Анны»). В новых версиях сугдейский епископ выступает как последовательный иконопочитатель, пострадавший за свои взгляды. Очевидно, что задачей редакторов было показать Стефана как идейного иконопочитателя, «затушевать» его связь с императорами-иконоборцами и таким образом сохранить имя Стефана Сурожского для византийской агиографии (Могаричев, Сазанов, Степанова, Шапошников 2009. С. 76–103; Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 494–522).

Несколько сюжетов Жития повествуют о христианском просвеще-

нии св. Стефаном окрестных жителей и пришельцев. По Армянскому Житию: «Когда добрался до престола своего, вошел в город (Сугдею. – Ю. М.), и узнал множество неверия идолопоклонства. И начал проповедь Евангелия в народе своем верующем, (и) утверждал в вере (других), и неверных крестил, и очистил всю страну от языческой ереси, пока прославилось имя его по всей стране» (цит. по: Могаричев, Сазанов, Степанова, Шапошников 2009. С. 62). По церковно-славянскому варианту: «Были очень многие люди, и в том городе и в тех местах, некоторые из них приносили жертвы идолам, другие (поклонялись) другими способами, без понимания, какому Богу они должны молиться и кланяться, обслуживая не Творца, а творение (одни из них совершали жертвоприношения в капищах, а другие по-иному, не ведая, какому Богу подобало молиться и кланяться, служили твари вместо Творца). Когда язычники слышали о блаженном Стефане как о великом слугителе Бога, который мог совершать удивительные чудеса (Слышали же люди поганые (язычники) о блаженном Стефане, сколь велик есть сей раб Божий и какие дивные чудеса он творит), которому они ниспосылались, чтобы уверовали в Бога, и бесчисленное количество их крестилось (и уверовали многие в Господа, и крестилось бесчисленное множество)» (цит. по: Могаричев, Сазанов, Степанова, Шапошников 2009. С. 41). Отметим, что данные сюжеты являются литературным заимствованием из, вероятно, Жития Иоанна Златоуста (Там же. С. 41, 70). Так же среди посмертных чудес святого помещен и известный рассказ о нападении на Сурож и последующем крещении новгородского князя Бравлина (по церковнославянскому Житию) или Пролиса из анонимного «злого и неверного народа» (Армянское Житие) (Там же. С. 51–52, 65–66). Напомним, благодаря «сюжету о Бравлине», Житию Стефана Сурожского посвящена обширная историография. Это связано, в первую очередь, с тем, что если следовать хронологии источника, то упоминание о нашествии на Таврический полуостров новгородского князя Бравлина – одно из самых ранних сведений о начальной истории Руси. К настоящему времени в историографии ведется дискуссия: следует ли нападение Бравлина, еще с А.А. Куника, отождествлять с известным походом киевского князя Владимира в 988/989 гг. (см. например: Виноградов 2017. С. 58–62) или это было самостоятельное событие. Подчеркнем неоднократно подмеченную различными исследователями проблематичность Жития Стефана Сурожского с точки зрения достоверности изложенных там сведений. Отметим, что поход Бравлина в Крым в первой половине IX в. не находит подтверждения в иных источниках (Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 494–523).

Фульская епархия является наименее обеспеченной источниковой базой среди крымских средневековых церковных административно-территориальных образований. В отношении проведения там миссионерской

деятельности имеется два косвенных свидетельства. Отметим, в них говорится о приобщении к христианству жителей Фул, а не о миссионерской деятельности фульских иерархов.

Первое – уже упоминаемый ранее сюжет из Жития Иоанна Готского об исцелении посредством крещения сына «владельца» Фул.

Второе присутствует в Пространном Житии Константина Философа. Согласно этому агиографическому источнику, Константин во время «хазарской миссии» подвинул уже приобщенный к христианству «фульский народ» отказаться от языческого обычая, а именно поклонения большому дубу, сросшемуся с черешней (Флоря 1981. С. 85–86).

Как уже отмечалось, эти рассказы несут в себе отчетливые следы агиографического штампа и, кроме того, они относятся ко времени до образования Фульской епархии (см. подробнее: Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 442–471).

Таким образом, дошедшие до нас источники сохранили достоверные свидетельства о деятельности по христианскому просвещению иных народов в период раннего средневековья из епархий, расположенных на Крымском полуострове, только в отношении Херсонской церковно-административной единицы. Это объясняется тем, что Херсон являлся главным центром византийского влияния в Северном Причерноморье, постоянно контролировался империей и, соответственно, миссионерские миссии поручались именно херсонским церковным иерархам.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Айбабин А.И.* Крым в VI–VII вв. // История Крыма. Т. 1 / Отв. ред. А.В. Юрасов. М.: Кучково поле, 2019. С. 227–233. [*Ajbabın A.I.* Krym v VI–VII vv. (The Crimea in the VI–VII Centuries) // *Istoriya Kryma*. V. 1 / *Otv. red. A.V. Yurasov*. Moscow: Kuchkovo pole, 2019. P. 227–233.]
- Байер Х.-Ф.* История Крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001. [*Bajer H.-F.* *Istoriya Krymskih gotov kak interpretaciya Skazaniya Matfeya o gorode Feodoro* (History of the Crimean Goths as the Interpretation of Matthew’s Story of Theodoro City). Ekaterinburg, 2001.]
- Виноградов А.Ю.* Где крестился князь Владимир? Новые источники и новые версии // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура / Отв. ред. Н.А. Макаров, А.В. Назаренко. М.: Древности севера, 2017. С. 58–68. [*Vinogradov A.Yu.* *Gde krestilsya knyaz’ Vladimir? Noveye istochniki i noveye versii* (Where was Prince Vladimir Baptized? New Sources and Theories) // *Rus’*

epoхи Vladimira Velikogo: gosudarstvo, cerkov', kul'tura / Otv. red. N.A. Markarov, A.V. Nazarenko. Moscow: Drevnosti severa, 2017. S. 58–68.]

Гадло А.В. Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья // Из истории Византии и византиноведения / Ред. Г.Л. Курбатов. Л., 1991. С. 93–106. [*Gadlo A.V.* Vizantijskie svidetel'stva o Zihskoj eparhii kak istochnik po istorii Severo-Vostochnogo Prichernomor'ya (Byzantine Evidences on Zikhian Eparchy as the Source for History of North-East Black Sea Region) // Iz istorii Vizantii i vizantinovedeniya / Red. G.L. Kurbatov. Leningrad, 1991. S. 93–106.]

Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. [*Ivanov S.A.* Vizantijskoe missionerstvo. Mozhno li sdelat' iz "varvara" hristianina? (The Byzantine Missionary Work: Is it Possible to Make a Christian out of a "Barbarian"?). Moscow, 2003.]

Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М.: Наука, 1991. [*Konstantin Bagryanorodnyj.* Ob upravlenii imperiej (Constantine Porphyrogenitus. *De administrando imperio*) / Ed. by G.G. Litavrin, A.P. Novoseltsev. Moscow: Nauka, 1991.]

Могаричев Ю.М. Крымская Готия в III–VIII вв. // Очерки истории христианских цивилизаций. М.: Росспэн, 2019. Т. 1. От зарождения до арабских завоеваний. Кн. 1. Ч. 1–3. С. 430–436. [*Mogarichev Yu.M.* Krymskaya Gotiya v III–VIII vv. (Crimean Gothia in the 3rd–8th Centures) // Ocherki istorii hristianskih civilizacij. Moscow: Rosspen, 2019. T. 1. Ot zarozhdeniya do arabskih zavoevanij. Kn. 1. Ch. 3. S. 430–436.] (a)

Могаричев Ю.М. Хазария без хазар и хазары без Хазарии: еще раз о локализации Хазарии в XI в. // История и археология Крыма. Симферополь, 2019. Т. X. С. 268–277. [*Mogarichev Yu.M.* Hazariya bez hazar i hazary bez Hazarii: eshche raz o lokalizacii Hazarii v XI v. (Khazaria without the Khazars and the Khazars without Khazaria: Revisiting the Localization of Khazaria in the 11th Century) // Istoriya i arheologiya Kryma. Simferopol', 2019. T. X. S. 268–277.] (б)

Могаричев Ю.М. К вопросу о времени и обстоятельствах появления проекта «Готская митрополия» (Not. III) // ДГ, 2021 год: Восточная Европа и мир ислама. К юбилею Т.М. Калининой. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2021. С. 368–383. [*Mogarichev Yu.M.* K voprosu o vremeni i obstoyatel'stvah poavleniya proekta "Gotskaya mitropoliya" (Not. III) (On the Time and Circumstances of the Appearance of the "Gothic Methropolia" Project (Not. III)) // Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy, 2021 god: Vostochnaya Evropa i mir islama. K yubileyu T.M. Kalininoj. M.: Universitet Dmitriya Pozharskogo, 2021. S. 368–383.]

Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Шапошников А.К. Житие Иоанна Готского в кон-

- тексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь: Антиква, 2007. [Mogarichev Yu.M., Sazanov A.V., Shaposhnikov A.K. Zhitie Ioanna Gotskogo v kontekste istorii Kryma “hazarskogo perioda” (The Life of John of Gothia within the Context of the Crimean History in the “Khazar Period”) . Simferopol’: Antikva, 2007.]
- Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Степанова Е.В., Шапошников А.К. Житие Стефана Сурожского в контексте истории Крыма иконоборческого времени. Симферополь: Антиква, 2009. [Mogarichev Yu.M., Sazanov A.V., Stepanova E.V., Shaposhnikov A.K. Zhitie Stefana Surozhskogo v kontekste istorii Kryma ikonoborcheskogo vremeni (The Life of Stephen of Sougdaia within the Context of the Crimean History in the Iconoclastic Period). Simferopol’: Antikva, 2009.]
- Могаричев Ю.М., Сазанов А.В. Крымская Хазария X–XI вв. Хазарский анклав в Крыму или историографический миф (исторический аспект) // ХА. 2012. Т. 10. С. 122–145. [Mogarichev Yu.M., Sazanov A.V. Krymskaya Hazariya X–XI vv. Hazarskij anklav v Krymu ili istoriograficheskij mif (istoricheskij aspekt) (Crimean Khazaria 10th–11th Centuries. Was it a Khazarian Enclave or Was it a Historical Myth (Historical Aspect)) // Hazarskij al’manah. 2012. T. 10. S. 122–145.]
- Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Сорочан С.Б. Крым в «хазарское» время (VIII – середина X вв.): вопросы истории и археологии. М.: Неолит, 2017. [Mogarichev Yu.M., Sazanov A.V., Sorochan S.B. Krym v “hazarskoe” vremya (VIII – seredina X vv.): voprosy istorii i arheologii (The Crimea in the “Khazar period” (8th – mid-11th Centuries): Problems of History and Archeology). Moscow: Neolit, 2017.]
- Могаричев Ю.М., Шапошников А.К. К истории Боспорской епархии IV–IX вв. // История и археология Крыма. Симферополь, 2020. Т. XII. С. 209–220. [Mogarichev Yu.M., Shaposhnikov A.K. K istorii Bosporskoj eparhii IV–IX vv. (On the History of the Bosphorian Eparchy in the 4th–9th Centuries) // Istoriya i arheologiya Kryma. Simferopol’, 2020. T. XII. S. 209–220.]
- Подосинов А.В. Восточная Европа в римской картографической традиции. М.: Индрик, 2002. [Podossinov A.V. Vostochnaya Evropa v rimskoj kartograficheskoy tradicii (Eastern Europe in the Roman Cartographic Tradition). Moscow: Indrik, 2002.]
- Продолжатель Феофана / Перев. Я.И. Любарского. М.: Наука, 1992. [Prodolzhatel’ Feofana (The Continuatio Theophanis) / Transl. Ya.I. Lyubarskiy. Moscow: Nauka, 1992.]
- Прокопий Кесарийский. Война с Готами. О постройках / Перев. С.П. Кондратьева. М.: Арктос, 1996. [Prokopij Kesarijskij. Vojna s Gotami. O postrojkah (Gothic War. On Buildings) / Transl. S.P. Kondrat’ev, Moscow: Arktos, 1996.]
- Сорочан С.Б. Византийский Херсон в письмах Николая Мистика // ХА. Т. 10. 2012. С. 179–201. [Sorochan S.B. Vizantijskij Herson v pis’mah Nikolaya Mistika // ХА. Т. 10. 2012. С. 179–201.]

(Byzantian Cherson in the Letters of Nykolai Mysticos) // Hazarskij al'manah. T. 10. 2012. S. 179–201.]

Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. [Florya B.N. Skazaniya o nachale slavyanskoj pis'mennosti (The Tales of the Beginning of Slavic Writings). Moscow: Nauka, 1981.]

Цукерман К. О происхождении двоевластия у хазар и обстоятельствах их обращения в иудаизм // МАИЭТ. Вып. IX. Симферополь, 2002. С. 521–534. [Zukerman K. O proiskhozhdenii dvoevlastiya u hazar i obstoyatel'stvah ih obrashcheniya v iudaizm (On the Origin of the Khazar Diarchy and the Circumstances of Khazaria's Conversion to Judaism) // Materialy po arheologii, istorii i etnografii Tavrii. V. IX. Simferopol', 2002. S. 521–534.]

Цукерман К. Политика Византии в Северном Причерноморье по данным Notitiae episcopatum // МАИЭТ. Вып. XVI. Симферополь, 2010. С. 299–435. [Zukerman K. Politika Vizantii v Severnom Prichernomor'e po dannyam Notitiae episcopatum (Byzantium's Pontic Policy in the Notitiae Episcopatum) // Materialy po arheologii, istorii i etnografii Tavrii. Vyp. XVI. Simferopol', 2010. S. 299–435.]

Чхаидзе В.Н. Тамарарха. Раннесредневековый город на Таманском полуострове. М.: Таус, 2008. [Chkhaidze V.N. Tamararha. Rannesrednevekovyj gorod na Tamanskom poluostrove (Tamatarcha. The Early Medieval City on Taman Peninsula). Moscow: Taus, 2008.]

Darrouzès J. Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981.

Mansi J.D. Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio. Graz, 1960. V. 13.

Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters / Ed. by R.J.H. Jenkins, L.G. Westerink. Washington, 1973.

Sharf A. Byzantine Jewry from Justinian to the Forth Crusade. London, 1971.

Zuckerman C. On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor // Revue des Etudes Byzantines. Paris, 1995. T. 53. P. 237–270.

Zuckerman C. Byzantium's Pontic Policy in the Notitiae episcopatum // La Crimée entre Byzance et le Khaganat Khazar / Ed. by C. Zuckerman. Paris, 2006. P. 201–230.

MISSIONARY ACTIVITIES OF CRIMEAN EPARCHIES IN THE EARLY MIDDLE AGES

Written sources contain accounts of the missionary activities of five Christian eparchies on the Crimean Peninsula in the Early Middle Ages. The earliest eparchies, Bosporan and Chersonese ones, appear to have been established in the 4th century. It is highly probable that Sougdaia eparchy emerged in the mid-8th century, that of Gothia in the late 8th – early 10th centuries. Phouloi eparchy was apparently established in the early 10th century. All the five Crimean ecclesiastical administrative and territorial units were for the first time mentioned in Not. VII (early 10th century). Information on missionary activities of the Crimean eparchies is fragmentary and usually refers to the Chersonese one. In the Early Middle Ages Chersonese was the chief Byzantine town on the Crimean Peninsula and the center of imperial influence on North Pontic littoral. It is known that the task of the Chersonese hierarch was Christian education of the neighboring land of Dori (the South-Western Crimea). According to the letters of Nicholas Mysticos, the Ecumenical Patriarch of Constantinople, Byzantine tried to organize the life of Christian parishes in Khazaria through the Chersonese bishop. As far as Bosporan eparchy is concerned there are no direct sources on its missionary activity, most likely, because from time to time the territory of the eparchy fell into enemies' hands, and lost the immediate control of Constantinople. As for Gothia eparchy, "the Crimean layer" of the so called *De Boor's Notitia* (Not. III according to J. Darrouzès) is noteworthy. In the opinion of a number of modern authors, Not. III dates, probably, to the 9th century. It seems to have been an unrealized project (or its draft) to establish a system of the Christian eparchies in the Khazar Khaganate. Despite different historical interpretations of the Not. III data, the authors of the project suggested that Gothian eparchy, the center of Christian education in the Khazar Khaganate, should be elevated to the status of Metropolia. Missionary activities of Sougdaia hierarchs were partially reflected in *The Life of St Stephen of Surozh*. Phouloi eparchy has the scantest source base among medieval ecclesiastical administrative and territorial establishments in the Crimea. There are but two oblique pieces of evidence on missionary activities there (*The Life of John of Gothia*, *The Life of Constantine the Philosopher*). Conclusion: Extant sources evidence the activities of Christian education only on Chersonese eparchy, as Chersonese was the center of Byzantine influence on the Crimean Peninsula and, therefore, Chersonese bishops were entrusted with Christian missions.

Key words: Byzantium, Khazaria, Crimea, Kherson, Bosporus, Gothia, Metropolia, eparchy

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-127-141

Б.Е. Рашковский

ПЕТАХИЯ РЕГЕНСБУРГСКИЙ: ПУТЬ НА ВОСТОК ЧЕРЕЗ КИЕВ¹

В статье публикуется новый комментированный русский перевод начала путешествия Петахии Регенсбургского из Праги на Ближний Восток через польские, русские, половецкие и хазарские земли. Перевод основан на наиболее полном критическом издании под редакцией Л. Грюнхута (Frankfurt-am-Main, 1905). Приводится русский перевод варианта того же текста по новооткрытой Варшавской рукописи, опубликованной израильским медиевистом А. Давидом (1996). Перевод был сверен с первым печатным изданием «Путешествия» Петахии, вышедшим в 1595 г. в Праге и ранними рукописями. В статье предлагается новый вариант реконструкции пути Петахии от Праги до Нисибина. В соответствии с ним, Петахия, посетив по дороге польские земли и Киев, пересек Днепр у Канева, после чего покинул территорию русских земель. Затем, после месяца странствий по половецким степям, он переправился из северо-восточной Таврики, названной в тексте источника «Хазарией», по морю на южное побережье Понта. Возможно, именно в Хазарии (в соответствии с чтением Варшавской рукописи) Петахия встретил еврейскую общину, исповедовавшую неравнинистическую форму иудаизма. Ее описание у Петахии напоминает отдельные караимские практики. Затем, через страну Тогармы (владения Сельджукидов) Петахия прибыл в страну Арарат, локализуемую на территории нынешнего турецкого Курдистана в окрестностях Нисибина. Именно там, в соответствии с распространенными до начала XX в. фольклорными представлениями местного еврейского, христианского и мусульманского населения следует локализовать упомянутую им гору Арарат и отождествить ее с горным хребтом Джуди Даг. В статье обосновывается широкая датировка путешествия Петахии временем между завоеваниями Салах ад-Дином Дамаска (1174 г.) и Иерусалима (1187 г.). Точный маршрут возвращения Петахии с Востока в Центральную Европу неизвестен. Немногочисленные данные Петахии о византийском еврействе не доказывают, что он возвратился в Европу через Византию.

¹ Статья подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (тема № FZNF-2020-0001 «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории»). Благодарю А.В. Бармина, Т.В. Гимона, В.И. Матузову, Е.А. Мельникову, Ю.М. Могаричеву, В.Я. Петрухину, К. Цукермана, Д. Шапира и А.М. Шпирта за ценные замечания. Ответственность за перевод и комментарий полностью лежит на мне.

Ключевые слова: Петахия Регенбургский, половцы, Хазария, караимы, международные связи Древней Руси, паломнические практики, путь Регенбург – Прага – Киев

Описание путешествия Петахии² Регенбургского представляет большой интерес для источниковедения истории Древней Руси и Восточной Европы, т.к. его автор был единственным (кроме испанца Абу Хамида ал-Гарнати (1080–1169/1170 гг.; путешествовал в Восточной Европе в 1131–1153 гг.) известным по имени восточным автором, действительно побывавшим в русских землях домонгольской эпохи и оставившим хоть какое-то их описание. На первый взгляд, путешествие Петахии сообщает о Руси и ее внешних связях немного нового, однако подготовка критического перевода сведений данного источника о Восточной Европе видится актуальной задачей по нескольким причинам. Первой из них является несовершенство имеющегося перевода П. Марголина (Три еврейские путешествия 1881), опубликованного еще до появления самого полного на сегодняшний день критического издания под редакцией Л. Грюнхута (Sivuv 1905) и не учитывающего чтения ранних рукописей и печатных изданий памятника. Второй причиной является открытие недавно опубликованной израильским медиевистом Авраамом Давидом (David 1996) новой редакции текста источника, представленной рукописью № 258 Библиотеки Варшавского университета. Варшавская рукопись в ряде чтений, в т.ч. относящихся к истории, географии и этнографии Восточной Европы, отличается от ранее известных версий сочинения Петахии. В-третьих, сведения, сообщаемые Петахией о странах Восточной Европы – Польше, Руси, Половецкой земле (у Петахии – стране Кедар) и Хазарии – содержат уникальные сведения, относящиеся к средневековой истории еврейской диаспоры в Северном Причерноморье. В-четвертых, как будет показано ниже, сравнение сведений, изложенных в описании путешествия Петахии, с данными русских и западноевропейских источников, может позволить уточнить маршрут его путешествия, отчасти прояснив некоторые ранее не поддававшиеся интерпретации места в его описании. И, наконец, в-пятых, в современных условиях возможности работы гебраистов с текстом «Путешествия» Петахии существенно расширены благодаря развитию современных технологий. При подготовке

² Имя нашего героя (Petaḥiyah, – буквально: «мое начало – Господь») на иврите читается и произносится (в русской транслитерации) как «Птахья». Написание Петахия соответствует традициям русскоязычной и англоязычной историографии. Иногда в русской традиции встречаются явно ошибочные формы «Петахий» или даже «Петтахий». Отмечу здесь же, что для упрощения и систематизации написания еврейских выражений и терминов в данной статье мной принята система латинской транслитерации (romanization of Hebrew), принятая в Библиотеке конгресса США.

данной статьи у меня была возможность использовать онлайн-материалы Института микрофильмов еврейских рукописей при Национальной библиотеке Израиля в Иерусалиме (URL: <https://web.nli.org.il/sites/nli/en/manuscript> [дата обращения: 01.10.2021]). Благодаря этой базе данных рукописи «Путешествия» Петахии доступны исследователям в любой точке земного шара³.

Кем был рабби Петахия?

Перед тем как перейти к характеристике источника, необходимо сказать несколько слов о его авторе (или, точнее, как будет видно в дальнейшем, об одном из его главных соавторов). Время жизни нашего путешественника: втор. пол. XII – нач. XIII в. Петахия должен был родиться не менее чем за полтора – два десятилетия до середины 1170-х – конца 1180-х гг., когда состоялось его путешествие. С другой стороны, он должен был дожить до 1217 г., когда скончался р. Иезуда Хасид из Регенсбурга, в окружении которого были записаны его рассказы.

Петахия – плоть от плоти ученой элиты германского (ашкеназского) еврейства своего времени. Его брат – Ицхак га-Лаван из Праги – ученик Яакова бен Меира Тамма (ок. 1100–1170 гг.), крупнейшего галахического (религиозно-правового) авторитета своего времени из Рамрю и Труа в северной Франции. Второй его брат был раввином в Регенсбурге. Скорее всего, он также со временем получил раввинскую должность, о чем говорит его характеристика *gav rabbi* (גַּב רַבִּי), встречающаяся в Пражском издании (fol. 1a), Лейпцигской (fol. 1a) и Лондонской (fol. 1a) рукописях его труда. Не ясно, правда, считался ли он раввином (признанным специалистом по еврейскому религиозному праву – галахе) еще к моменту начала своего путешествия или же он приобрел этот статус после возвращения с Ближнего Востока в Центральную Европу. Во всяком случае, Петахия был и определенно ощущал себя представителем традиционной еврейской учености и соответствующим образом вел себя во время своего путешествия.

Вопрос о том, был ли рабби Петахия уроженцем Регенсбурга, не имеет однозначного разрешения в историографии. Обычно исследователи называют его «Петахией Регенсбургским» или «Петахией из Регенсбурга», однако это не обязательно означает, что наш путешественник родился в этом баварском городе. Лишь Страсбургская рукопись памятника напрямую называет именно Регенсбург его «родным городом» (ивр. *'ir moldato*). В Лондонской рукописи (fol. 1a) говорится о том, что в этом городе

³ За исключением Варшавской рукописи. Последняя была использована мной на основании публикации А. Давида (David 1996).

находилось «место проживания» (ивр. *dirato*⁴) путешественника, куда он впоследствии вернулся. Тем не менее, связь Петахии с Регенсбургом очевидна. Однако она возникла, вероятнее всего, не в связи с обстоятельствами его рождения или происхождения, а вследствие того, что именно в Регенсбурге его рассказы были записаны в окружении р. Иезуды Хасида (ок. 1150–1217 гг.) – одного из духовных лидеров германского еврейства своего времени, религиозного мистика и основателя движения «хасидов Ашкеназа». Отсылки к личности р. Иезуды и упоминания о нем имеются в различных редакциях книги Петахии (Sivuv 1905. P. 1, 7)⁵. Кроме того, в тексте источника сохранились прямые упоминания о том, что рассказы о путешествиях Петахии были записаны именно в Регенсбурге:

глава йешивы⁶ дал ему список похороненных там⁷ амораев⁸, но он (р. Петахия. – Б. Р.) забыл его в Богемии. Он пришел из Богемии и рассказал (ивр. *sipper*), обо всем что увидел, что шел⁹ из Богемии все время на восток. Богемия [расположена] на восток от Регенсбурга, а Русь – от Польши (Sivuv 1905. P. 19; David 1996. P. 263¹⁰).

Таким образом, Регенсбург выглядит в источнике как некая финальная точка отсчета при описании расстояний в путешествии, тогда как начальным и конечным пунктом является Прага. Основанное на чтении Страсбургской рукописи категорическое утверждение Э. Кармоли (*Tour du Monde* 1831. P. 4) и П. Марголина (Три еврейские путешественники 1881. С. V) о рождении Петахии в Регенсбурге недоказуемо (ср. тем не менее: David 2013. P. 21). С той же степенью уверенности мы можем спекулировать и о том, что наш путешественник в Регенсбурге скончался.

О роде занятий, профессии и цели предпринятого р. Петахией знаменитого путешествия также нельзя сказать почти ничего определенного, кроме того, что важнейшей целью его путешествия было посещение святых мест – памятников библейской древности, могил пророков и талмудических мудрецов в Вавилонии и Палестине. Неизвестно, была ли

⁴ В современном иврите это слово означает «квартира».

⁵ Кроме Варшавской рукописи. Об этом см. ниже.

⁶ Шмуэль бен 'Али (ум. 1194 г.) – глава йешивы в Багдаде.

⁷ Название места не приводится в тексте источника. Но, судя по всему, речь идет о Сурé – первоначальном месте нахождения одной из двух крупнейших талмудических академий Вавилонии. О кладбище Суры и похороненных на нем многочисленных мудрецах эпохи составления Вавилонского Талмуда и периода раннего средневековья сообщает и старший современник Петахии – Вениамин из Туделы (*Itinerary* 1907. P. 44–45; 12).

⁸ Принятое в иудейской традиции обозначение нескольких поколений мудрецов III–V вв. – авторов Вавилонского Талмуда.

⁹ Ивр. *Khalakh*. Значение этого глагола «ходить пешком». Однако, оно не единственное. И оно не обязательно передает сведения о способе передвижения р. Петахии в ходе его путешествий.

¹⁰ В Варшавской рукописи это сообщение приводится без упоминания о списке амораев и его потере (David 1996. P. 263).

у него какая-то светская специальность. Текст сочинения не содержит никаких намеков на это. Встречающееся время от времени в историографии мнение, что Петахия был купцом (Новосельцев, Пашуто 1967. С. 89; Плетнёва 2010. С. 140–141), не находит подтверждения в тексте источника (David 1996. P. 252–253). В описании путешествия нет упоминаний о рынках или о торговле, купцах, ценах, товарах или местах, откуда и куда прибывают торговцы¹¹.

Тем не менее, Петахия не был бедняком и, скорее всего, не был совсем уж рядовым путешественником, как это видно из истории его болезни в Мосуле (ср.: Sharon 2016. P. 43):

р. Петахия заболел в Ниневи¹² и царские врачи¹³ сказали, что он не выживет. А там есть обычай: если проезжающий еврей умрет, то половину его состояния забирает властитель¹⁴. А потому как р. Петахия был одет в красивые одежды, говорили о нем, что он богат. И писцы султана¹⁵ находились там, чтобы забрать его имущество (Sivuv 1905. P. 6; David 1996. P. 256).

Текст книги свидетельствует о преимущественном интересе автора и его первых читателей к святым местам: памятникам, почитавшимся в его время на Востоке в качестве мест погребения библейских пророков и талмудических мудрецов, а также связанными с ними рассказами о чудесах. «Греческих наук» (философии, математической и астрономической географии и других отраслей античного знания, широко известных к тому времени его единоверцам в Испании и на Ближнем Востоке) он, вероятно, не знал. Скорее всего, он не мог быть знаком и с сочинениями античных авторов¹⁶.

Несмотря на происхождение из семьи ученых-талмудистов, Петахия, видимо, не был человеком литературно одаренным. И, вероятно, поэто-

¹¹ Едва ли таковым можно признать замечание Петахии о добродетельности жителей Вавилонии, для которых характерны скромность женщин и честность купцов, не обманывающих покупателей (Sivuv 1905. P. 23; David 1996. P. 265).

¹² Ивр. Ninveh. У Петахии это обозначение г. Мосула.

¹³ Ивр. rofa'im shel ha-melekh. Еще одно свидетельство того, что Петахия, скорее всего, не был простым паломником. Если данное известие достоверно, медицинскую помощь ему должны были оказывать врачи зенгидского эмира Мосула. Исходя из широкой датировки путешествия Петахии 1174–1187 гг., можно предполагать, что этим эмиром мог быть Сайф ад-Дин Гази (1170–1180) или Изз ад-Дин Мас'уд (1180–1193).

¹⁴ Ивр. shilton. Это слово можно перевести также как «власть» или «власти». Здесь может иметься в виду и титул «султан». В Варшавской рукописи здесь также добавлено: «а [другую] половину забирают вельможи (ивр. nesi'im). Один из вельмож, боялся, как бы не оклеветали его (Петахию. – Б. Р.) перед властями потому как он был одет в красивые одежды (ивр. shilton)».

¹⁵ השלטר

¹⁶ О них в средневековом Ашкеназе могло быть известно лишь по ивритскому переложению сочинений Иосифа Флавия в написанной ок. 953 г. книге Иосиппон. Последняя не упоминается и не цитируется в книге Петахии.

му он не записал историю своих путешествий сам. То, что дошедший до нас текст «Кругосветного путешествия» был записан с его слов, а не составлен самим Петахией, понятно по нескольким особенностям этого сочинения. Во-первых (и это сразу бросается в глаза читателю), Петахия всегда упоминается в третьем лице. Сам по себе этот момент еще не обязательно говорит о том, что рассказ о путешествиях написал не сам Петахия. Однако, во-вторых, сведения, сообщаемые Петахией, вводятся с использованием глагола *sipper* (ивр. «рассказывать, разговаривать») (Sivuv 1905. P. 2; 19; David 1996. P. 154). И в этом содержится намек на первоначально устную передачу текста. В-третьих, в тексте имеются прямые свидетельства того, что рассказы Петахии были записаны не им самим. В частности, в нем присутствуют указания на активную роль Иегуды Хасида в отборе сведений, вошедших в итоговый текст сочинения Петахии¹⁷. Наконец, сама композиция книги Петахии выдает в ней произведение, записанное со слов рассказчика, следующего определенному порядку в своем изложении, при этом неоднократно возвращающемуся к предметам, затронутым на более ранней стадии разговора. Так, например, в тексте по два раза описаны г. Нисибин с его синагогами, чудеса, происходившие на могилах пророков Баруха и Иезекииля (Sivuv 1905. P. 4–5, 28; David 1996. P. 255–256); представлены две разные традиции о местоположении гор Апарата: в окрестностях Нисибина и пяти днях пути от Вавилона (Sivuv 1905. P. 4, 25; David 1996. P. 255; 266) и т.д.

Поскольку рассказы о путешествиях р. Петахии не были записаны им собственноручно, вопрос о его родном языке не может быть прояснен с абсолютной точностью. Однако с высокой долей вероятности можно предполагать, что разговорным языком Петахии и его окружения был средневерхненемецкий язык. В тексте источника зафиксирован по крайней мере один германизм – обозначение тростниковых плотов, на которых жители Мосула пересекают р. Тигр. Говоря об этих плотах, Петахия кроме еврейского термина *rafsadot* использует также слово *ḡlos* (וֹלוֹס; ср.-верх.-нем. *vlôz*; нем. *Floß*) (Sivuv 1905. P. 6; Ziemann 1837. S. 577; <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ?lemid=V01761> [дата обращения: 27.12.2021])¹⁸. Будучи уроженцем центрально-европейских земель, кро-

¹⁷ Примеры такого рода «цензуры» со стороны Иегуды Хасида см. ниже. Впрочем, мнение о том, что Петахия сам записал (ивр. *katav*) историю своих странствий, имеется в кратком предисловии к тексту описания путешествия Петахии, помещенном в начале Пражского издания Лейпцигской рукописи.

¹⁸ Так в Пражском издании (fol. 1b). В Лейпцигской рукописи (fol. 1b) – ולוֹס (*ḡlos*). В Лондонской рукописи (fol. 2a) сказано, что эти плоты «на ашкеназском языке – *ḡleysen* (בל"א וליסין)». В Варшавской рукописи в данном месте читается *be-lashon 'ashkenaz dlum* (דלוֹם). Возможно, это описка из первоначального *ḡlos* (וֹלוֹס). В Варшавской рукописи и Пражском издании также, возможно, есть еще один германизм: обозначение Польши как פוֹלן (ср. нем. *Polen*) вместо обычного ивритского פוֹלין (ивр. *Polin*). См. также примеч. 65.

ме родного языка – идиша – Петахия, вероятно, мог понимать и славянскую речь, что могло оказаться весьма полезным при путешествии по землям Польши и Руси. Знание средневерхненемецкого языка могло пригодиться р. Петахии во время его странствий по Палестине, находившейся во время его путешествия под властью рыцарей-крестоносцев, часть которых была его земляками.

Путешествие Петахии сравнительно редко использовалось в российской историографии. Несмотря на то, что Петахия был единственным известным по имени средневековым еврейским путешественником, побывавшим в русских землях и посетившим Киев в домонгольскую эпоху, его данные о Руси крайне скупы и реально не сообщают каких-либо новых сведений по сравнению с русскими или западноевропейскими источниками. Тем не менее, отдельные отсылки к его работе встречаются в ряде исследований, посвященных международным связям Древней Руси (Шайтан 1927; Новосельцев, Пашуто 1967), истории, расселению и обычаям половцев (Плетнёва 2010). Благодаря рассказу Петахии о диковинных обычаях евреев Северного Причерноморья, этот источник неоднократно привлекался к исследованию вопроса о происхождении восточноевропейских караимов (Ankori 1957; Вихнович 1996; Кизилов 2011). Употребление Петахией хоронима *Хазария* используется в ученых дискуссиях об интерпретации его значения в XI–XII вв. (Могаричев 2012; Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 651–652).

На этом фоне выделяется работа И.И. Попова (2010), в которой сделана попытка пусть краткого, но все же действительно источниковедческого исследования восточноевропейской части маршрута Петахии, насколько оно было бы возможно для автора, не являющегося гебраистом и использовавшего только один доступный (в данном случае – русский) перевод источника (Три еврейские путешественники 1881). Автор этой работы обращает внимание на некоторые сюжеты книги Петахии, мало интересующие еврейскую историографию, такие, например, как сравнение его данных о жизни восточноевропейских кочевников с результатами археологических исследований, письменными античными и средневековыми источниками, этнографическими наблюдениями (Попов 2010. С. 27, 29).

Рукописные и старопечатные редакции памятника

Теперь самое время перейти ко второму важнейшему вопросу – проблемам текстуальной истории путешествий Петахии. Первоисточниками текста книги Петахии являются одно старопечатное издание и три дошедших до нашего времени ранних рукописи:

1. Первое пражское издание 1595 г.;
2. Лейпцигская рукопись конца XVI в.;
3. Лондонская рукопись 1678 г.;
4. Новооткрытая варшавская рукопись XV (?) в.

Позднейшие печатные и рукописные версии книги так или иначе восходят к ним.

Я начну обзор с Пражского издания (Sivuv 1595)¹⁹. Издатель рукописи, некто Нафтали бен Моше из Гойтейна²⁰, в кратком предисловии на обороте титульного листа книги указывает, что текст был издан им на основании старинной рукописи (см. примеч. 61). В тексте употреблен термин «книга» (ивр. sefer), но поскольку более ранние печатные издания путешествия Петахии не известны, очевидно, что здесь имеется в виду рукопись. Кроме путешествия Петахии в Пражском издании был также опубликован мидраш (комментарий) на книгу пророка Ионы²¹. В 1599 г. пражский текст путешествия Петахии был перепечатан в Кракове. Сведения об этом издании имеются в справочниках по истории еврейской печати XVI в. (Heller 2004. P. 855), но сохранившиеся его экземпляры неизвестны (Heller 2004. P. 855; Sharon 2016. P. 40–41, n. 11). Существует перевод Путешествия Петахии на идиш, напечатанный в 1600 г. в Праге (Sivuv 1600). В историографии бытует мнение, что его текст является переводом с издания 1595 г. (Sharon 2016. P. 40). Однако, даже если это и так, перевод этот не является дословным и содержит ряд изменений и дополнений, отсутствующих в первой публикации еврейского оригинала. Например, именно в этом издании впервые появляется версия о Регенсбурге как о месте начала путешествия Петахии (Sivuv 1600. fol. 1b), а также в первый раз встречается выражение «Петахия из Регенсбурга» (идиш. Petaḥiah fun Regenspurg).

К версии, представленной Пражским изданием, близок вариант, сохранившийся в составе рукописи библиотеки Лейпцигского университета В.Н. qu. 38. Данная рукопись представляет собой конволют, открывающийся текстом «Путешествия» Петахии (fol. 1–5). Имеется экслибрис одного из владельцев, Иоганна Вагензайля – немецкого гебраиста и автора первого латинского перевода путешествия Петахии, опубликованного в 1687 г. в Альтдорфе (David 2013. P. 22–23). Рукопись имеет многочисленные маргиналии и пометы, оставленные ее исследователя-

¹⁹ На титульном листе имеется дата публикации: вторник 1 сивана 5355 г., что соответствует 9 мая 1595 г.

²⁰ Ныне Коетин, чешск. Kojetín, нем. Kojetein.

²¹ Текст создан в Палестине в VIII в. (Sharon 2016. P. 54). По мнению О. Шарон (Ibid. P. 71–72), в глазах первых читателей оба издания книги Петахии объединяло, в первую очередь, описание Ниневии (под этим именем у Петахии описан Мосул) как места действия библейской книги Ионы.

ми и издателями²². Список путешествия Петахии в Лейпцигской рукописи не датирован, однако на л. 14b имеется цензорская помета 1593 г. (Catalogus 1838. P. 294). Текст «Путешествия» Петахии в Лейпцигской рукописи чрезвычайно близок к версии, опубликованной в Пражском издании 1595 г. Вероятно, они восходят к одному и тому же или близкому к ним обоим списку. Они оба содержат почти идентичное вступление с прославлением р. Петахии и его семьи, информацией о жизни нашего путешественника во времена р. Иезуды Хасида и с благопожеланиями общинам диаспоры (Sivuv 1595. Fol. 1b, Leipzig В.Н. qu. 38. Fol. III b). Также заканчиваются они одной и той же фразой: «Закончились слова р. Петахии брата р. Ицхака га-Лавана тосафиста и раввина р. Нахмана из Регенсбурга²³».

Следующая важная рукопись путешествия Петахии хранится в библиотеке еврейского религиозного суда (Beth Din and Beth Hamidrash Library № 146) в Лондоне. Она была переписана в 1678 г. в Клеве. Текст путешествия Петахии занимает в ней л. 1–10а. Как и в Пражском издании, за текстом путешествия Петахии в Лондонской рукописи помещен комментарий на книгу Ионы – «Мидраш Йона» (fol. 10b–15). Конечная фраза «Закончились слова р. Петахии брата р. Ицхака га-Лавана тосафиста и раввина р. Нахмана из Регенсбурга блаженной памяти» присутствует и в ней.

Лондонская рукопись содержит большое число расхождений с Пражским изданием и Лейпцигской рукописью. Часть этих расхождений относится к описанию восточноевропейского отрезка путешествия Петахии. Так, например, только в ней говорится о том, что Киев расположен на берегу Днепра (fol. 1a). Также именно в этом месте встречается уникальное для еврейских источников XVII в. употребления хоронима *Украина* применительно к Руси (רוסיה) (см. примеч. 66). Отличаются в Лондонской рукописи и описание Хазарии, и некоторые другие реалии, упоминаемые автором в описании путешествия.

Особое значение для текстологии памятника имеет открытая недавно рукопись № 258 библиотеки Варшавского университета. Текст «Путешествия» Петахии, согласно этой рукописи (fol. 127b–131b) опубликован израильским медиевистом А. Давидом (David 1996. P. 254–269). В издании Давида отражено разделение текста рукописи на листы и приводятся разночтения с текстом, опубликованным в издании Л. Грюнхута. Из описания рукописи в электронном каталоге Национальной библиотеки Израиля (F 32500) известно, что она некоторое время находилась

²² Эту же рукопись использовал при подготовке наиболее полного на сегодняшний день критического издания его редактор Л. Грюнхут (Sivuv 1905).

²³ В Пражском издании добавлено: «Блаженной памяти».

в собственности общины силезского г. Глогау (польск. Głogów). Также имеются две владельческие записи о покупке содержавшего рукопись конволюта в 1616/7 и 1656/7 гг.

А. Давид (без обоснования) датирует Варшавскую рукопись XV в. (David 1996. P. 238)²⁴. Не имея доступа к самой рукописи, я не могу выступать с аргументированным опровержением или подтверждением этой датировки. Однако в опубликованном А. Давидом тексте не только присутствует свидетельство, подтверждающее активную роль Иезуды Хасида и его окружения в отборе и цензурировании материалов Петахии, но и содержится по крайней мере один весьма существенный фрагмент, удаленный такого рода цензурой из текста источника и отсутствующий в Лейпцигской рукописи и Пражском издании. Этим фрагментом является сообщение об ответе звездочета р. Шломо из Мосула на вопрос р. Петахии о дате прихода Мессии. В Пражском издании, Лейпцигской, Лондонской и Страсбургской рукописях в этом месте читается следующий текст:

В Ниневии был один звездочет по имени р. Шломо. И во всей стране Ашшур²⁵ и во всей Вавилонии нет такого, как он, знатока [гадания по] созвездиям. Спросил его Петахия: когда придет Мессия? Ответил ему тот: я несколько раз ясно видел по созвездиям этот срок. Но р. Йехуда Хасид не хотел записывать слова р. Шломо, дабы не заподозрил никто, что он им верит²⁶ (Sivuv 1905. P. 7).

В Варшавской же рукописи приводится подробное изложение эсхатологического пророчества р. Шломо:

В Ниневии был один звездочет по имени р. Шломо. И все жители страны Ашшур утверждают, что всей Вавилонии нет такого как он знатока [гадания по] созвездиям. Спросил его рав Петахия: «Когда придет Мессия?» Ответил ему тот: «Мудрый господин и рабби Петахия, то, что ты спросил о Мессии, да будет тебе известно со всей истинностью и пониманием, что я уже видел несколько раз в [книгах об] астрологических премудростях о времени Избавления. Но у меня нет полномочий об этом говорить, но знай, что по истине время это близко. Спросил его р. Петахия: «Сколько это лет?» Ответил ему: «Не сто²⁷ и не двести».

²⁴ О. Шарон также принимает его датировку: Sharon 2016. P. 42.

²⁵ У Петахии – Северный Ирак, окрестности Мосула.

²⁶ В тексте «Книги праведников» (ивр. Sefer hasidim), приписываемой Иезуде Хасиду и составленной частично им и дополненной его учениками, действительно, имеется крайне негативная характеристика людей, занимающихся подсчетами времени прихода Мессии и распространяющие соответствующие пророчества. См.: David 1996. P. 242–243; Das Buch der Frommen 1891. S. 76–77. Русский перевод этого пассажа см.: Шолем 2004. С. 129.

²⁷ В рукописи ошибочно: נסח אל.

Спросил его [р. Петахия]: почему ты не открываешь [своих знаний об этом]?»).

Ответил ему [р. Шломо]: «Вот установлен на небе приговор, что, если я открою это кому-нибудь, остановится и перестанет биться мое сердце, и пропадет мой разум, как будто бы я не видел ничего из того, что говорят созвездия, но да будет тебе известно, что созвездие Овна плачет до тех пор, пока не придет Избавление».

Говорит р. Петахия: «Отчего созвездие Овна плачет более других созвездий?»).

Сказал ему [р. Шломо]: «Разве не читал ты в мидрашах агадот, что израильтяне освобождаются не иначе как на Песах, и потому плачет созвездие Овна²⁸. И как только придет избавление воссияет свет знака Овна от одного края мира до другого».

Говорит ему р. Петахия: «Господин мой, непременно посмотри в эту ночь в небесах знаки того, доживу ли я до пришествия Мессии или нет?»

Ответил ему тот: «Сделаю, как ты просишь». И когда наступил вечер, посмотрел мудрец на созвездия и сказал господину р. Петахии: «Возвращайся с миром к твоим отцам, а спустя много дней в конце расцветет избавление».

[Спросил его р. Петахия]: «Не постился ли Даниил²⁹, [чтобы узнать] сколько лет будет до появления Илии³⁰, но не было [это] открыто ему?»

Ответил ему [р. Шломо]: «Я не Даниил, но несмотря на это, открыто мне [время] конца избавления, и я вижу, что срок этот очень близок. Я также вижу благодаря созвездиям то, что будет и через тысячу лет и вижу, что времена избавления близки. Так что я вижу их так, как будто бы они будут завтра».

Сказал ему р. Петахия: «Поскольку ты видишь будущие [события] подними глаза к небу и посмотри на созвездия». Сказал ему тот [р. Шломо]: «Возвращайся в свою страну со страхом великим и, несмотря на это, ты не потерпишь ущерба».

Говорит ему р. Петахия: «Что будет после избавления?»

Говорит ему р. Шломо: «Уже видел я, что уже прошли войны Гога и Магога, войны сильные и известные из-за голода и разрушения, и сейчас все перевернулось, но я не вижу ничего кроме немногих войн, бывших в это время. Так ослабеют силы Израиля в изгнании, как будто бы у женщины, и не будет у них сил терпеть эти бедствия, что будут в одно время с войнами Гога и Магога, и многие из грешников Израиля погибнут, но оставшиеся унаследуют лучшую долю».

²⁸ Песах – праздник в честь годовщины Исхода из Египта отмечается с вечера 14 нисана, месяца, соответствующего марту-апрелю по христианскому календарю.

²⁹ Библейская книга Даниила лежит в основе еврейской и христианской эсхатологии.

³⁰ Имеется в виду возвращение пророка Илии в качестве предшественника Мессии. Ср.: Мал. 3:23

Говорит ему р. Петахия: «Сколько будет царей³¹ до того, как придет Мессия?». Говорит ему [р. Шломо]: «Одиннадцать у измаильтян и пять у Эдома³² и еще два. И последний из царей убьет своего сына, происходящего от чресл его³³, и тотчас же прекратится царство Эдома, избавление придет. Прольется много крови, праведные люди в том поколении погибнут, и будет отступничество выживших».

Говорит ему р. Петахия: «Нет ли еще другого человека в этом поколении, кто мог бы посмотреть на созвездия?»

Сказал ему [р. Шломо]: «Мой сын знает». Тогда он тотчас послал за своим сыном. Сказал он ему: «Сын мой, подними свой взгляд на небо, посмотри на созвездия и расскажи этому человеку обо всем, что он тебя спросит».

Тотчас ушел старик и оставил своего сына наедине с р. Петахией. И тогда спросил его р. Петахия обо всем, что касается Мессии и Гога и Магога, и тот ответил ему все то, что ответил ему его отец. И обрадовался р. Петахия, и поблагодарил это место. Но теперь вернемся к тому, о чем говорили выше (David 1996. P. 257–258).

Другой существенной особенностью Варшавской рукописи является различие в описании страны «Хазарии» вплоть до соотнесения именно с ней некой общины, исповедующей неталмудическую форму иудаизма, напоминающую различные караимские практики. Существенно различаются в Варшавской рукописи данные о географическом положении Хазарии. Кроме того, в ней содержатся также уникальные известия об имени еще одного спутника Петахии – р. Меира – и нереализованном из-за войны намерении нашего путешественника побывать также и в Египте (David 1996. P. 259).

Некоторая часть известий, имеющих в редакции памятника, представленной Пражским изданием вместе с Лондонской, Лейпцигской и Страсбургской рукописями, наоборот, отсутствует в Варшавской рукописи. К ним относятся, например, свидетельство о еврейских общинах Греции, упоминание могилы Эзры в Басре (Sivuv 1905. P. 36). В Варшавской рукописи также имеются ошибки в написании географических названий и терминов, отсутствующие в других ранних версиях путешествия Петахии. Примерами их могут быть присутствующие в ней формы

³¹ מלכים. В рукописи – מלאכים (т.е. ангелов). По мнению А. Давида, здесь имеется описка в рукописи (David 1996. P. 242). Перевод по конъектуре А. Давида.

³² Эдом – обычное в средневековых еврейских текстах обозначение христианского мира. Вряд ли здесь имеются в виду Священная римская империя или Византия. Последнюю Петахия обычно именует на иврите просто Грецией ('erets yavan), а ее правителя – греческим царем (melekh yavan). Что же касается христиан из Западной Европы, то они при описании находящейся под властью крестоносцев Палестины называются в сочинении Петахии просто иноверцами (ивр. goyim) в отличие от мусульман, обычно именуемых им измаильтянами (ивр. yishm'a'elim).

³³ Выражение, навеянное такими библейскими местами, как 1 Цар. 8:19.

написания названий г. Киев, р. Днепр, страны Хазарии, и др. И потому можно согласиться с мнением А. Давида (David 1996. P. 239), что на самом деле не всегда можно сказать, какая из версий путешествия Петахии (Варшавская или представленная в прочих старопечатных и рукописных изданиях), более точна в передаче текста.

Текст «Путешествия» Петахии, согласно Варшавской рукописи, отличается по своему составу от всех рассмотренных выше и последующих версий данного памятника. По сути он представляет собой совершенно отдельную редакцию, противостоящую всем другим дошедшим до нас рукописным и старопечатным версиям. По всей видимости, и Варшавская рукопись, и редакция путешествия Петахии, лежащая в основе Пражского издания, Лондонской и Лейпцигской рукописей, по-разному сокращают недошедший до нас исходный текст записи рассказов о путешествии Петахии.

На восприятие текста Петахии в русскоязычной историографии особое влияние оказала рукопись № 3982 национальной и университетской библиотеки Страсбурга. Ее текст, опубликованный Э. Кармоли (Tour du monde 1831), послужил основой для русского перевода П. Марголина (Три еврейские путешественники 1881. С. VII). Колофон рукописи датирован 1650 г. Согласно ему, рукопись была переписана в Кольмаре неким Овадьею Меиром Кармоли (Bibliothèque national et universitaire de Strasbourg № 3982. P. 97). Внешний вид не соответствует ее датировке 1650 г. Об этом свидетельствует почерк, приближенный к современному ашкеназскому курсиву, а также выполненная тем же почерком не свойственная средневековым еврейским рукописям нумерация страниц арабскими цифрами. Почерк Страсбургской рукописи совпадает с почерком, которым Э. Кармоли переписывал некоторые другие средневековые произведения (например, приписываемое Маймониду каббалистическое сочинение «Мегиллат старим», РГБ. Ф. 71: Коллекция Гинцбурга № 1204³⁴) или делал подписи на некоторых других рукописях (Paris, Bibliothèque National hebr. 838, 967).

А. Давид, не приводя каких-либо аргументов, называет колофон поддельным, хотя признает 1650 г. датой всей рукописи (David 2013. P. 22). Однако такая точка зрения едва ли может быть признана справедливой, учитывая все ее вышеперечисленные особенности. Так что гораздо более правильной представляется датировка рукописи XIX в., представленная в электронном каталоге микрофильмов еврейских рукописей Национальной библиотеки Израиля (IMHM film no. F 2875). При этом реальный текст рукописи 1650 г. остается неизвестным. Вместе с ним неизвестным остается и источник текста Страсбургской рукописи.

³⁴ Об этой рукописи см: Catalog 1875. S. 59. № 116.

Особенностью Страсбургской рукописи является употребление слова «император» (ивр. *qeysar*) вместо обычного для других рукописных и старопечатных версий книги Петахии выражения «греческий царь» (ивр. *melekh yavan*; об этом см. примеч. 31) в отношении императора Византии. Этот греческий титул мог быть лучше известен европейскому ориенталисту начала XIX в., чем германским евреям начала XIII в. В Страсбургской рукописи (*Bibliothèque national et universitaire de Strasbourg № 3982. P. 3*), как и в пражском переводе Петахии на идиш (*Sivuv 1606. Fol. 1b*) именно Регенсбург, а не Прага, называется местом начала путешествия. Но это может быть и простым совпадением, поскольку пражское идишское издание хоть и было известно Кармоли, осталось, по его словам, ему недоступно (*Tour du Monde 1831. P. 6*).

Завершают список сохранившихся рукописных версий «Путешествия» Петахии три рукописи, переписанные со старопечатных изданий книги, хранящиеся соответственно в Нью-Йорке (*Jewish Theological Seminary № 5601. Fol. 42a–54b*), Иерусалиме (*Институт Бен Цви № 753. Fol. 48a–53b*) и Санкт-Петербурге (*ИВР РАН. А 147*). Нью-Йоркская и иерусалимская рукописи неполны. Каждая из них содержит лишь часть текста Петахии. Иерусалимская содержит начальную половину: вступление с описанием пути из Праги и первую половину его вавилонского путешествия. Нью-Йоркская же рукопись, наоборот, содержит лишь окончание странствий Петахии в Вавилонии и описание его пути по Сирии и Палестине. Обе они переписаны сефардским курсивом и, по всей видимости, имеют магрибинское происхождение. Иерусалимская рукопись переписана с издания, опубликованного в 1770 г. в Альтоне, копирующего (вплоть до даты на титульном листе) Пражское издание 1595 г. Рукопись Санкт-Петербургского ИВР РАН скопирована в Карасубазаре 1837 г. с издания, опубликованного в 1789/90 г. в Дубно.

Когда р. Петахия совершил свое путешествие на Восток?

В историографии существуют две датировки путешествия р. Петахии. Одна – узкая, относит время начала его путешествия к 1175 г. Широкая датировка поездки Петахии относится к 1174–1187 гг.

Основанием для узкой датировки служат слова р. Петахии о том, что его визит состоялся через год после смерти эксилларха³⁵ Даниэля бен Хасдая («за год до того, как прибыл р. Петахия [в Вавилонию] умер глава диаспоры рабби Даниэль» – *Sivuv 1905. P. 9; David 1996. P. 259*). Единственный источник, в котором указывается дата смерти Даниэля бен

³⁵ Эксилларх (ивр. *gosh ha-golah; reysh galuta'*) – титул светского главы еврейской общины Вавилонии в античный и средневековый периоды. Должность эксилларха передавалась по наследству в рамках семьи, возводившей свой род к династии Давида.

Хасдая – *Китаб ал-Мадджал* – история патриархов Ассирийской церкви Востока, написанная в XIV в. Амром ибн Матта, согласно которой в 1486 г. селевкидской эры (соответствует 1173/4 г. от Р.Х.) в один год с несторианским патриархом Ишойабом V скончались халиф, верховный кади и «Даниил – глава диаспоры иудеев» (араб. Daniyal ras djaluth al-yahud) (Maris Amri et Slibae 1896. P. 106). Данная датировка была предложена ведущим израильским специалистом по истории евреев в средневековых арабских странах М. Гилем (Gil 2004. P. 436). На этом основании ее принял и издатель Варшавской рукописи путешествия Петахии А. Давид (David 1996. P. 247, 259; Wechsler 2010. P. 20). Ранее Ц. Анкори – историк караимского движения в Византии – также датировал путешествие Петахии 1175 г. без приведения в пользу этой датировки каких бы то ни было аргументов (Ankori 1957. P. 61). Проблемой этой датировки является хронологическая ошибка Амра ибн Матта: в 1486 г. с.э. (или 1173/4 гг. от Р.Х.) не умер ни один аббасидский³⁶ халиф и ни один из известных по письменным источникам верховных кадиев Багдадского халифата, что вынужден был признать и сам М. Гиль (Gil 2004. P. 436). Шаткость главного хронологического аргумента А. Давида и М. Гиля – датировки прибытия Петахии в Вавилонию с опорой на сообщение Амра ибн Мата – делает невозможным признание 1175 г. временем путешествия Петахии, даже при том, что некоторые исторические обстоятельства, связанные с этим путешествием, неплохо согласуются с этой датой.

Во-первых, 1175 г. был едва ли не самым мирным в Киевской земле за всю вторую половину XII в. В этот год, соответствующий времени второго великого княжения Романа Ростиславича, не происходило насильственной смены власти, половецких набегов и ответных русских походов в степь (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 600). Период внутреннего и внешнего мира закончился набегом половцев на Русальную неделю (16–22 мая) 1176 г. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 603; Бережков 1963. С. 193–194). Во-вторых, датировка пребывания Петахии в Киеве, Хазарии и Вавилонии 1175 г. удобна и с точки зрения интерпретации еще одного известия Петахии – отнесения Тогармы к числу данников «греческого царя» (Sivuv 1905. P. 5; David 1996. P. 256). Если Тогарма в тексте Петахии (о чем см. ниже), действительно, – Румский султанат или государство Данишмандидов, то подобное известие могло бы относиться ко времени до поражения Мануила I при Мириокефале в 1176 г., когда соотношение сил в Малой Азии складывалось в пользу византийцев. Если принять два перечисленных

³⁶ Ликвидированный Салах ад-Дином халифат Фатимидов в Египте прекратил свое существование еще раньше, в 1171 г. И эта дата выходит за пределы даже широкой датировки времени путешествия Петахии. Если же говорить о времени правления Аббасидских халифов, то на период, соотносимый с широкой датировкой путешествия Петахии, приходится смерть только одного из них – ал-Мустади (1170–1180).

выше косвенных соображения в пользу даты, предложенной Гилем на основании свидетельства Амра ибн Матта, путешествие Петахии из центральной Европы на Ближний Восток через Киев можно было бы датировать 1174–1176 гг. Однако прямых свидетельств в тексте источника в пользу такой датировки путешествия Петахии все же нет, тогда как дата кончины Даниэля бен Хасдая у Амр ибн Матта неверна. В итоге, широкая датировка, основанная, с одной стороны, на наличии в тексте книги Петахии упоминания о принадлежности Дамаска «царю Египта» (т.е. в данном контексте Салах ад-Дину, чьи войска захватили город в 1174 г. – Sivuv 1905. P. 28; David 1996. P. 1967), и, с другой стороны, упоминания о пребывании Иерусалима под властью крестоносцев (Sivuv 1905. P. 32–33; David 1996. P. 269), сохраняет свою актуальность.

Маршрут путешествия Петахии: проблемы реконструкции

Масштаб путешествия, предпринятого р. Петахией, поразил воображение его ашкеназских современников. Если для еврейских общин Египта, Андалусии, Магриба, Сирии или Прованса дальние путешествия (в пределах Средиземноморья) были достаточно привычны, то в представлении еврейских общин Центральной Европы Петахия действительно объехал кругом весь мир, причем значительная часть его маршрута приходилась на регионы, лежавшие за пределами известной регенсбургским евреям Ойкумены.

Главной (и подчас непреодолимой трудностью) при работе с текстом «Путешествия» Петахии является то обстоятельство, что он был записан со слов автора в окружении учеников Йегуды Хасида, для которых далеко не все увиденное нашим путешественником во времена его странствий представляло интерес. В итоге, в текст источника вошло в первую очередь то, что было признано его составителями действительно важным: упоминания святых мест Вавилонии, Сирии и Палестины, иногда с указаниями расстояний между ними. В этом смысле мы можем только благодарить судьбу, а также собеседников р. Петахии за то, что они сохранили для нас хотя бы часть сведений о восточно-европейской части его маршрута: от Праги до Хазарии, а также о непривычных жителям Богемии и Баварии пейзажах страны Кедар и диковинных обычаях ее обитателей.

Описание путешествия Петахии из Центральной Европы на Ближний Восток и обратно можно разделить на несколько условных этапов. Отмечу, что в самом источнике такого разделения не наблюдается. Тем не менее, для удобства дальнейшего изложения, я разделяю его на шесть отрезков.

1. От Праги (или Регенсбурга) до Киева;
2. Из Киева через Русь и далее по Стране Кедар и Хазарии;
3. Из Хазарии в Нисибин через страну Тогармы и страну Арарат;
4. От Нисибина до Багдада, Вавилонии и Персии;
5. Из Вавилонии через Сирию в Палестину;
6. Из Палестины обратно в Центральную Европу.

Некоторые из них описаны в источнике очень подробно. Другие – лишь несколькими словами, и потому их реконструкция может быть предметом более или менее обоснованных гипотез. Каждый из них ниже будет мной охарактеризован отдельно. При этом наибольшее внимание мной будет уделено реконструкции пути Петахии по Центральной и Восточной Европе. Начну же я с первого этапа пути из Праги (или Регенсбурга) до Киева.

Возможность достичь Руси и ее столицы была известна евреям Центральной и Западной Европы еще с середины X в. Так, о прибытии в Прагу купцов из Руси упоминает еще Ибрахим Ибн Йакуб (Kowalski 1946. S. 49 [перев.], 3 [арабск. текст]). Современник Ибрахима Ибн Йакуба, Хасдай ибн Шапрут также знал о существовании маршрута, соединявшего Русь с Венгрией и славянскими землями Центральной Европы (Коковцов 1932. С. 16, 65–66). Письмо Хасдая хазарскому кагану Иосифу доставил Ицхак (В краткой редакции письма – Иаков: Коковцов 1932. С. 19, 72) бен Элизер из «страны Н-м-ц», в которой со времен Гаркави принято видеть славянское обозначение германских земель (Гаркави 1866. С. 23–24; Коковцов 1932. С. 26, 90).

Выше, рассматривая вопросы о вероятной родине Петахии и о различии рукописных и старопечатных изданий «Путешествия», я уже отметил, что версии о начальном пункте его путешествия в них различаются. Однако восточноевропейская часть итинерария Петахии гипотетически может быть реконструирована, исходя из представления о начале его ближневосточного путешествия как из Праги, так и из Регенсбурга, коль скоро возможны определенные текстологические обоснования для этих обеих версий. Связи Регенсбурга и Восточной Баварии с Русскими землями в Среднем Поднепровье, в особенности же с Киевом, известны в историографии со времен В.Г. Васильевского (Васильевский 1888, Wasiliewski 1905) и благодаря исследованиям А.В. Назаренко (1988; 2001).

В.Г. Васильевский не обращался к еврейским источникам, из которых письмо Хасдая, ответ Иосифа в его краткой и пространной редакциях, а также «Путешествие» Петахии были опубликованы, в т.ч. и в русских переводах, ко времени публикации его статьи в оригинале (1888) и в немецком переводе (1905), хотя постулируемое, начиная с его работ, суще-

ствование торгового пути «Регенсбург – Прага – Краков – Киев» лучше всего согласуется именно с данными Страсбургской рукописи, легшей в основу изданий Кармоли и Марголина³⁷. Как показывает А.В. Назаренко (2001. С. 88–91), кроме дороги Регенсбург–Прага известны и другие, в т.ч. по Влтаве через Чешский лес и далее, минуя перевалы, в бассейны р. Родль и через Ридмарх до Регенсбурга вверх по Дунаю. Также связи Руси с Восточной Баварией и Верхней Австрией засвидетельствованы в западноевропейских источниках по крайней мере со времен Раффельштегенского таможенного устава 903–906 гг. (см.: Латиноязычные источники 1989. С. 27, 30; Назаренко 1993. С. 59–100). Имеются также упоминания о поездках из Регенсбурга в Киев и обратно в первой четверти XII в. (в житии Марианна Скотта: Латиноязычные источники 1990. С. 341–343; Древняя Русь 2010. С. 285–286) и во вкладной книге регенсбургского монастыря св. Эмерамна, упоминающей о проживании в Киеве некоего Хартвига из Регенсбурга (Латиноязычные источники 1990. С. 337–341). Широкая датировка вкладной записи Хартвига (1177–1201 гг.: там же) и предлагавшиеся Васильевским и Назаренко более узкая дата – 1177–1180 гг. или 1179 г. (Васильевский 1888. С. 141; ср.: Древняя Русь 2010. С. 275, примеч. 10) частично пересекаются с широкой датировкой путешествия Петахии: 1174–1189 гг.

Таким образом, есть все основания предполагать, что германским евреям – собеседникам р. Петахии и слушателям его рассказов – должны были быть известны маршруты, соединявшие германские земли с Чехией и другими славянскими странами на Востоке Европы, хотя никаких конкретных деталей относительно пути нашего автора между Прагой и Киевом почти не приводится. Упоминается только один единственный хороним – Польша. Автор не сообщает в данном случае не одной детали этого этапа своего путешествия, в т.ч. здесь отсутствуют упоминания о расстояниях «в днях пути», время от времени фигурирующие в тексте Петахии. Автор не упоминает о посещении им еврейских общин в Польше, хотя само по себе их существование не вызывает сомнений. От еврейской общины Польши этого времени остались следы в виде брактеатов Мешко III (1173–1177) с еврейскими надписями (Gumkowski 1962). Присутствие еврейского населения в Киеве упоминается в источниках XII в., как в древнерусских (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275), так и в еврейских источниках, сохранивших имя одного современного путешествию Петахии раввина киевской общины – Моше из Киева. Известен адресованный ему *респонс* (ответ на вопрос по еврейскому религиозному праву – галахе), написанный Шмуэлем ‘Али – главой багдадской йешивы (Poznanski 1914. S. 54–56). Рабби Шмуэль (см. примеч. 6) принимал Пе-

³⁷ Издание Марголина кратко упомянуто в работе М.Э. Шайтана (1927. С. 4).

тахию в Багдаде и предоставил ему охранную грамоту для посещения святых мест Вавилонии (Sivuv 1905. S. 12).

Общее направление путешествия в страны Востока из Праги на Русь через Польшу упоминается в созданной спустя примерно полвека после рассказа о странствиях Петахии «Истории Монгалов» Плано Карпини. Начальный этап пути Карпини на Восток через Русь пролегал через резиденцию богемского короля Вацлава I (1230–1253) и далее по владениям Болеслава V Стыдливового (1243–1279) и Конрада Мазовецкого (1199–1247) в Силезии и Малой Польше (Карпини, Рубрук 1957. С. 66). Кроме Праги посольство Карпини посетило также Краков, а из русских городов – Данилов (Там же. С. 67). Последний, основанный уже в XIII в. (Раппопорт 1971. С. 82), еще не мог находиться на пути Петахии. Путь Петахии из Праги в Киев через польские земли мог проходить также и через Краков. Однако сам сохранившийся текст описания его путешествия не дает оснований для более детальной реконструкции пути автора по польским и русским землям. Ясно, что древний маршрут, соединявший германские и славянские земли Центральной Европы по старинному пути «из немец в хазары» (Назаренко 1988) был известен купцам, паломникам и путешественникам – евреям и христианам из Праги, Регенсбурга и Киева в конце XII – первой половине XIII в. Однако конкретное прохождение этого маршрута в источнике не раскрывается, возможно, в силу его широкой известности среди слушателей рассказов о путешествии Петахии после его возвращения из странствий на Востоке³⁸.

Итак, в маршруте от Праги до Киева во всех рукописных и старопечатных версиях «Путешествия» Петахии отсутствуют упоминания каких-либо топонимов (хоронимов, ойконимов или гидронимов) за исключением обозначения Польши (ивр. Polin). О Киеве также не сообщается никаких дополнительных подробностей. Единственным исключением является текст Лондонской рукописи, в котором при упоминании посещения Петахией столицы Руси, сообщается, что это – «город (‘Ir³⁹), [в] областях Руси, в областях Украйны, стоящий на берегах реки Нипра». Иначе говоря, переписчик только этой рукописи отметил связь Киева с Днепром. В прочих версиях памятника Днепр упоминается лишь в связи переправой через него в шести днях пути от Киева.

Хороним «Украйна» (אוקריינא) встречается в еврейских источниках XVII в., описывающих бедствия общин Речи Посполитой в эпоху крестьянско-казацкого восстания 1648–1649 гг. под руководством Богдана Хмельницкого, Русско-польской 1654–1667 гг. и Польско-шведской

³⁸ Ср. аналогичные умолчания о пути из Киева до Константинополя в «Хожении» игумена Даниила (Хожение 2007. С. 18–19, 164–165).

³⁹ В отношении Киева данный термин употребляется только в Лондонской рукописи.

войн 1665–1660 гг. Его употребление и значение в этих хрониках специально не исследовалось. В существующих работах по истории значения хоронима «Украина» (Ясь 2018. С. 15; Яковенко 2009. С. 81–95) отмечается, что в XVII в. он использовался для обозначения земель Среднего Поднепровья, юго-восточных воеводств Речи Посполитой или территории Запорожского гетманата. Наряду с этим, он сохранял и свое старое техническое значение пограничной, окраинной территории. Еврейские источники XVII в. рисуют в целом схожую картину. В них термин «Украина» может употребляться в одном ряду с названиями других украинских областей – Волыни и Подолии. В таком контексте он используется в хронике «Свиток тягот» Шабтая га-Когена из Вильно (ок. 1621 – ок. 1662 гг.: Еврейские хроники 2015. С. 317–319; Ibn Verga 1655⁴⁰. Fol. 86b–87a). В хронике Меира из Щебржешина об «Украине» говорится при описании карательной экспедиции А. Фирлея и обороне галицийского Збаража (Meir ben Samuel 1650. Fol. 10; Еврейские хроники 2015. С. 308). В опубликованной в 1648 г. и написанной на идише «Траурной песне о гонениях в странах Украины, Литвы и Моравии»⁴¹ упомянуты города Умань, Острог, Бар, Винница, Тульчин, Львов, Немиров, Погребище, Меджибож, Полонное, Прилуки, Красное и Шаргород (Weinreich 1928. P. 192–218; Frakes 2004. P. 564–578).

Путь Петахии от Киева до русской границы может быть идентифицирован с опорой на нееврейские источники с несколько большей надежностью, чем обстоятельства его пути от Праги до Киева. Джиованни дель Плано Карпини отмечает, что путь от последней заставы татар до Киева (на границе между степью и Киевской землей) занял на обратном пути его посольства 6 дней (Карпини, Рубрук 1957. С. 81). При этом последний русский город, упомянутый им при описании его путешествие в Монголию из Европы, назван в источнике Кановым (Там же. С. 67–68). Это, разумеется, – Канев, расположенный на Днепре в 120 км к югу от Киева (Там же. С. 67–68, 217). Расстояние от Киева до Канева укладывается в упомянутые Петахией 6 дней пути. Именно Канев был в конце XII в. местом последней переправы через Днепр в пределах русских земель (Толочко 1975. С. 40). Таким образом, существуют основания для того, чтобы идентифицировать его как, по крайней мере, еще один древнерусский город, который на своем пути на Восток посетил р. Петахия.

Вопрос о реконструкции следующей части пути Петахии – от Киева до «Хазарии» – имеет обширную историографию, в которой рассматривается целый ряд таких проблем, как вопрос о наследии Хазарского

⁴⁰ Мне не было доступно первое, амстердамское издание этой хроники (1651 г.), и потому я ссылаюсь на текст, опубликованный во втором издании, в приложении к хронике ибн Верги.

⁴¹ Последняя упомянута здесь как родина автора Йосефа бен Элизера Липмана из Кремзира (совр. Кромержж).

иудаизма, употребление термина «Хазария» в отношении Таврики и вопрос о происхождении и раннем распространении караимизма в Восточной Европе. Сведения, сообщаемые Петахией об этой части своего путешествия, также не всегда полны и порой весьма противоречивы. Однако они отчасти поддаются уточнению и верификации, благодаря указаниям расстояний и сравнению с другими источниками. Оставив Киев, Петахия за 6 дней добрался до переправы через Днепр, пересек реку и на левом берегу продолжил свой путь «по стране Кедар» или половецкому «Дикому полю». Кедары в тексте Петахии надежно идентифицируются именно как половцы, т.к. только они могут быть кочевым народом, проживавшим в этот период на территории к юго-востоку от Киева за границами русских земель на левом берегу Днепра. В еврейских хрониках эпохи Хмельнитчины этникон «кедарим» используется для обозначения крымских татар (Hannover 1945)⁴².

Половецкие известия р. Петахии (его замечания об обычаях и быте кочевников) надежно верифицируются по средневековым и античным источникам и потому должны рассматриваться как исторически и этнографически достоверные. Так, например, способ приготовления мяса, подложенного под седло, засвидетельствован Аммианом Марцелином у гуннов (Аммиан Марцеллин. XXI. 2.3; *Tour du Monde* 1831. P. 10). Рассказ о клятве, освящаемой совместным распитием напитка, смешанного с кровью участников заключаемого договора, впервые описан в «Скифском логосе» Геродота (Геродот. IV. 70). Упомянутый Петахией способ переправы жителей страны Кедар через реки в своих важнейших деталях совпадает с описаниями аналогичных практик у монголов в отчете Плано Карпини и хронике ибн ал-Асира (Карпини, Рубрук 1957. С. 52; Бартольд 1963. С. 488; *Tour du monde* 1831. P. 9–10; *Travels* 1856. P. 70)⁴³. Напоминает он и переправу через Днепр татарских всадников, сопровождавших в мае 1474 г. посольство Амброджо Контарини (с той лишь разницей, что к лошадиным хвостам привязывались плоты из деревьев и хвороста, а не из шкур – Барбаро, Контарини 1971. С. 190, 212).

Путь р. Петахии по *стране Кедар* (Половецкой земле) занял 16 дней. После этого он очутился в некоей стране *Хазарии*, путь по которой занял еще 8 дней. Таким образом, весь оставшийся путь от Киева до конца его странствий по землям Восточной Европы занял около месяца. Попробуем хотя бы попытаться реконструировать то, каким образом р. Петахия

⁴² Такая идентификация засвидетельствована уже в пражском переводе Петахии на идиш (Sivuv 1600. Fol. 1b), в котором обозначение страны Кедар передано как Land der Tařaren (לאנד דער טאָרען) или Tařarei (טאַרעיאַ).

⁴³ Как отмечал Бартольд (1963. С. 488), описание ибн ал-Асира, в отличие от данных Карпини (и – добавлю здесь от себя – сообщения Петахии), основано на неточно понятых данных информантов и не является свидетельством очевидца.

и его аудитория представляли себе местоположение этой страны, исходя из того, что нам известно о ее описании.

Первое что известно о ней – то, что она находится на расстоянии 24 дней пути от Киева, при этом на ее границе со страной Кедар расположен тянущийся на протяжении дня пути «морской рукав» (ивр. *lashon yam*; букв. «морской язык»). В Варшавской рукописи имеется дополнение о том, что этот морской рукав имеет продолжение и на территории самой Хазарии⁴⁴. В его обозначении в своем переводе я следую за П. Марголиным (Три еврейские путешественники... С. 4), намеренно оставляя без перевода неясность еврейского оригинала.

На первый взгляд, если исходить из контекста географии Северного Причерноморья, выражение «морской рукав» или «*lashon yam*» может быть обозначением как залива, так и пролива. Однако в библейских текстах оно употребляется именно в первом значении (ср.: Ис. Нав. 15:2,5; 18:19, Ис. 11:5. См. также: Графов 2019. С. 256; VDB 1999. P. 546). В электронном историческом словаре иврита, обобщающем сведения о лексике пост-библейского языка, значение «пролив» для выражения *lashon yam* так же почти не встречается. Единственным исключением можно назвать цитату из респонса Йезуды бен Шмуэля – *гаона* (главы талмудической академии) Пумбедиты в Вавилонии в 906–917 гг. (Броди 2006. С. 292), в которой действительно можно заподозрить обозначение пролива:

לשון הים נכנס לישוב. ויבשה מכאן ומכאן פחות מארבעי [ם] אלה אמה. מהו להפליג בו בשבת.
Морской рукав (*lashon ha-yam*) заходит в селение. А суша с одной и с другой его стороны на расстоянии тысячи локтей. Можно ли пересекать его в субботу? (URL:[https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=492005&mm15=000140003010%2000&mismilla=\[1,2](https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=492005&mm15=000140003010%2000&mismilla=[1,2) [дата обращения 01.10.2021]).

Использование выражения *lashon yam* в качестве обозначения пролива, согласно тому же электронному историческому словарю иврита, отмечается в наиболее раннем еврейском руководстве по новоевропейским естественным наукам – книге «Начало обучения» (ивр. *R'eshit limudim*) Баруха Линдау (1759–1849 гг.) ([https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=1038001&mm15=000002143002016&mismilla=\[4,5](https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=1038001&mm15=000002143002016&mismilla=[4,5) [дата обращения 01.10.2021]).

Итак, выражение *lashon ha-yam* у Петахии следует понимать как обозначение залива, а не пролива. Идентификация его с Таганрогским заливом (ср.: Древняя Русь 2010. Т. 3. С. 209; Три еврейские путешественники

⁴⁴ В Варшавской рукописи этот пассаж целиком выглядит следующим образом:

ואחר מהלך ששה עשר יום הולך לשון ים ומפסיק בין קדר ובין ארץ בוריא והולך בארץ כוריא
между идет (*holekh*) морской рукав и отделяет Кедар от страны Хазарии (в рукописи описка: Базарии. – Б. Р.) идет (*holekh*) [далее] по стране Хазарии).

1881. С. 65–66) маловероятна, т.к. протяженность Таганрогского залива (ок. 140 км) явно превосходит расстояние одного дня пути. Теоретически идентификацию описанного Петахией морского рукава с Таганрогским заливом могло бы спасти предположение о том, что наш путешественник лишь какое-то время, в течение одного дня, проезжал мимо одного из отрезков его побережья или объезжал один из его лиманов (таких как, например, Миусский или Ейский лиманы). Однако против такого понимания текста свидетельствует исторический и археологический контекст путешествия Петахии: половецкие кочевья (по выражению нашего автора, «страна Кедар») занимали в конце века всю территорию вокруг Азовского моря, включая и северную, степную часть Крыма (Айбабин 2003. С. 80). Это же соображение делает столь же проблематичной идентификацию упомянутого Петахией «морского рукава» и с Перекопским заливом или другими ответвлениями Керченитского залива. С другой стороны, Керченский пролив действительно годится на роль значительной водной преграды, тянущейся на протяжении дня пути (ок. 40 км) и разделяющего две страны: Кедар и Хазарию. Однако текст Петахии не свидетельствует в пользу того, что его автор пересекал данную водную преграду. И потому реконструкция, в которой Хазария помещалась бы на Таманском полуострове, а страна Кедар в Северном Крыму, на Керченском полуострове и в Заднепровских степях (сколь бы она не выглядела соблазнительной и логичной), все же будет представлять собой излишнее насилие над текстом источника.

Продолжим дальше разбираться с этой весьма запутанной картиной географического расположения *Хазарии* в нашем источнике, взглянув теперь на то, как в нем описывается конец этой страны. В Лейпцигской (fol. 1a) и Страсбургской (fol. 8) рукописях и Пражском издании (fol. 1a), говорится, что в данном месте соединяются друг с другом 17 рек. Иными словами, текст в данных версиях книги Петахии заставляет понимать себя таким образом, как будто бы речь идет о том, что завершающие этапы пути нашего путешественника по Хазарии затронули дельту одной из больших западноевропейских рек: Днепра, Дона, Кубани или Волги. В Варшавской рукописи Хазарскую землю в ее конце окружает только одна река, и там собираются вместе не реки, а люди, намеревающиеся пуститься в дальнейшее плавание. В Лондонской рукописи (fol. 1b) представлен промежуточный вариант текста. Там конец страны Хазарии окружают 7 рек. Последнее – явная описка вследствие пропуска в рукописи второй половины еврейского числительного 17 (שבועה вместо שבועה ושבעה). Но соединяются там не реки (ивр. naharot), а корабли (sefinot).

Таким образом, по описанию р. Петахии, в конце Хазарской страны должен был находиться морской порт, расположенный в устье или дель-

те реки. Что же конкретно имел здесь в виду р. Петахия? По мнению П. Марголина, здесь могли иметься в виду Дон «который, приняв в себя несколько больших рек, впадает в Азовское море близ г. Азова», или Кубань, «которая также образуется из нескольких потоков, стекающих с кавказских гор и впадающих в Черное море» (Три еврейские путешественники 1881. С. 66; ср.: Древняя Русь 2010. Т. 3. С. 209).

Интерпретация Марголина не выглядит убедительной. В конце XII в. еще не существовало Азова, равно как и другого крупного порта в нижнем течении Дона или его дельте. Кроме того, сложно признать впадение в Нижний Дон Маныча, Сала, Аксая и Северского Донца вместе с донской дельтой слиянием 17 рек. Притоки Нижнего Дона (кроме разве что Северского Донца) сильно уступают ему в многоводности, а их устья расположены на большом расстоянии друг от друга. Идентификация этого места с притоками нижнего течения Днепра (Travels 1856. P. 69, 71; Adler 1930. P. 372) должна быть отвергнута по тем же причинам. Предположение о том, что этой рекой могла быть Кубань, более основательно. Таманский полуостров располагается в дельте этой реки. Однако число ее протоков и устьев гораздо меньше 17. Кубань, действительно, принимает большое число притоков, стекающих с гор Северо-Западного Кавказа, однако происходит это на большем расстоянии от моря, чем то, что, очевидно, подразумевается в тексте Петахии.

Рассмотрев версии об идентификации «конца Хазарской страны» с устьями Дона, Кубани и Днепра, весьма соблазнительно предположить, что Петахия побывал в дельте Волги, где двумя столетиями ранее находился политический центр Хазарского каганата. Разделение могучей реки на множество проток и рукавов перед впадением в Каспий производило неизгладимое впечатление на путешественников, принадлежавших к разным культурам. Представление о разделении Волги (Итила) на 70 потоков известно арабо-персидской географической литературе, где оно засвидетельствовано у ал-Истахри и ибн Хаукалю (Калинина 2007. С. 144), ал-Идриси (Коновалова 2006. С. 95, 121) ал-Гарнати (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати 1971. С. 56; История татар 2006. Т. 2. С. 792). Аналогичная традиция представлена в Повести временных лет (ПВЛ 1996. С. 9). Было бы еще более соблазнительно предполагать, что первоначальным чтением для количества соединяющихся рек в его описании могло быть число 70 (שבעים), а не 17 (שבעה עשר) как в Пражском издании, Лейпцигской и Страсбургской рукописях или 7 (שבעה) как в Лондонской. Однако подобное чтение 70 (ивр. shiv'im) графически отливается от 17 (shiv'a 'asar) и 7 (shiv'ah) и, главное, оно не представлено в имеющихся в нашем распоряжении рукописях Петахии и потому относится к области чистых спекуляций.

Идентификация конца хазарской страны с дельтой Волги в тексте Петахии имеет и другие ограничения, связанные, в первую очередь, с масштабами расстояний. Напомню, что по Руси, стране Кедар и Хазарии Петахия путешествовал 30 дней. Теоретически средневековые путешественники при благоприятных погодных условиях и при отсутствии логистических затруднений могли добираться из Среднего Поднепровья до дельты Волги. Показателен в этом отношении пример Платона Карпини. На обратном пути из Монголии в Европу он прибыл в ставку Бату в праздник Вознесения (9 мая) 1247 г. и после этого добрался до Киева за 15 дней до праздника Иоанна Крестителя, т.е. 9 июня того же года (Карпини, Рубрук 1957. С. 81, 221). Таким образом, путь посольства Карпини от Нижней Волги до Киева занял месяц. Нужно заметить, что его путешествие должно было проходить, во-первых, при организационном содействии монгольских властей (поскольку речь шла о важной дипломатической миссии), а во-вторых, в самом конце весны и в начале лета, т.е. уже по окончании весенней распутицы и при максимальной продолжительности светового дня. Показательно, что путь до ставки Бату из Киева по пути в Монголию занял у Платона Карпини ровно в два раза больше времени, с 4 февраля по 4 апреля 1246 г. (Там же. С. 67–70; 217). Последнее совершенно не удивительно, поскольку в данном случае папское посольство вынуждено было путешествовать зимой и в самом начале весны в условиях сначала короткого светового дня, а затем и начала весеннего бездорожья⁴⁵.

Еще более показателен пример Амброджо Контарини. Его путь из Киева до крымской Каффы занял чуть больше двух недель (11 по 26 мая 1474 г.). (Барбаро, Контарини 1971. С. 95). При этом путь до южной границы Руси занял у него даже меньше времени, чем у Петахии. В Черкассах (а они расположены ниже по течению Днепра, чем Канев) венецианское посольство было уже 13 мая, спустя три дня после выезда из Киева (Там же).

В итоге, идентификация места соединения 17 рек с дельтой Волги также должна быть отвергнута. Но тогда встает вопрос о том, как интерпретировать данное сообщение Петахии? Остается только вариант чтения Варшавской рукописи: «В конце хазарской земли ее окружает река. Там собираются желающие отправиться в морское путешествие». С большой рекой, на берегах которой (или рядом с которой) могли собираться желающие отправиться в морское плавание, может быть идентифицирован и Керченский пролив. Такая идентификация не выглядит невозможной, особенно если вспомнить известное еще из античной географии пред-

⁴⁵ Характерно, что Карпини подчеркивает, что посольство по пути из Киева в ставку Бату вынуждено было следовать также и ночью (Карпини, Рубрук 1957. С. 70).

ставление о нем, как об устье Танаиса (Калинина 2021. С. 85–86). Ближайший по хронологии к путешествию Петахии пример аналогичного восприятия Керченского пролива отмечен в географическом трактате «Нузхат ал-Муштак» ал-Идриси, составленном в правление сицилийского короля Рожера II (1130–1154), в котором Керченский пролив понимается как устье р. Русийу (Коновалова 2006. С. 86–87; 118–119). В сведениях ал-Идриси о ней соединяются представление о Керченском проливе, принимаемом его информаторами за устье Дона, р. Сакир, в которой можно видеть отражение сведений о Кубани и восходящие к трудам арабских географов IX–X вв. представления о волжско-донских торговых путях и о меридиональном водном пути, соединяющем север и юг Восточной Европы (Коновалова 2006. С. 91, 119; Бейлис 1984. С. 212–213; Коновалова 1993).

Представления о Керченском проливе как об устье Дона отражено и в описании путешествия в Монголию Виллема (Гийома) Рубрука в 1253–1255 гг. Вот как описывает фламандский путешественник регион, из которого в мае 1253 г. начался его долгий путь в Каракорум:

Мы прибыли в область Газарию, или Кассарию⁴⁶, которая представляет как бы треугольник, имеющий с запада город, именуемый Керсона, в котором был замучен святой Климент... В середине же, приблизительно в направлении к южной оконечности, Кассария имеет город, именуемый Солдаия (Судак. – *Б. Р.*), который обращен к Синополю (Синоп. – *Б. Р.*) наискось, и туда пристают все купцы, как едущие из Турции и желающие направиться в северные страны, так и едущие обратно из России и северных стран и желающие переправиться в Турцию... В восточной же части этой области есть город, именуемый Матрика (Таматарха или Тамань. – *Б. Р.*), где река Танаид впадает в море Понта, имея в устье 12 миль в ширину. Именно эта река, прежде чем впасть в море Понта, образует на севере как бы некое море, имеющее в ширину и длину 700 миль, но нигде не имеющее глубины свыше шести шагов <...>⁴⁷ (Карпини, Рубрук 1957. С. 88).

Если принять гипотезу о том, что «концом Хазарской страны» у Петахии является район Боспора Киммерийского, окруженный рекой (фактически Керченским проливом), многое в его описании становится на свои места. Именно там должен был находиться пункт, куда, согласно Петахии, должен был прибывать всякий желающий отправиться в дальнейшее плавание на корабле. Близость «Зловонного моря», которое трудно отождествить с каким-либо гидронимом кроме Сиваша, также говорит о вос-

⁴⁶ Именно Рубрук впервые называет Газарией (хороним этимологически связанный с обозначением хазар) весь Крымский полуостров, включая также азиатский берег Боспора Киммерийского.

⁴⁷ Азовское море. Его Рубрук также называет разливом Танаиса.

точно-крымской локализации упомянутого Петахией порта. Его название ничего не говорило регенсбургским евреям начала XIII в. и потому не было записано. Другое, «незловонное море», по выражению Петахии, скорее стоит отождествить с Черным, а не с Азовским морем, т.к. расстояние между ним и Сивашем в районе Акмонайского перешейка (ширина от 17 км) больше соответствует дню пути, упомянутому Петахией, чем представление о нем, как об Арабатской стрелке с ее максимальной шириной в 8 км, а средней – менее 1 км (ср.: Могаричев, Сазанов, Сорочан 2017. С. 651–652).

С восточно-крымской или Боспорской идентификацией Хазарии также согласуется описание обычаев жителей этой страны. В отличие от «живущих в шатрах» жителей Кедара Петахия описывает их как оседлое население. В этом смысле также интересно обратить внимание на такую особенность свидетельства Варшавской рукописи как отнесение именно к Хазарии сведений о *миним* – группе евреев, незнакомой с Талмудом. Практики, описанные Петахией для этой общины (отказ от использования в субботу зажженного до ее наступления огня, запрет на перемещение по улице во время субботы и использование только библейской книги псалмов в качестве единственного литургического текста) соответствуют наиболее ранней и ригористической форме караимской традиции IX–X вв. (Ankori 1957. P. 61). Наиболее раннее достоверное свидетельство караимского присутствия в Северном Причерноморье относится к описанию случившегося в 1278 г. (т.е. столетием позже путешествия Петахии) календарного спора между раббанитской и караимской общинами Солхата, упомянутом в комментарии «Сефер га-Мивхар» караимского автора Аарона бен Йосефа (Ankori 1957. P. 60).

Трудность отождествления описанных Петахией *миним* с караимами связана с тем, что при описании своего путешествия по Ближнему Востоку ни о каких караимах Петахия не упоминает, хотя в посещенных им по пути Багдаде, Дамаске и Басре существовали их процветающие общины. Сам термин «караимы» не употребляется в источнике ни в каком контексте, за исключением слов Лондонской рукописи, характеризующих евреев страны кедар «миним, которых иначе называют саддукеями, и они караимы». Связь с саддукеями и иными сектантскими иудейскими группами эпохи Второго храма – распространенный прием в средневековой антикараимской полемике авторов-раббанитов.

Описание Хазарии в книге Петахии заканчивается рассказом о том, что он переправился (ивр. *‘avar*) в страну Тогармы, откуда в дальнейшем прибыл в страну Арарат (нынешний Курдистан) и первый на своем пути ближневосточный город – Нисибин. Попасть в верхнюю Месопотамию из окрестностей Керченского пролива можно двумя путями. Первый из

них – сухопутный: вдоль Черноморского побережья (или через Дарьяльский проход или перевалы Северо-Западного Кавказа), второй – морской через Черное море и Понтийские горы. Глагол ‘avar, имеющий целый спектр значений, связанных с идеями пересечения, перехода, изменения местоположения, может означать как пеший переход (в Библии, напр.: 1 Сам. 9:4), так и преодоление водных преград (напр.: Ис. Нав. 3:14, 17; 4:1 и др.). В историографии книги существует тенденция понимать это место как упоминание о сухопутном маршруте Петахии из Восточной Европы в Закавказье. Так, на карте, иллюстрирующей немецкий перевод Грюнхута (Sivuv 1905. S. II), Хазария отмечена на северо-западных склонах Кавказа к югу от р. Кубань, тогда как за Кавказом отмечены Великая Армения (Грюнхут идентифицирует страну Тогармы именно с ней: Ibid. S. 4) и Араратские горы, идентифицируемые с нынешними Большим и Малым Араратом, отмеченные на карте между оз. Ван и Севан. Схожий взгляд представлен и в современной комментарии к московско-иерусалимскому изданию Петахии, который стоит здесь привести целиком:

Исходя из маршрута Петахии, земля Фогарма, должна соответствовать Закавказью, а именно Грузии, жители которой, равно как и соседние с ними армяне, считают себя потомками Фогармы, сына Иафета (Быт. 10:3). Народы племени Фогармы, жили, как значится в книге пророка Иезекиля, на севере от Палестины и приводили в город Тир на продажу лошадей и лошаков (Иез. 27:14; 38:6). Однако, если это Грузия, где в то время было сильное христианское государство Георгия III (ум. 1185 г.), то ошибочно утверждение об исповедании там веры Магомета. Возможно, речь идет о земле тогармов, то есть турок, куда Петахия приплыл из Тмутаракани. Однако, в таком случае, Армения никак не лежала на его пути из Турции в Низибин, а Арарат должен был остаться у него слева, а не справа <...> (Три еврейских путешественника 2004. С. 221–322)⁴⁸.

⁴⁸ Ср. комментарий Марголина: «Некоторые толкователи настоящего путешествия полагают, что р. Петахия под землею хазарской разумел пространство между Доном и Волгой до Каспийского моря, а под рукавом морским, отделявшим эту землю от Кедарской, – залив Азовского моря, составляющий устье реки Дона, но такое предположение не имеет достаточного основания; ибо начиная с IX столетия, т.е. со времени покорения хазарами большей части Тавриды, Хазарией назывались и продолжали называться и в XII стол. Таврический полуостров и земли по восточному берегу Азовского моря, между реками доном и Кубанью. Поэтому Петахия назвал Хазарией или Хазарскою землею полуостров Крым, куда вступил через перешеек, пройдя в ширину землею Кедарскою от Днепра до Перекопского залива; затем прошел полуостров за 8 дней; в Кафе, Керчи или Тмутаракани сел на корабль, переправился на восточный берег Черного моря и высадился примерно в устье Фазиса. Вот по мнению переводчика, естественный путь нашего туриста на юге Европы» (Три еврейские путешественники 1881. С. 65–66).

Многие проблемы, с которыми столкнулись авторы современного комментария, решаются, если обратить внимание на употребление глагола 'avar («пересекать, переходить») в книге Петахии именно в тех случаях, когда в ней идет речь о преодолении именно водных препятствий⁴⁹. Действительно половцы или кедары в его описании пересекают водные потоки (ивр. 'ovrin 'et-ha mayyim) (Sivuv 1905. P. 2; David 1996. P. 254). Реку Тигр жители Мосула не пересекают на лодках или кораблях ('eun 'ovrin 'oto be-sefinah) (Sivuv 1905. P. 6; David 1996. P. 256). Наконец, по пути в Палестину из Дамаска Петахия пересек ('avar) реку Иордан (Sivuv 1905. P. 29; David 1996. P. 267). Таким образом, есть все основания полагать, что Петахия пересек Черное море на корабле, а не проделал сухопутный маршрут вокруг него. Естественно, что при таком понимании текста все трудности связанные с интерпретацией страны Тогармы как Армении или Грузии просто не возникают. Что же касается обозначения страны Арарат, то ее следует отождествить с территорией нынешних сирийского или турецкого Курдистана, но не с Арменией.

Проблема же с расположением горы Арарат или Араратских гор решается следующим образом. Из текста Петахии никак не следует, что под ними можно подозревать нынешний Большой Арарат (тур. Ağrı Dağı или древнеарм. Masis). Наоборот, исходя из имеющегося текста Петахии, Араратские горы (harey 'Ararat) и Земля Арарат ('Erets 'Ararat) должны были относиться к тому же региону, что и Нисибин. Поэтому их стоит отождествить с горой (или, точнее, горным хребтом) Джуди или Джуди Даг примерно в 150 км от Нисибина. Традиция, что именно гора Джуди в древности послужила местом остановки Ноева Ковчега, бытовала среди местных жителей (мусульман, христиан и иудеев) еще в начале XX в. (Streck 1992. P. 574). Наконец, как мной уже отмечено выше, Петахия приводит еще одну традицию – на этот раз не от курдистанских, а от иракских евреев – об идентификации Арарата с некой горной местностью, расположенной на расстоянии 5 дней пути от Вавилона, находившегося, согласно Петахии, в 2 днях пути от Багдада (David 1996. P. 265). Очевидно, что эта традиция локализует Арарат в горах Загроса.

Итак, часть маршрута Петахии, проходившая между Хазарией и Нисибиним, может быть гипотетически реконструирована как путешествие в меридиональном направлении из одного из портов Восточного или Северо-Восточного Крыма или Тамани и далее по сухопутной дороге от Южного Побережья Черного моря до Верхней Месопотамии. Такая реконструкция его пути вызывает намного меньше смысловых и факти-

⁴⁹ Впрочем, в книге Петахии есть пример использования глагола 'avar в значении пересечения некой сухопутной страны. Таким образом, Петахия пересек ('avar) страну Кедар (Sivuv 1905. P. 2; David 1996. P. 254).

ческих натяжек, а также согласуется с данными лексики всего произведения. Однако и здесь возникают две существенные (и, видимо, не решаемые при текущем состоянии источников) проблемы.

Первая из них – отсутствие упоминания о Византии, продолжавшей в правление Мануила I Комнина (1143–1180) удерживать (по крайней мере до поражения в 1176 г. при Мириокефале) все южное побережье Черного моря (Карпов 2018. С. 97). Если Петахия совершил свое путешествие на восток до битвы при Мириокефале, то тогда он должен был бы совершить сухопутный переход по византийским владениям, пусть даже на протяжении очень недолгого промежутка времени. Если же он высадился на южном побережье Черного моря в конце 1170–1180-х гг., когда Сельджуки уже владели Амисом (ныне – Самсун), то его сведения о зависимости Тогармы от власти «греческого царя» не могут рассматриваться как достоверные⁵⁰. С другой стороны, существуют сигиллографические данные о признании одного из правителей Данишмандидов – правителя Сиваса Ягибасана (1142–1164) – «рабом василевса», относящиеся к эпохе правления Мануила I (Oikonomidès 1983. P. 191). Возможно, подобные представления пусть даже в преувеличенном виде дошли и до Петахии, став источником его сведений о подчинении мусульманской страны Тогармы «греческому царю».

Второй проблемой являются данные Петахии о расстояниях, пройденных по землям *Тогармы* и *Арарата*. Так, в лейпцигской, страсбургской, пражской и лондонской версиях его текста указывается лишь расстояние, пройденное им по стране Арарат – всего 8 дней пути, тогда как в Варшавской рукописи, наоборот, отсутствуют данные о времени его путешествия по стране Арарат, в то время как путь по стране Тогармы включает в себя 8 дней. Если безоговорочно принять эти данные, то тогда можно решить, что путь Петахии от южного побережья Черного моря до Нисибина занял в два раза меньше времени, чем его путешествие по Хазарии и «стране Кедар», что само по себе едва ли представимо, если учесть, что здесь нашему путешественнику, в отличие, например, от Восточной Европы, пришлось двигаться все время по горам⁵¹.

В целом, если говорить о проблеме отражения расстояний у Петахии, то среди них могут быть как вполне надежные свидетельства, такие как, например, указание на то, что время пути от Иерусалима до могилы Рахили под Вифлеемом составляет полдня (Sivuv 1905. P. 31–32). Есть

⁵⁰ Амис и неназванные города южного побережья Понта входили в число земель, упомянутых в рассказе Никиты Хониата о разделе владений победителя при Мириокефале султана Кылыч Арслана II (1156–1192) (Magoulias 1984. P. 286). С.П. Карпов датирует этот раздел 1187 г. (Карпов 2018. С. 97).

⁵¹ Итальянский автор конца XV в. оценивает время путешествия из Трапезунда до Каира (через Армению, Сирию и Палестину) в 40 дней конных переходов (Lezze 1909. P. 279).

среди них данные, верифицируемые с помощью нееврейских источников (см. например, упомянутое выше указание на шестидневный путь от границы Руси до Киева). Есть и более сомнительные сведения, такие как сообщение о том, что всю Страну Израиля можно обойти за 3 дня (Sivuv 1905. P. 33). Показательно, например, что русский игумен Даниил при путешествии из Иерусалима в Галилею 4 дня добирался от Иерусалима до Тивериады (Хожение 2007. С. 92–93; 232–233), и это он прошел еще меньшую часть Палестины. С другой стороны, протяженность Св. Земли с запада на восток (между Средиземным морем и Иорданом) меньше, чем расстояние с севера на юг, и в данном контексте невозможно судить о том, какое именно из этих расстояний имел в виду Петахия.

Далее, по пути на Восток в начале четвертого этапа своего путешествия Петахия посетил Мосул. Оттуда направление его пути до Багдада не вызывает сомнений: он двигался вниз по течению р. Тигр. Петахия побывал различных местах Вавилонии: он посетил Хиллу с могилой пророка Иезекииля, Басру, побывал в Хузестане, посетив древнюю столицу Персии – Сузы и могилу другого пророка – Даниила. Затем он вернулся в Мосул и Нисибин, еще раз посетив на обратном пути Багдад. Он также побывал на руинах Вавилона и в древнем центре талмудической учености – Нагардее. Из Нисибина Петахия направился в Сирию, посетив по пути Алеппо и Дамаск. Затем он продолжил путь в Стране Израиля, побывав в трех священных для иудаизма городах Тивериаде (Твери), Иерусалиме и Хевроне.

Распространено мнение, что после посещения Палестины Петахия вернулся в Европу морем через Византию. В качестве доказательства этой точки зрения исследователи обычно отмечают, что общины византийских евреев описываются в книге одними из последних. Однако говорится о них едва ли не в самых общих словах:

в греческой земле (у тамошних евреев) есть большая диаспора, но они жестоко угнетены. Среди них есть юноши, заклинающие демонов, которые служат им как рабы. Среди них столько общин, что земля Израиля не могла бы их вместить, если бы они расположились на ней (Sivuv 1905. P. 36).

Характерно, что текст книги Петахии не заканчивается на этой фразе. И после нее приводятся соединения о могиле Пророка Ионы в деревне Узза, а также о могиле Эзры в Басре, после чего повествование вновь возвращается к Вавилонии. Описывается происхождение одного из талмудических мудрецов из Багдада и сообщается об использовании исключительно кирпича в качестве строительного материала (ср.: Быт. 11). В Варшавской рукописи путешествие Петахии заканчивается описанием Иерусалима и сообщением о синагоге, построенной пророком Илией в

Дамаске (David 1996. P. 269), отсутствующим, в свою очередь, в иных версиях памятника. Упоминаний о еврейских общинах Византии в Варшавской рукописи нет.

Еврейские общины Византии описаны у Петахии самым кратким и схематическим образом, и свидетельства о них не дают основания полагать, что наш путешественник их посещал и ознакомился с их жизнью. В конце концов, и о персидских евреях он также говорит, что они находятся под властью жестоких угнетателей, а сам он посетил лишь один город в Персии – уже упомянутые Сузы (David 1996. P. 264). Зато существует свидетельство Моше Таку, автора, писавшего не ранее конца 1180-х гг. (т.е. уже по окончании путешествия Петахии) о существовании в Регенсбурге, привезенной через Русь некой «искаженной» (ha-me'ugal) книги (Kupfer, Lewicki 1956. S. 165). Не может ли это означать, что р. Петахия вернулся в Европу через Русь тем же путем, что и направлялся в Вавилонию?

ПУБЛИКАЦИЯ НОВОГО ПЕРЕВОДА НАЧАЛА «ПУТЕШЕСТВИЯ» Р. ПЕТАХИИ

Текст Петахии по изданию Э. Грюнхута, сверенный со Страсбургской, Лондонской, Лейпцигской рукописям и с Пражским *editio princeps*

Толкования⁵² рабби Петахии из Регенсбурга, брата учителя нашего Ицхака га-Лавана тосафиста⁵³ и учителя нашего раввина Нахмана из Регенсбурга. Этот рабби Петахия жил во времена р. Иегуды Хасида⁵⁴, как об этом сказано в его книге⁵⁵. Он объехал все страны мира вплоть до реки Самбатсион⁵⁶. И все новые вещи⁵⁷, чудеса и знамения Святого Благословенного⁵⁸, которые он видел и о которых он слышал, записал он для памяти, чтобы рассказать о них своему народу, сынам Израиля о силе

⁵² Ивр. *hidushim*, букв. «новые [вещи]». Это название типично для обозначения средневековых комментариев-гloss к Талмуду. С помощью этого слова рассказ о путешествиях Петахии в Пражском издании вводится в систему жанров раввинистической литературы.

⁵³ Ивр. Баал га-тосафот, т.е. букв. автор «Тосафот» – дополнений и gloss к талмудическим трактатам.

⁵⁴ Иегуда бен Шмуэль Хасид (ок. 1150–1217 гг.) – глава течения мистиков, так наз. «Ашкеназских хасидов» раввин в общине Регенсбурга.

⁵⁵ Контекст еврейской фразы предполагает, что имеется в виду именно книга о путешествии Петахии, а не одна из книг Иегуды Хасида.

⁵⁶ Река из талмудических легенд. По средневековым еврейским представлениям, она находилась на краю Ойкумены и скрывала десять пропавших израильских колен до начала эсхатологической эпохи. О ней см.: Lowenthal 1990.

⁵⁷ Ивр. *hidushim*. Другой возможный перевод: дополнения, толкования.

⁵⁸ Т.е. Бога.

и могуществе Святого Благословенного, совершающего для нас чудеса и знаменания каждый день. Да благословит и помилует нас Господь и да соберет Он наших изгнанников с четырех концов света⁵⁹.

Вот слова⁶⁰, которые сообщил⁶¹ рав Петахия, объехавший вокруг всех стран [света] и возвратившийся назад. Он отправился из Праги⁶², что в Богемии в Польшу⁶³, а из Польши в Киев⁶⁴, что в Руси, а из Руси за 6 дней дошел до реки Днепра⁶⁵. А за рекой⁶⁶ начал свой путь по стране Кедар.

У ее обитателей нет судов, но они сшивают вместе одним ремнем за край десять разостланных лошадиных⁶⁷ шкур и садятся. Их повозки со всей поклажей находятся между шкур. А края шкур они связывают по краям и привязывают к хвостам лошадей. Лошади же плывут. Так они перебираются через воды. В стране Кедар не едят хлеба, но только рис и сваренное в молоке просо, а также молоко и сыр. Куски мяса они кладут себе под седло, а пока добираются до цели, лошадь потеет, мясо согревается, и [после этого] едят они мясо.

⁵⁹ Это приведенное выше краткое предисловие есть в Пражском издании и Лейпцигской рукописи. В Пражском издании сверх того прибавлено: «выпустил из забвения к свету в том виде как нашел ее в старинной рукописи (sefer) Нафтали сын возлюбленного моего отца р. Моше, блаженной памяти, из св. общины Гойтейна».

⁶⁰ Перевод сделан с оттенком библейского выражения *eleh ha-devarim* (ивр. «вот слова»), с которого начинается книга Второзакония (Втор. 1:1: «Вот слова, которые произнес Моисей...»). Другой возможный перевод этой фразы: «Об этих вещах рассказал и р. Петахия...».

⁶¹ Ивр. *Sipret*, букв. «рассказал».

⁶² Варшавская и Лейпцигская рукописи, а также Пражское издание 1595 г. считают именно этот город начальным пунктом странствий Петахии. Версия о том, что путешествие на Восток началось именно в Регенсбурге, поддерживается Страсбургской рукописью: «сначала выехал он из своего родного города Регенсбурга» (в рукописи даже: «Регнобурга») (עיר מרענאבורג הלך בתהילה). В пражском переводе Петахия на идиш говорится, что он «отправился» (גיציגן) из Регенсбурга. В Лондонской рукописи исходной точкой путешествия названа вся Германия (ивр. *Erets 'ahkenaz*): «местом его проживания был Регенсбург. Этот рабби Петахия объехал кругом много стран и вернулся в Регенсбург... в начале он отправился из страны Ашкеназ в Прагу, город и св. общину в Богемии».

(שביירג.. בראשון הלך מארץ אשכנז לעיר פראג הקק שבפיהם לרענין ב[ש] ארצות כמה סיבב פתחה ר וזה שביירג ברענין דירתו היה). Отмечу, что о еврейской общине в Праге говорится только в Лондонской рукописи. В Страсбургской рукописи о Праге говорится как о «столице королевства Богемии (*ro'sh mamlakhat Bohemia*)».

⁶³ Польша по-разному именуется различных версиях памятника. В Пражском издании и Варшавской рукописях (вероятно, с сохранением германизма) – *Polen* (פולן). В Лейпцигской рукописи – *Polin* (פולין) – это стандартное обозначение польских земель в еврейских источниках. В Лондонской рукописи – *Poulin* (פויילין). В Страсбургской имеется даже латинизм – *Polonia*¹.

⁶⁴ В Лондонской рукописи прибавлено: «город Киев (в?) областях Руси, в областях Украины, стоящий на берегах реки Нипра» (ניפרא נהר על הירושבת אוקריינא מדינות היא רוסיא מדינות[שב] קיוב עיר).

⁶⁵ В Лондонской рукописи: «шел по Руси около 6 дней до реки Днепра» (על יומים שה[ש]כ הלך ברוסיא) (דניפרא נהר).

⁶⁶ В Лондонской рукописи добавлено имя реки: «Нипра».

⁶⁷ В Лондонской рукописи: «крупного скота» (ивр. *behemot*).

По стране Кедар не путешествуют без проводника. Так клянутся сыновья Кедара друг другу: берет один из них иглу, втыкает ее в палец и дает проглотить кровь тому, с кем ему предстоит идти вместе по дороге. И становится тот ему как его плоть и кровь. Есть у них еще один вид клятвы: наполняют медный сосуд или [сосуд из другого металла], который как лицо [человека], и пьют из него проводник и идущий с ним. И тот не обманет другого никогда. У них нет царя, но есть князья и [знатные] семьи. И пересек р. Петахия всю страну Кедар [во всю ее] ширину за 16 дней. Они (т.е. кедары. – Б. Р.) живут в шатрах. Они дальнорезки и у них красивые глаза, потому что они не едят соли и располагаются станом среди благоуханных трав. Они – лучники, расстреливающие птиц на лету и видящие вперед на расстояние более одного дня пути. У них нет гор, а только равнины.

На протяжении дня пути после⁶⁸ страны Кедар идет морской рукав и отделяет страну Кедар от страны Хазарии. Там есть обычай: женщины оплакивают своих умерших отцов и матерей днем и ночью и так поступают, пока не умрет кто-либо из их сыновей или дочерей, или из семьи. И последние оплакивают тех, кто умерли. И те обучают дочерей [пению] скорбных песен по ночам. [И те] рыдают и стенают, а собаки лают и воют вслед за их голосами. И прошел [рабби Петахия Хазарскую землю⁶⁹] за восемь дней.

В конце хазарской страны ее окружают 17⁷⁰ рек и там соединяются вместе⁷¹. И всякий, желающий отправиться на корабле в дальнейшее плавание, пребывает туда. И есть там с одной стороны море, источающее большое зловоние, а с другой стороны, море, которое не смердит, и между двумя морями расстояние около дня пути⁷². И когда человек пытается перебраться через зловонное море, то тотчас умирает. И когда поднимается ветер от зловонного моря к незловонному, то умирают люди. И не ходят по морю, иначе как в случае, если ветер дует в противоположную [от зловонного моря] сторону. И переправился⁷³ р. Петахия в страну Тогармы. Оттуда и далее люди верят в закон Мухумета. И Тогарма входит в страну Арарат⁷⁴. И за восемь дней добрался он до Нисибина, оставив справа⁷⁵ высокие горы, горы Арарата. В стране Кедар, нет ев-

⁶⁸ В Лейпцигской рукописи: «одного дня пути после».

⁶⁹ В Лондонской рукописи: «эту область».

⁷⁰ В Лондонской рукописи: «семь».

⁷¹ В Лондонской рукописи: «там собираются вместе все корабли».

⁷² В Лондонской рукописи перед началом этой фразы прибавлено: «Есть там два моря».

⁷³ Ивр. 'avar.

⁷⁴ В Лондонской рукописи текст выглядит по-другому: «Из Тогармы пошел и вступил в страну Арарат». Аналогичным образом понимает текст Петахии и переписчик Страсбургской рукописи.

⁷⁵ В Лондонской рукописи «с правой стороны».

реев⁷⁶, но есть там *миним*⁷⁷. Спросил их р. Петахия: почему вы не верите словам мудрецов⁷⁸. Сказали они ему: «потому что отцы наши нас им не научили». В канун субботы они нарезают весь хлеб, что едят в субботу. Они сидят в темноте и весь субботний день проводят в доме. Они не молятся иначе, как посредством чтения псалмов. Когда рассказал им р. Петахия о наших молитвах и благословениях после трапезы, они понравились им. Они сказали: «мы никогда не слыхали, что такое Талмуд».

В стране Арарат прошел он по горам Араратским до Нисибина и до города Хосен Кипа⁷⁹, а в конце гор Арарата прошел два дня напротив них. В Нисибине есть большая община и там синагога, которую построил р. Йегуда бен Батира, и две синагоги, которые построил Эзра Книжник⁸⁰. В одной из них есть установленный в стене красный камень, который тот (Эзра. – Б. Р.) взял от камней Храма. От Нисибина и далее начинается страна Ашшур⁸¹. Хазария – это один язык. И Тогарма – это один язык. И они платят дань греческому царю. А Кедар – это другой⁸² язык.

Перевод текста Петахии по Варшавской рукописи (№ 258 Библиотеки Варшавского университета согласно изданию Авраама Давида (David 1996. P. 254–256)

Вот слова, которые сообщил рав Петахия из Богемии – брат р. Ицхака га-Лавана и р. Нахмана из Богемии, – объехавший вокруг света и рассказавший обо всем, что он видел и слышал.

⁷⁶ В Страсбургской рукописи: «нет настоящих (ивр. Gmūrim, букв. «законченных», «совершенных») евреев».

⁷⁷ Ивр. *minim* – еретики, вероотступники. В средневековых еврейских текстах, написанных авторами раббанитами, данный термин использовался для обозначения караимов. Описанные ниже практики иудеев Северного Причерноморья («Хазарии») – в Варшавской рукописи или «страны Кедар» в остальных версиях текста р. Петахии) близки к караимским. В Лондонской рукописи: «миним, которых иначе называют саддукеями и они караимы» (מינים שקורין אותם ב"א צידוקים הם) (הקראים). Ср. перевод Адлера: Adler 1930. P. 66).

⁷⁸ В Лондонской рукописи: «наших мудрецов, блаженной памяти» (ивр. *ḥazal*).

⁷⁹ Араб. *ḥiṣn kayfa'*, совр. Хасанкейф. В Лондонской рукописи добавлено: «Хосен – это большая скала» (כי חוסן הוא סלע גדול). Здесь обыгрывается фонетическое сходство между названием города Хисн Кайфа с еврейским словом *ḥosen* «сила, мощь».

⁸⁰ Ивр. 'Ezra' ha-Sofer – герой и по еврейской традиции автор библейской книги Эзры (Ездры); ср. V в. до н.э.

⁸¹ Библейская Ассирия, т.е. нынешний Верхний и Северный Ирак с центром в Мосуле.

⁸² Ивр. *lashon aḥer*. Возможно, это чтение могло быть вызвано к жизни большим графическим сходством между еврейскими словами «один» ('eḥad; אחד) и «другой» (אחר), объясняющихся близким сходством в написании букв далет (ד) и resh (ר). Данное чтение засвидетельствовано в Пражском издании (fol. 1b) и Лейпцигской (fol. 1a) рукописи. В Лондонской рукописи в данном месте лакуна. В Варшавской рукописи везде употребляется слово 'aḥer вместо 'eḥad. Лишь в Страсбургской рукописи (р. 11–12) данное известие читается по-иному: «Нужно добавить, что хазары (חזרים) – это один ('eḥad) язык. И Тогарма один ('eḥad) язык и все они платят дань греческому императору (קיסר). И у кедаров также есть свой особый ('eḥad) язык».

Он отправился из Праги, что в Богемии в Польшу. Из Польши – в Киев⁸³, что в Руси⁸⁴, а из Руси за 6 дней дошел до реки Дуфо⁸⁵. А за рекой начал путь по стране Кедар.

У ее обитателей нет судов, но они сшивают вместе одним ремнем за край десяток разостланных лошадиных шкур, и тащат их на войну⁸⁶, а на шкуры садятся. Повозки с поклажей находятся между шкур, связанных ремнями по краям, привязанным к хвостам лошадей. Лошади же плывут, и так они перебираются через воды.

В стране Кедар не едят хлеба: только рис и сваренное в молоке просо. Молоко, сыр и мясо кладут себе на лошадь под седло, и, пока добираются до цели, лошадь потеет, а мясо согревается и становится съедобным⁸⁷.

По стране Кедар не путешествуют без проводника. Так клянутся⁸⁸ они друг другу: берет один из сыновей Кедара иглу, прокалывает ей свой палец и дает проглотить крови тому, с кем ему предстоит вместе идти по его стране, и тогда тот становится первому как его плоть и кровь. И еще один [вид] клятвы [есть у них]: наполняют сосуд из меди или [другого] металла с изображением [человеческого] лица и пьют оба вместе – путник и провожатый – и никогда один не обманет другого. У них нет царя, но есть князья и [знатные] семьи. И пересек он страну Кедар за 16 [во всю ее] ширину дней.

Они [кедары] живут в шатрах. Они дальнзорки и у них красивые глаза, потому что они не едят соли и располагаются станом среди благоуханных трав. Они – лучники, расстреливающие птиц на лету и видящие вперед на расстояние более одного дня пути. У них нет гор, а только равнины.

После 16 дней пути идет морской рукав на протяжении одного дня пути, отделяющий Кедар от страны Хазарии⁸⁹ и идет [далее] по стране Хазарии.

⁸³ В Варшавской рукописи – ki'ov[v]. В Пражском издании, Лондонской, Лейпцигской и Страсбургской рукописях – kiyov.

⁸⁴ Ивр. Rusi'a.

⁸⁵ Ивр. Dufo'. Здесь, разумеется, имеется в виду искаженное название реки Днепра. В Лейпцигской рукописи и Пражском издании – D-p-r-g'. В Лондонской рукописи: N-i-p-r'.

⁸⁶ Ивр. u-moshkhin 'otam be-milkhamah. Это выражение встречается только в Варшавской рукописи. Здесь и далее подчеркиванием выделены фразы присутствующие только в Варшавской рукописи памятника.

⁸⁷ Ивр. we-ha-basar ha-kasher. Едва ли правильная интерпретация А. Давида, по которой здесь имеется в виду мясо кошерного, т.е. ритуально чистого, разрешенного по иудейскому закону для употребления в пищу животного (David 1992. P. 254). Скорее, речь здесь идет о том, что мясо, приготовленное таким образом, становится съедобным, годным в пищу (это второе значение еврейского слова kasher). Слово kasher применительно к мясу, приготовленному подобным образом жителями страны Кедар, имеется только в Варшавской рукописи.

⁸⁸ В рукописи описка: נשעין.

⁸⁹ В рукописи описка: «Базарии» (בזריי).

Там есть обычай: женщины оплакивают своих умерших отцов и матерей и причитают о них днем и ночью и так [также] поступает кто-либо из их сыновей или дочерей. И тогда они оплакивают последнего из них и обучают своих дочерей [пению] скорбных песен по ночам, и те рыдают и стенают, а собаки лают и воют вслед за их голосами. И шел [рабби Петахия] по ней (т.е. хазарской земле. – *Б. Р.*) 8 дней. В конце хазарской земли ее окружает река. Там собираются желающие отправиться в морское путешествие. Вдалеке есть море, от которого поднимается большое зловоние. А там с одной и другой стороны есть море, которое не смердит, и появляется⁹⁰ на расстоянии около одного дня пути между обеими морями. Тот, кто пытается перебраться через зловонное море, умирает. И когда ветер дует со Зловонного моря в сторону Незловонного, многие умирают. И люди не выходят в море, кроме как если ветер подует в противоположную сторону от реки.

Он переправился в страну Тогарма за 5 дней до конца ее. Оттуда и далее люди верят в закон Мухумета. А из Тогармы вступил он в страну Арарат. И за 8 дней он дошел до Ниневи. А там большие высокие горы. От гор Арарата, направо, в стране Кедар нет евреев. А в стране Хазарии есть миним. Сказал им р. Петахия: «Почему вы не верите словам мудрецов?». Сказали они ему: «Потому что отцы наши нас им не научили». В канун субботы они нарезают хлеб и едят его в темноте и сидят весь день и всю ночь в одном и том же месте. Они не молятся посредством чтения псалмов⁹¹. Когда рассказал им (р. Петахия. – *Б. Р.*) наши благословения после трапезы и молитвы, они им понравились. Но они сказали, что никогда не видали Талмуда и не слышали о нем.

В земле Араратской много общин. И он (Петахия. – *Б. Р.*) прошел через Арарат до Нисибина и до Хосен Кипа. Это – высокая, могучая скала Арарата в двух днях пути от Нисибина в противоположную сторону. В Нисибине большая община. Там большая синагога, которую построил Эзра Книжник и две синагоги, которые построил р. Йегуда бен Батира⁹². От Нисибина и далее [начинается] земля Ашшур. В синагоге, которую построил Эзра Книжник, установлен красный камень, привезенный им из [стены] Храма. Хазария – это другой язык. И Тогарма – также другой язык. Они платят дань греческому царю. И Кедар тоже – другой язык⁹³.

⁹⁰ Так в рукописи: תגלל

⁹¹ Здесь текст явно испорчен. Правильное чтение («они не молятся иначе, как посредством чтения псалмов») сохранилось в других версиях памятника.

⁹² Один из мудрецов, составителей текста Мишны (таннаев) II в., живший по талмудическому преданию в Нисибине.

⁹³ Так везде: ивр. 'афет «другой, иной». Возможно, это – описка из «один» ('eḥad; תאן). См. примеч. 84.

- Айбабин А.И.* Степь и Юго-Западный Крым // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья: IV–XIII вв. / Отв. ред. Т.И. Макарова, С.А. Плетнёва. М., 2003. С. 75–81. [*Aybabin A.I.* Step' i Yugo-Zapadnyy Krym (The Steppe and the Southwestern Crimea) // Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomor'ye i Zakavkaz'ye v epokhu srednevekov'ya: IV–XIII vv. / Ed. by T.I. Makarova, S.A. Pletnyova. Moscow, 2003. S. 75–81.]
- Аммиан Марцеллин.* Римская история / Пер. с лат. Ю.А. Кулаковского, А.И. Сонни. М., 2005. [*Ammianus Martellinus.* Rimskaya istoriya (Res gestae). Moscow, 2005.]
- Бартольд В.В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Бартольд В.В.* Собрание сочинений. М., 1963. Т. 1. [*Bartold V.V.* Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestiya (Central Asia in Time of the Mongol Conquest) // *Bartold V.V.* Sobraniye sochineniy. Moscow, 1963. T. 1.]
- Барбаро и Контарини.* К истории Итало-Русских связей в XV в. / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. Е.Ч. Скржинской. Л., 1971. [*Giosafat Barbaro and Ambrogio Contarini.* K istorii Italo-Russkikh svyazey v XV v. (On the History of Russian-Italian Relations). Leningrad, 1971.]
- Бейлис В.М.* Ал-Идриси о Восточном Причерноморье и Юго-Восточной окраине Русских Земель // ДГ, 1982 год: Материалы и исследования. М., 1984. С. 208–229. [*Beylis V.M.* Al-Idrisi o Vostochnom Prichernomor'ye i Yugo-Vostochnoy okraine Russkikh Zemel' (Al-Idrisi about the East Black Sea Zone and South Outskirts of the Russian Lands) // *Drevneyshie gosudarstva na Territorii SSSR, 1982 god: Materialy i issledovaniya.* Moscow, 1984. S. 208–229.]
- Бережков Н.Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. [*Berezhkov N.G.* Khronologiya russkogo letopisaniya (Chronology of Russian Chronicles). Moscow, 1963.]
- Васильевский В.Г.* Древняя торговля Киева с Регенсбургом // ЖМНП. Июль 1888. Ч. 258. С. 121–150. [*Vasil'yevskiy V.G.* Drevnyaya trgovlya Kiyeva s Regensburgom (Ancient Trade between Kiev and Regensburg) // *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya.* 1888. Pt. 258. S. 121–150.]
- Броди Р.* Гаоны Вавилонии и формирование средневековой еврейской культуры. М.; Иерусалим, 2006. [*Brody R.* Gaony Vavilonii i formirovaniye srednevekovoy evreyskoy kul'tury (The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture). Moscow; Jerusalem, 2006.]
- Вихнович В.Л.* Евреи страны Кедар (К вопросу о славяноязычных евреях Восточной Европы в домонгольский период) // Кунсткамера. Этнографический тетради. 1996. Вып. 10. С. 196–208. [*Vikhnovich V.L.* Evrei strany Kedar

(К вопросу о slavyanoyazychnykh evreyakh Vostochnoi Evropy v domongol'skii period) (The Jews of the Land of Qedar (on the Slavic-Speaking Jews of Eastern Europe in the Pre-Mongol Period)) // *Kunstkamera. Etnograficheskii tetradi*. 1996. Вып. 10. С. 196–208.]

Геродот. История: в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратановского. Л., 1972. [*Herodotus. Istoriya: v devyati knigakh* (History: in the Nine Books) / Per. i primеч. G.A. Stratanovskogo. Leningrad, 1972.]

Гаркави А.Я. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. СПб., 1866. [*Harkavy A.E. Ob yazyke evreev, zhivshikh v drevnee vremya na Rusi i o slavianskikh slovakh, vstrechaemykh u evreiskikh pisatelei* (On the Language of the Jews Living in the Ancient Times in Rus' and on the Slavic Words in the Works of Medieval Hebrew Authors). St.-Petersburg, 1866.]

Графов А.Э. Словарь библейского иврита. М., 2019. [*Grafov A.E. Slovar' bibleiskogo ivrita* (The Dictionary of Biblical Hebrew). Moscow, 2019.]

Джиованни дель ПIANO Карпини. История монгалов. *Гильом де Рубрук*. Путешествие в Восточные страны / Ред., вступ. ст. и примеч. Л.И. Шастиной. М., 1957. [*Giovanni da Pianô Carpine. Istoriya mongalov* (Historia mongalorum). *Wilhelmus Rubruquis. Puteshestvie v Vostochnye strany* (Itinerarium) / Ed. by L.I. Shastina. Moscow, 1957.]

Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. М., 2009–2010. Т. 1–5. [*Drevnyaya Rus' v svete zarubezhnykh istochnikov: Khrestomatiya* (Old Rus' as Portrayed in the Foreign Sources. An Anthology). Moscow, 2009–2010. T. 1–5.]

Еврейские хроники XVII столетия. Эпоха «Хмельнитчины» / Исслед., пер. и коммент. С. Борового. М.; Иерусалим, 2015. [*Evreyskiye khroniki XVII stoletiya. Epokha «Khmel' nitchiny»* (The 17th Century Jewish Chronicles. The Time of the Kmel'nitzky' Uprising) / Ed. by S. Borovoj. Moscow; Jerusalem, 2015.]

История татар. Казань, 2006. Т. 2. [*Istoriya tatar* (The History of Tatars). Kazan, 2006. T. 2.]

Калинина Т.М. Водные пути сообщения Восточной Европы в представлениях арабо-персидских авторов IX–X вв. // *Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г., Подосинов А.В.* «Русская река»: речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007. [*Kalinina T.M. Vodnyye puti soobshcheniya Vostochnoy Evropy v predstavleniyakh arabo-persidskikh avtorov IX–X vv.* (East-European Water Routes as Reflected by 9th–10th Century Arabic Authors) // *Jakson T.N., Kalinina T.M., Konovalova I.G., Podossinov A.V.* «Russkaya reka»: rechnyye puti Vostochnoy Evropy v antichnoy i srednevekoy geografii. Moscow, 2007.]

- Калинина Т.М.* Танаис или Борисфен в представлениях арабских географов // ДГ, 2021 год: Восточная Европа и мир ислама. М., 2021. С. 84–89. [*Kalinina T.M.* Tanaïis ili Borisfen v predstavleniyakh arabskikh geografov (Tanaïis or Boristhenes in the Perception of Arab Geographers) // *Drevneyshie Gosadarstva Vostochnoy Evropy*, 2021 god: Vostochnaya Evropa i mir islama. Moscow, 2021. S. 84–89.]
- Карпов С.П.* История Трапезундской империи: изд. 2-ое. Испр. и доп. СПб., 2018. [*Karпов S.P.* Istoriya Trapezundskoi imperii. Izd. 2 ispr. i dop. (The History of the Trapezund Empire. 2nd enlarged and revised edition). St.-Petersburg, 2018.]
- Кизилов М.* Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011. [*Kizilov M.* Krymskaya Iudeya: Ocherki istorii evreev, khazar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnykh vremen do nashikh dnei (Crimean Judea: Essays on the History of the Jews, Khazars, Karaites and Krymchaks). Simferopol, 2011.]
- Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. [*Kokovcov P.K.* Evrejsko-hazarская perepiska v X v. (Khazarian-Hebrew Correspondence in the 10th Century). Leningrad, 1932.]
- Коновалова И.Г.* Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, перевод, комментарий. М., 2006. [*Konvalova I.G.* Al-Idrisi o stranakh i narodakh Vostochnoy Evropy: Tekst, perevod, kommentariy (Al-Idrisi on the Countries and Peoples of Eastern Europe: Text, Translation, Commentary). Moscow, 2006.]
- Коновалова И.Г.* Где находился город Руси́я арабских источников? // ВЕДС. [Вып. V:] Спорные проблемы истории. М., 1993. С. 36–39. [*Konovavlova I.G.* Gde nakhodilsya gorod Rusiya arabskikh istochnikov? (Where was the City of Rusiya of the Arabic Sources Located?) // *Vostochnaya Evropa v drevnosti i srednevekovye*. [Вып. V:] Spornyye problemy istorii. Moscow, 1993. S. 36–39.]
- Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия IX – первая половина XII в. М.; Л., 1989. [Latinoyazychnye istochniki po istorii Drevnei Rusi: Germaniya IX – pervaya polovina XII v. (Latin Sources on the History of Ancient Rus': Germany 9th – 1st Half of 12th Century). Moscow; Leningrad, 1989.]
- Латиноязычные источники по истории Древней Руси: Германия середины XII – середина XIII в. М.; Л., 1990. [Latinoyazychnye istochniki po istorii Drevnei Rusi: Germaniya serediny XII – seredina XIII v. (Latin Sources on the History of Ancient Rus': Germany of the Middle of 12th – the middle of 13th Century). Moscow; Leningrad, 1990.]
- Могаричев Ю.М.* К вопросу о «Крымской Хазарии» в X–XI вв. // ВЕДС. М., 2012. [Вып. XXIV:] Миграции, расселение, война как факторы политогенеза. С. 188–191. [*Mogarichev Yu.M.* K voprosu o «Krymskoi Kazarii» v X–XI vv. (On “Crimean Khazaria” in the 10th – 11th Century) // *Vostochnaya Evropa v drevnosti i srednevekov'e*. Moscow, 2012. [Vol. XXIV:] Migratsii, rasselenie, voina kak faktory politogenez. S. 188–191.]

- Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Сорочан С.Б. Крым в «хазарское» время (VIII – середина X в.): Вопросы истории и археологии. М., 2017. [Mogarichev Yu.M., Sazanov A.V., Sorochan S.B. Krym v «khazarskoe» vremya (VIII – seredina X v.): Voprosy istorii i arkheologii (The Crimea in the “Khazar Period” (8th – the middle of 10th Century). Problems of History and Archeology). Moscow, 2017.]
- Назаренко А.В. «Путь из немец в хазары» и первые века древнерусской истории (IX–X вв.) // ВЕДС: Внешняя политика Древней Руси. М., 1988. С. 52–57. [Nazarenko A.V. «Put' iz nemets v khazary» i pervyye veka drevnerusskoy istorii (IX–X vv.) (“The Road from Germany to Khazars” and the First Centuries of Russian History) // Vostochnaya Evropa v drevnosti i srednevekov'ye: Vneshnyaya politika Drevney Rusi. Moscow, 1988. S. 52–57.]
- Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв.: Тексты, перевод, комментарий. М., 1993. [Nazarenko A.V. Nemetskiye latinoyazychnyye istochniki IX–XI vv.: Teksty, perevod, kommentariy (German Latin Sources of 9th–11th centuries: Texts, Translations, Commentaries). Moscow, 1993.]
- Назаренко А.В. Русь и Германия в IX–X вв. // ДГ, 1991 год: Материалы и исследования. М., 1994. С. 5–138. [Nazarenko A.V. Rus' i Germaniya v IX–X vv. (Rus' and Germany in the 9th–10th Centuries) // Drevneyshie Gosadarstva Vostochnoy Evropy, 1991 god: Materialy i issledovaniya. Moscow, 1994. S. 5–138.]
- Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых и политических связей IX–XII вв. М., 2001. [Nazarenko A.V. Drevnyaya Rus' na mezhdunarodnykh putyakh: Mezhdistsiplinarnyye ocherki kul'turnykh, torgovykh i politicheskikh svyazey IX–XII vv. (Ancient Russia on International Routes: Interdisciplinary Essays on Cultural, Trade and Political Relations in the 9th–12th centuries). Moscow, 2001.]
- Новосельцев А.П., Пауцто В.Т. Внешняя торговля Древней Руси (до середины XIII в.) // История СССР. 1967, № 3. С. 81–108. [Novosel'tsev A.P., Pashuto V.T. Vneshnyaya trgovlya Drevnei Rusi (do serediny XIII v.) (Foreign Trade of Ancient Rus' (before the Middle of the 13th Century)) // Istoriya SSSR. 1967, № 3. S. 81–108.]
- Плетнёва С.А. Половцы. М., 2010. [Pletnyova S.A. Polovtsy (The Cumans). Moscow, 2010.]
- Попов И.И. О целях и маршруте рабби Петахия Регенбургского // Вестник липецкого государственного педагогического университета. 2010. Вып. 3. С. 20–41. [Popov I.I. O tselyakh i marshchrate rabbi Petakhiya Regenburgskogo (On the Purposes and Itinerary of the Travel of Rabbi Petachiah of Regensburg) // Vestnik lipetskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. 2010. Вып. 3. S. 20–41.]
- Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публ. О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М., 1971. [Putesh-

- estvie Abu Hamida al-Garnati v Vostochnuyu i Central'nyuyu Evropu (1131–1153 gg.) (The Journey of Abu Hamid al-Garnati to Eastern and Central Europe (1131–1153)) / Ed. by O.G. Bolshakov, A.L. Mongajt. Moscow, 1971.]
- Раннопорт П.А.* Данилов // КСИА. 1971. № 125. С. 82–86. [*Rappoport P.A.* Dani-
lov // *Kratkie soobshcheniya instituta arheologii.* 1971. № 125. S. 82–86.]
- Толочко П.* Киевская земля // Древнерусские княжества X–XIII вв. М., 1975.
С. 5–56. [*Tolochko P.* Kievskaya zemlya (The Land of Kiev) // *Drevnerusskie*
knyazhestva X–XIII vv. М., 1975. S. 5–56.]
- Три еврейские путешественники XI и XII ст.: Эльдад Данит, р. Вениамин Ту-
дельский и р. Петахий Регенбургский: Евр. текст с рус. пер. / Пер., примеч.
и карты П. Марголина. СПб., 1881. [Tri evreyskiye puteshestvenniki XI i XII st.:
El'dad Danit, r. Veniamin Tudel'skiy i r. Petakhiy Regensburgskiy (Three Jewish
Travelers of the 11th and 12th Centuries: Eldad ha-Dani, Benjamin of Tudela and
Petakhia of Regensburg) / Ed. by P. Margolin. St.-Petersburg, 1881.]
- Три еврейских путешественника. М.; Иерусалим, 2004. [Tri evreyskikh puteshest-
vennika (Three Jewish Travelers). Moscow; Jerusalem, 2004.]
- Хождение Игумена Даниила в святую землю в начале XII в. СПб., 2007. [*Khozheni-*
ye Igumena Daniila v svyatuyu zemlyu v nachale XII v. (Abbot Daniel's Pilgrim-
age to the Holy Land in the Beginning of the 12th Century). St.-Petersburg, 2007.]
- Шайтан М.Э.* Германия и Киев в XI в. // Летопись занятий постоянной истори-
ко-археологической комиссии за 1926 год. Вып. 1 (34). Л., 1927. С. 3–26.
[*Shaitan M.E.* Germaniya i Kiev v XI v. (Germany and Kiev in the 11th Century) //
Letopis' zanyatii postoyannoi istoriko-arkheograficheskoi komissii za 1926 god.
Вып. 1 (34). Leningrad, 1927. S. 3–26.]
- Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004.
[*Sholem G.* Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike (Major Trends in Jewish Mys-
ticism). Moscow; Jerusalem, 2004.]
- Яковенко Н.* Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кін-
цем XVI – кінцем XVII ст.) // Міжкультурний діалог. Київ, 2009. Т. 1: Ідентич-
ність. С. 57–95. [*Yakovenko N.* Vibir imeni versus vibir shlahu (nazvi ukraïns'koï
teritorii miž kincem XVI – kincem XVII st.) (Choice of a Name or Choice of a
Route (Names of Ukrainian Territory between the End of the 16th and the end of
the 17th Century) // *Mižkul'turnij dialog.* Київ, 2009. Т. 1: Identičnist'. S. 57–95.]
- Ясь О.В.* Україна, назва // Енциклопедія історії України. Київ, 2018. Кн. 1: Украї-
на–Українці. С. 15–16. [*Yas' O.V.* Ukraïna, nazva (Ukraine, the Name) // *Entsyk-*
lopediya iŝtorii Ukraïny. Kyiv, 2018. Kn. 1: Ukraïna–Ukraïntsi. S. 15–16.]
- Adler E.* Jewish Travellers. London, 1930.
- Ankori Zv.* Karaites in Byzantium: The Formative Years. New York, 1957 (Repr.
1968).

- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (Mass.), 1999.
- Das Buch der Frommen: nach der Rezension in cod. de Rossi № 133 / Hrsg. von J. Wistinezki. Berlin, 1891.
- Catalog der reichhaltigen Sammlung hebräischen und jüdischen Bücher und Handschriften aus dem Nachlass des Seel / Hrsg. von Dr. G.B. Carmoly. Frankfurt-am-Main, 1875.
- Catalogus librorum manuscriptorum in bibliotheca senatoria civitatis lipsiensis asservantur. Grimma, 1838.
- David A.* Jewish Travelers from Europe to the East. 12th–15th Centuries // *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Granada, 2013. Vol. 62. P. 11–39.
- David A.* Sivuv r' Petakhiah me-Regensburg be-nusakh khadash 'פתיחה ר' סיבוב ר' (מרגנשבורג בנוסח חדש) (Rabbi Petakhiah of Regensburg' Travel around the World in a New Version) // *Kovets al-Yad*. 1996. T. 13. P. 237–269.
- Frakes J.C.* Early Yiddish Texts, 1100–1750. Oxford, 2004.
- Gil M.* Jews in Islamic Countries in the Middle Ages. Leiden; Boston, 2004.
- Gumkowski M.* Monety hebrajskie za Piastów // *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*. 1962. № 41. S. 3–19.
- Hannover N.N.* Sefer yeyen metsulah [ספר יון מצולה] (Deep Mud). [Eyn Harod], 1945.
- Heller M.* The Sixteenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus. Vol. 1. Leiden; Boston, 2004.
- Ibn Verga Sh.* Shevet Yehudah [הדודי טבש] (Scepter of Judah). Amsterdam, 1655.
- The Itinerary of Benjamin of Tudela / Critical text, transl. and comment. by M.N. Adler. London, 1907.
- Kowalski T.* Relacja Ibrāhīma ibn Ja'kuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego. Kraków, 1946.
- Kupfer F., Lewicki T.* Źródła hebrajskie do dziejów słowian i niektórych innych ludów Środkowej i Wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w. Warszawa; Wrocław, 1956.
- Lezze da Donado.* Historia turchesca (1300–1514) / Publ. Dr. I. Ursu. Bucuresti, 1909.
- Lowental E.* La storia del fiume Sambation // *Judentum und Umwelt*. Bd. 29. New York; Paris; Bern; Frankfurt-am-Main, 1990. P. 650–663.
- Maris Amri et Slibae.* De Patriarchis Nestorianorum commentaria / Ex codicibus vaticanis edidit Henricus Gismondi S.G. Romae, 1896. T. 2.
- Meir ben Samuel.* Tsoq ha-'Ittim [צוק העתים] (Troubles of this Time). [Kraçov], 1650.
- Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ> [дата обращения: 27.12. 2021].
- O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates / Transl. by H.J. Magoulias. Detroit, 1984.

- Oikonomidès N.* Les Danismendides entre Byzance, Bagdad et le sultanat d'Iconium // Revue numismatique. 6e série. 1983. T. 25. P. 189–207.
- Poznanski S.* Babilonische Geonim im nachhgaonäischen Zeitalter nach Handschriftlichen und Gedruckten Quellen. B., 1914.
- Sharon O.* Ha-fil, ha-Leviyatan, ve-Ninyeh ha-'ir ha-gdolah: Sivuv Rabbi Petaḥiyah u-Midrash Yonah ve-hadfasatam yaḥday [פתחיה 'סיבוב ר' הגדולה: 'סידור סיבוב ר' מדרש יונה', והדפסתם יהיו (Elephant, Leviathan and Nineveh the Great City: "Sibbu Rabbi Petachia" and "Midrash Yonah", Printed Side by Side) // Jerusalem Studies in Jewish Folklore. Jerusalem, 2016. Vol. 30. P. 37–73.
- Sivuv Rabbi Petakhiah: Die Ausringung rabeynu Petakhia he-hasid me-Regensburg [סיבוב רבינו פתחיה: דיא אוסרינגלונג רבינו פתחיה החסיד מרענשפורג] (Rabbi he-Hasid of Regensburg' Travel Around the World). Prague, 1600.
- Sivuv Rabbi Petaḥiyah me-Regensburg. [סיבוב רבי פתחיה מרענשפורג] (Rabbi Petakhiah's Travel around the world) / Hrg. E.H. Grünhut. Frankfurt-am-Main, 1905.
- Sivuv ha-Rav Rabbi Petaḥiyah me-Regensburg [סיבוב הרב רבי פתחיה מרענשפורג] (Rav Rabbi Petakhiah's Travel Around the World). Prague, 1595.
- Streck M.* Djudi // EI. Leiden, 1991. Vol. 2. P. 573–574.
- Travels of Rabbi Petakhiah of Ratisbon, who in the Latter End of the Twelfth Century visited Poland, Russia, Little Tartary, Crimea, Armenia, Assyria, Syria, The Holy Land and Greece / Transl. from the Hebrew and Published by dr. A. Benish. London, 1856.
- Tour du Monde ou voyage du rabbin Pétachiah de Ratisbonne dans le douzième siècle / Poublé par M.E. Carmoly. Paris, 1831.
- Wasiliewski W.G.* Kiews Handel mit Regensburg in alter Zeit // Verhandlungen des Historischen Vereins von Oberpfalz und Regensburg (NF 49). Regensburg, 1905. Bd. 57.
- Wechsler M.G.* Daniel ben Hasday // Encyclopedia of the Jews in the Islamic World. Leiden, 2010. Vol. 2. P. 19–20.
- Weinreich M.* Bilder für der Yudisher Literaturgeschichte. Vilno, 1928.
- Ziemann A.* Mittelhochdeutsches Wörterbuch zum Handgebrauch. Quedlinburg; Leipzig, 1837.

Boris E. Rashkovskiy

PETAḤIAH OF REGENSBURG AND HIS ROUTE TO THE MIDDLE EAST VIA KIEV

The paper represents an introduction to a Russian translation of the first part of rabbi Petaḥiah of Regensburg' account on his travel to the Middle East. For his

publication the author had selected the portion of the text, which deals with rabbi Petahiah's way from Prague to Nisibis. This is the first Russian translation of rabbi Petahiah's text based on L. Grünhut's critical edition (Frankfurt-am-Main, 1905) as well as the primary manuscript evidences and the first printed version of the source published in 1595 in Prague. The same portion of rabbi Petahiah's text according to the Warsaw manuscript recently discovered and published by A. David (1996) is also translated into Russian. The author argues that Petahiah crossed the Black Sea from the Eastern Crimea and after that travelled to the land of Ararat around Nisibis across the land of Togarma, which was under control of the Seljuc Turks.

Key words: Petahiah of Regensburg, Cumans, Khazaria, Karaites, International relations of the Old Rus', Pilgrimage practices, the route Regensburg – Prague – Kiev

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-142-186

Я.А. Риер

ЯЗЫЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ ВЛАСТИ ПЕРВЫХ ПРАВИТЕЛЕЙ ЛИТВЫ (СЕРЕДИНА XIII – СЕРЕДИНА XIV в.)

В статье рассматриваются основные категории ритуалов, использовавшихся языческими правителями Литвы в середине XIII – середине XIV в. (со времени правления Миндовга до смерти Гедимина) с целью легитимизации, сакрализации своей власти, а также в ходе рутинных событий, связанных с осуществлением властных полномочий. Данный период характеризуется преобладанием языческих или, в зависимости от ситуации, дуалистических (появившихся под влиянием христианской культуры) ритуальных традиций в среде литовских правителей. Их изучение может позволить раскрыть особенности процесса институционализации власти языческих правителей в условиях эволюции государства. К наиболее важным ритуалам при этом относятся клятва, жертвоприношение, обмен дарами. Большое значение в указанное время имеют символические действия, осуществляемые правителями во время военных походов, в том числе, с целью предсказания исхода кампании. В отдельную категорию можно выделить ритуалы, связанные с интронизацией и погребением правителя, а также присягой на верность, отражающие уровень признания легитимности и сакральности правителя его подданными. Подчеркивается роль обращения к языческим богам с целью получения их защиты перед важными событиями, а также необходимость выражения благодарности за оказанную помощь. Отмечается, что помимо ритуалов, имеющих ярко выраженный языческий характер, в ходе развития государственности в Литве появляются символические действия правителей, имеющие дуалистический (то есть встречающийся и у язычников, и у христиан) и полностью христианский характер, что было связано с феноменом политического развития будущего ВКЛ, характеризуемого значительной частью христианского населения на присоединенных землях Руси при преимущественно языческом балтском нобилитете и нарастающими контактами литовских правителей с соседними христианскими государствами. Можно также говорить о религиозном синкретизме первых литовских правителей, которые, продолжая поклоняться языческим богам, осваивали нормы христианского вероучения и использовали религию, а также связанную с ней ритуалистику, в политических целях.

Ключевые слова: ритуал, правитель, власть, сакральность, язычество, Литва, клятва, жертвоприношение

Литва начала XIV в. представляла собой оригинальный социо-культурный и политический феномен, в том числе с религиозной точки зрения. Обусловлено это было сложившейся дуалистической конфессиональной ситуацией в обществе, в котором балтский нобилитет, включая правителей, оставался языческим, в то время как значительная часть населения, заселявшая территорию Руси, была христианской. Этот факт наложил сильный отпечаток на проводимую литовскими правителями политику в отношении присоединяемых территорий, а также сказался в ритуалистике их власти.

Рассматривая вопросы, связанные с ритуалами власти, необходимо отметить большое число уже имеющихся исследований на эту тему. Политическим и сакральным ритуалам правителей, как и церемониалу средневековых монархов уделено значительное внимание многих поколений историков и политантропологов. Теоретические аспекты ритуалистики, а также церемониала власти правителей раскрыты в работах А.Я. Гуревича (1970. С. 258; 1972. С. 192, 214, 241), Г. Кланичая (Klaniczay 1990), Т. Эрла (Earle 1997), Э. Сервиса (Service 1998), М.М. Крома (2001), Р. Карнейро (Carneiro 2002. P. 162–175), А.В. Коротаева (2005), К. Белл (Bell 2009. P. 93), М.А. Бойцова (2009. С. 88, 321), М.Е. Бычковой (2009), Х.Дж.М. Классена (Claessen 2010. P. 3–51) и др. В начале 2000-х гг. в России вышли такие тематические коллективные сборники, как «Двор средневекового монарха: явление, модель, среда» (М., 2001), «Королевский двор в политической культуре средневековой Европы. Теория. Символика. Церемониал» (М., 2004), «Священное тело короля. Ритуалы и мифология власти» (М., 2006) и др. Кроме того, различные аспекты ритуалистики правителей, а также политического церемониала в средневековой Европе и Руси рассматривались в работах А. Дуггана (Duggan 1993), Б.А. Успенского (1998. С. 21), Э. Гудавичуса (Gudavicius 1998), И.Н. Данилевского (2001), О.С. Воскобойникова (2004), Р. Бартлетта (Bartlett 2007), П.П. Толочко (2011), Н.А. Хачатурян (2011), Г. Ярица (Jaritz 2012), Р. Петраускаса (2012), М. Расанена (Rasanen 2016), В. Ковалева (2018), Е. Кирюхиной (2018), Я.Е. Беспальчиковой (2018) и др. Правда, главным образом, эти исследования рассматривают более освещенные источниками средневековые государства Европы. Ритуалистика же власти первых правителей Литвы до сих пор остается за границами специальных исследований. Несмотря на то, что ряд исследователей в своих работах, посвященных истории Литвы, а также генезису Великого княжества Литовского (далее: ВКЛ), затрагивали определенные аспекты языческих ритуалов его первых правителей, как например, М. Косман, Э. Гудавичус, С.К. Роуэлл и др., отдельного внимания данной проблеме уделено не было. Связано это в том числе с малочисленностью сохранив-

шихся аутентичных свидетельств, представляющих непосредственную ценность для изучения ритуалов и церемониала, связанных с получением и осуществлением властных полномочий того или иного правителя, а также с разрозненностью имеющихся сведений (Baronas 2019. P. 36).

Кроме того, следует отметить, что сам термин «ритуал» является понятием достаточно дискуссионным, хотя и наиболее соответствующим проблематике исследования в контексте выбранных хронологических и географических рамок. Именно «ритуал», с точки зрения автора, наиболее точно отражает предмет данного исследования, а именно совокупность действий определенной установленной формы, наделяемых особым значением, обладающих сакральностью, сопровождающих политические или религиозные акты и осуществляемых правителями складывающегося государства или их подданными в отношении своего господина. Хронологические рамки данной статьи (от начала правления Миндовга до смерти Гедимина) обусловлены преобладанием в данное время языческих ритуальных традиций или, в зависимости от ситуации, ритуалов дуалистического характера, заимствованных в христианской среде, позволяющих раскрыть феномен институционализации власти языческих правителей раннего государства в условиях эволюции государственности.

Необходимо подчеркнуть, что политическое развитие Литвы проходило в сложных условиях и имело свою специфику, связанную, в первую очередь, с прочно укоренившимся языческим мировоззрением первых литовских правителей, которые, продолжая поклоняться своим богам, осваивали нормы христианского вероучения и использовали религию, а также связанную с ней ритуалистику, в политических целях. Несмотря на то, что к середине XIV в. большую часть территории формирующегося ВКЛ составляли земли Руси, население которых было христианским, Литва оставалась военным языческим образованием (Rowell 1992. P. 145). Правящее сословие происходило главным образом из этнической литовской знати, преимущественно языческой (Гудавичус 2005. С. 48–50). Во многом обычаи сакрализации власти вождя, перенятые первыми правителями, восходили к традициям протогосударственных образований язычников-литовцев (Kosman 1992. S. 103; Косман 2010. С. 20). Анализ текстов XIII–XIV вв. позволяет утверждать, что в их ментальности носитель верховной власти воспринимался одновременно как сакральная фигура и как верховный жрец. Князь выполнял важнейшие ритуалы, направленные на обеспечение благополучия своих подданных (Риер 2020. С. 177).

Ряд ритуальных действий, совершаемых литовскими правителями указанного времени, был характерен не только для языческой традиции,

но и для христианской, т.е. являлся универсальным. При этом язычество правителей, несомненно, накладывало отпечаток на непосредственное осуществление подобного действия, придавая ему своеобразные черты. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что и Миндовг, осуществляя свой замысел принятия христианства и коронации, и Гедимин, налаживая дипломатические отношения с представителями христианского мира, несомненно, использовали и христианскую ритуалистику. Вместе с тем, для данного периода все еще сохраняются ритуалы власти, характерные только для язычества.

Говоря о структуре ритуалистики власти правителей Литвы указанного времени, необходимо отметить, что наиболее значимыми были ритуалы, которые обеспечивали благополучное функционирование общества, были связаны с успешными военными действиями, а также были направлены на урегулирование дипломатических отношений. В меньшей степени можно говорить о ритуалах, нацеленных на обеспечение личного благополучия правителя. В отдельную категорию необходимо отнести ритуалы, совершаемые не самим правителем, а его подданными в качестве маркеров принятия легальности и сакральности его правления. К данной категории можно отнести ритуалы, связанные с принятием присяги подданными, церемонией возведения правителя на престол, а также его погребением.

Одним из важных ритуалов, имеющим практически универсальное значение в сложном вожестве, которым являлась Литва эпохи Миндовга, или же раннем государстве эпохи Гедимина, являлась клятва. При этом она могла исходить как от лица самого правителя в ходе его обещания выполнять взятые на себя обязательства, в качестве скрепляющей силы заключаемых договоров или обращения к богам за помощью перед лицом важных или опасных событий, так и от лица подданных во время присяги правителю на верность.

Наиболее показательным языческим ритуалом литовцев здесь является клятва богам, являющаяся важным элементом мировоззрения языческого вождя и средневекового правителя Литвы. Так, «Хроника земли Прусской» Петра из Дусбурга содержит запись о том, что

Сурмин, вождь, вскоре после этого покинул упомянутый замок, поклявшись силой богов, что впредь ни в каком замке не будет дожидаться штурма братьев (*Surminus autem capitaneus non longe postea dictum Castrum desolatum reliquit, jurans per deorum potenciam, quod nunquam impugnationem fratrum in aliquo castro de cetero exspectaret.* – *Cronica terrae Prussiae* 1861. S. 152; ПД. С. 144).

Таким образом он закрепил принятое им решение. Особое значение клятва принимала при заключении договоров, особенно международ-

ных. Согласно С.К. Роуэллу, дипломатическая процедура в это время состояла из двух ключевых элементов: обмена обещаниями, которые могли быть записаны или озвучены устно обеими сторонами переговоров, а также клятв, призванных закрепить произнесенные слова. Так, при описании переговоров между папскими легатами и послами Гедимины, которые в конце 1324 г. прибыли в Ригу с целью передать волю своего правителя относительно крещения, источники сообщают о том, что

король силой богов своих поклялся, что никогда не примет иного вероисповедания, чем то, которому следовали его предки (*quod ipse rex per deorum potenciam juraverit, quod nunquam aliam legem velle assumere, preter eam, in qua progenitores sui decesserunt.* – *Cronica terrae Prussiae* 1861. S. 192; ПД. С. 184).

Его клятва богам, несомненно, имела символическое значение и должна была усилить значимость переданного им решения.

Закрепление соглашения при помощи клятвы могло сопровождаться ритуальным жертвоприношением (Rowell 1992. P. 147). Оно было непосредственно связано с клятвой богам, а также верой в возможное влияние божественных сил на земные дела, являясь, по сути, одним из ключевых элементов языческого культа. Несомненно, правители Литвы, будучи язычниками, соблюдали традиции своих предков, несмотря на то, что находились в постоянном контакте – культурном и политическом – с представителями христианства. Так, кровавая жертва животного (быка), совершаемая литовцами, упоминается в ранних источниках, символизируя форму присяги или закрепление обещания в особо важных случаях. Наиболее ранние записи о данном ритуале у балтов содержатся в «Хронике Ливонии» Генриха Латвийского под 1201 г.: «Между тем куры, услышав о прибытии епископа и возникновении города, отправили в город послов для заключения мира, но не из страха войны, а по внушению Христа. Получив согласие христиан, они закрепили мир, по языческому обычаю, пролитием крови» (Хроника 1996. С. 204). В особо важных случаях кровь животного размазывалась по лицу дающего клятву (Rowell 1992. P. 149). Очевидно, что эта традиция сохранилась и в более позднее время. В «Ливонской рифмованной хронике» при описании событий 1257 г. говорится, что пожатие руки правителей скрепило клятву, данную во время событий, происходивших в Жемайтии (*Livländische Reimchronik* 1844. S. 53). При этом необходимо отметить, что пожатие руки и обмен дарами как составляющие элементы переговоров или заключения договоров являются ни чем иным, как ритуалами, совершаемыми правителями для закрепления результата их действий. В письменных источниках можно найти свидетельства совершения литовскими правителями различных символических действий во время дипломатических переговоров,

отмечающие не только придаваемое им большое значение со стороны представителей власти, но и подчеркивающие их сакральность. В 1298 г. литовские послы прибыли в Ригу с целью обсуждения защиты города от нападений Немецкого ордена. Приведя нужные доводы, они заключили соглашение, скрепив его при этом древним ритуалом: «...qui etiam gentiles praelibata sensibilibus argumentis ac sacramentis, secundum eorum morem ac pactis inconcusse servandis...» (Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch 1853. Col. 715; Rowell 1992. P. 149).

Вполне очевидно, что с развитием государственности, а также укреплением власти первых правителей Литвы функционирование подобных ритуалов – клятв, жертвоприношений, а также использование крови как сакрального элемента скрепления договоренностей, продолжилось. Так, Миндовг даже после принятия христианства и коронации продолжал поклоняться своим богам и приносить им жертвы. Таким способом он находил поддержку у населения, исповедовавшего разные верования (Kosman 1992. S. 106; Rowell 1994. P. 120; Косман 2010. С. 22). Гедимин в Вильно (предположительно, на месте современного кафедрального собора) построил святилище для поклонения древнему языческому боже-ству Перуну и сохранения божественного огня, а также принесения им жертв (Strykowski 1846. T. I. S. 373). Жертвоприношение как сакральный ритуал в особо важных случаях сохранялось и в середине XIV в.: во время переговоров и заключения мирного договора с венгерским королем в 1351 г. Кейстут поклялся соблюдать соглашение, закрепив его пролитием крови животного, отметив при этом, что такая же участь постигнет того, кто нарушит договор (Rowell 1994. S. 144). Это еще раз подчеркивает не только большое сакральное значение, которое придавали клятве сами правители, но и их веру в неизбежное наказание, которое последует за нарушением подобного обещания.

Важным ритуалом правителей, связанным как с проведением дипломатических переговоров, так и отражающим отношения правителя с подданными и являющимся маркером признания легальности правления вождя и правителя со стороны нобилитета, были пиры, а также происходящий во время их обмен дарами. Сам пир являлся одним из важнейших элементов общественной жизни языческого, а позднее – и христианского общества (пусть и в меньшей степени в виду дополнения его другими ритуальными элементами). На пирах, организованных нобилитетом во время поездок правителя по своим территориям или посещения ими других земель с целью заключения определенного соглашения, не только обсуждались важные дела или проводились жертвоприношения богам. Сама организация пира являлась своеобразным ритуалом, символизирующим признание зависимости от правителя или благосклонность по от-

ношению к нему, а также помогала налаживанию связей между представителями власти и социума (Гуревич 1972. С. 192–194). Сама процедура подобного пира, как и обмен дарами, сопровождался четко выверенным ритуалом, закрепляя таким образом соглашения, достигнутые во время обмена пищей, напитками и информацией, придавая им законность и нерушимость.

Еще одним ритуалом, имеющим языческие корни, а позднее принятым в христианском мире и непосредственно связанным с деятельностью вождя, а позже и правителя, являлось бросание жребия. О языческом характере данного ритуала свидетельствуют источники. Петр из Дусбурга пишет:

<...> когда литвины, гонясь за ними (рыцарями Ордена. – *Я. Р.*), пришли к месту, где братья устроили засаду, то один, бросив жребий по обычаю языческому, воскликнул громким голосом: «Быстро уходим! Здесь засады тевтонов» (*Sed Lethowini sequentes dum venirent ad locum, ubi fratres posuerant insidias, unus missa sorte secundum ritum gentilitalis clamavit alta voce: cito revertamur, insidie Theutonicorum sunt hic.* – *Cronica terrae Prussiae* 1861. S. 152; ПД. С. 181).

Посредством данного действия представитель власти узнавал волю божества в особенно сложных вопросах, часто связанных с выбором направления его собственных действий, а также в ходе военных кампаний с целью предсказать настроение и волю богов (Бога). Знак, полученный во время бросания жребия, обычно не подвергался сомнению, т.к. являлся непосредственно посланным божествами сигналом или предсказанием будущего. Так, отрицательный знак мог повлиять на наступление или отступление во время военных кампаний, а также быть одной из причин заключения договоров либо же наоборот – отказа от намеченных ранее планов:

<...> когда они приблизились, то бросив жребий по обычаю их, узнали, что успех не будет сопутствовать им. Вот почему они тут же начали отступление (*Qui dum appropinquarent, mittentes sortem secundum ritum eorum, compertum fuit, quod eis prospere succedere non deberet. Unde statim iter redeundi sunt aggressi.* – *Cronica terrae Prussiae* 1861. S. 153; ПД. С. 145).

При этом игнорирование знаков, полученных посредством жребия, неминуемо приводило к бедам. Так, во время столкновений с рыцарями ордена в 1290 г. литовский предводитель войска по своим соображениям проигнорировал знамение брошенного одним из воинов жребия, что обернулось в ближайшем времени гибелью практически всего отряда:

Наконец, когда они, вернувшись, были по соседству, первый литвин в войске, бросив жребий, воскликнул: «Горе нам! Плохо пойдет наше

дело!» Вождь прикрикнул на него, чтобы замолчал. Он же не переставал кричать ему это, пока братья со своими людьми не выскочили из засады и не напали на них, убив 350 из них (*Tandem dum revertentes essent in vicino, primus Lethowinus in acie missa sorte clamavit: ve nobis male ibit negocium nostrum. Quem capitaneus increpavit, ut taceret. Ille autem non cessavit id ipsum clamare, quousque fratres cum suis de insidiis erumpentes insilirent in eos, et cœl ex ipsis occiderent.* – *Cronica terrae Prussiae 1861. S. 152; ПД. С. 145*).

Непосредственно связанным с военными действиями и предыдущим ритуалом, являлось обращение к астрологии, в данном случае – выяснение благоприятных дат для начала войны:

В тот же год и время, когда цари выходят на войну, король Витень с великим множеством литвинов вошел в землю Ливонии, чтобы сражаться с братьями (*Eodem anno et tempore, quo reges solent procedere ad bella, rex Vithenus cum multitudine copiosa Lethowinorum pugnaturus contra fratres, intravit terram Lyvonie.* – *Cronica terrae Prussiae 1861; ПД. С. 155*).

Здесь необходимо также отметить, что обращение к астральным знакам использовалось и христианскими правителями, являясь свидетельством их веры в сигналы, посланные с неба, а также их предсказательную способность и силу отражаться на делах земных. При этом обращение к небесным объектам и астрологии происходило не только перед или во время военных действий, но и перед другими важными событиями, в том числе связанными с вопросами личного благополучия правителя, а также с целью предсказания будущего.

Говоря о ритуалах, совершаемых в ходе военных кампаний, нельзя не упомянуть важнейшее действие, связанное с рефлексией произошедших событий, а именно – благодарность богам за их помощь или благосклонность в бою. При этом обращение к богам могло осуществляться не только самим предводителем войска или правителем, но и рядовыми участниками сражений, в то время как сама форма благодарности могла варьировать от устной до материальной (в форме ритуального жертвоприношения).

В отдельную категорию можно выделить ритуалы, совершаемые иными лицами (подданными) с целью признания легальности или сакральности власти правителя. К ним, в первую очередь, относится процедура возведения на престол, а также обряд погребения. К сожалению, подробных свидетельств о вышеупомянутых процедурах практически не сохранилось в письменных источниках. Вероятно, процесс интронизации литовских князей проходил под влиянием языческих традиций, но со значительными заимствованиями из христианской среды (*Kosman 1992. S. 105*). Об этом свидетельствует описание интронизации Евнутия,

сохранившееся у Матея Стрыйковского. В Вильно молодому князю вручили меч и другие знаки великокняжеской власти, облачили его в соответствующий головной убор и одеяние и закрепили ритуал древним языческим обычаем громкого приветствия (криком) – *według starodawnego zwyczajowi obwołali* (Strykowski 1846. Т. II. S. 2). Такой дуалистический характер интронизационной ритуалистики можно объяснить диспропорцией исторической памяти и политических традиций балтского нобилитета и автохтонного населения присоединенных земель Руси. Последние к указанному времени обладали глубоко укоренившимися традициями возведения христианских правителей на княжеский престол, и не вызывает сомнения перенесение данных элементов исторической памяти на существующие реалии. Вместе с тем, очевидно и сохранение собственных языческих традиций балтским нобилитетом, вплетаемым представителями власти в канву новых политических реалий и социо-культурных особенностей. Не вызывает также сомнения тот факт, что коронация Миндовга полностью находилась под влиянием европейских христианских традиций, что было обусловлено обстоятельствами проведения данной процедуры (Gudavicius 1998. S. 331).

Нет также подробных достоверных свидетельств погребальной процедуры первых правителей Литвы, более того, для большинства из них нет даже указания на точную дату смерти или ее причину. Но обращаясь к более позднему описанию погребения Кейстута, которое происходило по древнему языческому обычаю, можно предположить, что ритуалистика проведения и первых литовских правителей в последний путь могла быть аналогичной, т.к. описание данного действия коррелирует с аналогичными свидетельствами, касающимися смерти других средневековых правителей-язычников. Так, Кейстут был сожжен после своей смерти по древнему ритуалу, характерному для языческих вождей, в парадной мантии, с лошадьми и необходимыми для правителя атрибутами (Rowell 1994. P. 130). С.К. Роуэлл, основываясь на данных более поздних нарративных источников, предположил, что процесс погребения предшественников Кейстута был аналогичным – схожее с упомянутым выше описание погребения Гедимина содержит хроника Матея Стрыйковского (Strykowski 1846. Т. I. S. 385).

Тем не менее, нельзя говорить о том, что первые правители ВКЛ целиком находились под властью языческой ритуалистики. Как справедливо показал в своих исследованиях М. Косман, в этот период для князя и его приближенных был характерен религиозный синкретизм, который во многом был обусловлен не только сложными социо-политическими условиями, в которых происходило формирование нового государства, но и желанием первых правителей укрепить свое влияние на присое-

диненных территориях, жители которых были христианами (Kosman 1992. P. 103). Именно об этом свидетельствует характер описанных выше ритуалов, большинство из которых хотя и имеет языческие корни и содержание, но было позднее заимствовано и активно использовалось представителями христианского мира. О религиозном синкретизме, как и о дуалистическом характере используемых языческими правителями Литвы ритуалов свидетельствует и проводимая ими политика как внутри государства, так и за его пределами. Будучи язычником, в условиях военной угрозы Миндовг заключил союз с немецкими рыцарями, и с целью получения поддержки Ордена и Рима в 1251 г. он принял христианство по западному образцу, а в 1253 г. стал королем Литвы, т.е. прошел обряд коронации (Kosman 2010. С. 20). Корона дала право Миндовгу считаться богоизбранным монархом и таким образом упрочить свою власть, находящуюся после ритуала под защитой высших, божественных и христианских сил. Следовательно, уже на первых этапах складывания государства король Литвы был знаком с христианскими традициями и использовал их для сакрализации своей власти. Данная тенденция сохранялась на протяжении длительного времени, проявившись наиболее отчетливо в XIV в. (Giedroyc 1985. P. 25). Вместе с тем, его приверженность христианству, как было отмечено выше, не оказалась прочной, и Миндовг, получив желаемые политические преференции, продолжал поклоняться и христианскому Богу, и своим древним языческим богам, а значит, находил поддержку как у христианского населения земель Руси, вошедших в состав нового государственного образования, так и у балтского нобилитета (Kosman 2010. С. 22). Гедимин, будучи язычником, знал основы христианского вероучения. Более того, в своей переписке с папой он апеллировал к традиции обожествленного монарха, обладающего сакральной силой, начавшейся со времен Миндовга (Wigand von Marburg 2017. S. 153, 156).

Таким образом, духовные дела правителей Литвы середины XIII – середины XIV в. во многом подчинялись их земным интересам, меняясь в зависимости от потребностей. Несмотря на, казалось бы, острую политическую необходимость принятия христианства, они не спешили с этим шагом, так что государство оставалось языческим и в период правления Витеня, и во времена Гедимины (Chronicon terrae Prussiae 1861. S. 144, 164). А для ритуалистики правителей были характерны сильные языческие традиции. Обычаи легитимизации и сакрализации власти вождя, перенятые первыми правителями Литвы, а также ритуалы, связанные с функционированием их власти, были заимствованы из традиций протогосударственных образований язычников-литовцев, составлявших значительную часть нового нобилитета. Вместе с тем в XIII в. для риту-

алистики первых правителей ВКЛ был характерен религиозный синкретизм, который во многом был обусловлен не только сложными социо-политическими условиями, в которых происходило формирование нового государства, и необходимостью налаживать дипломатические связи с соседними странами, но и желанием первых правителей укрепить свое влияние на присоединенных территориях, где были сильны христианские традиции.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Беспальчикова Я.* Дары в дипломатической практике Теодориха Великого // *Vox medii aevi*. 2018. № 1, Vol. 2. С. 29–45. [*Bespal'chikova Ya.* Dary v diplomaticheskoy praktike Teodorikha Velikogo (Gifts in the Diplomatic Practice of Theodoric the Great) // *Vox medii aevi*. 2018. nr 1, vol. 2. S. 29–45.]
- Воскобойников О.С.* «Мудрость короля рождается на небесах» // Королевский двор в политической культуре средневековой Европы / Под ред. Н.А. Хачатурян. М., 2004. С. 411–454. [*Voskoboynikov O.S.* «Mudrost' korolya rozhdayetsya na nebesakh» (“The Wisdom of the King is Born in Heaven”) // *Korolevskij dvor v politicheskoy culture srednevekovoy Yevropy* / Ed. by N.A. Khachatryan, Moscow, 2004. S. 411–454.]
- Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии // Славянские хроники. Походы, битвы, знать Древней Руси до 1240 года. СПб., 1996. С. 196–321. [*Genrikh Latviyskiy.* Khronika Livonii (Chronicle of Livonia) // *Slavic Chronicles. Campaigns, Battles, Nobility of Ancient Rus' before 1240.* St-Petersburg, 1996. S. 196–321.]
- Гудавичус Э.* «Литва Миндовга» // Проблемы этногенеза и этническая история балтов: сб. ст. / Под ред. Р. Ваулкайте. Вильнюс, 1985. С. 219–227. [*Gudavichus E.* «Litva Mindovga» (“Mindaugas` Lithuania”) // *Problems of Ethnogenesis and Ethnic History of the Balts: Collection of Articles* / Ed. by R. Vaulkaite. Vilnius, 1985. S. 219–227.]
- Гудавичус Э.* История Литвы. Т. 1: История Литвы с древнейших времен до 1569 года. М., 2005. [*Gudavichus E.* Istoriya Litvy (History of Lithuania. Vol. 1: History of Lithuania from Ancient Times to 1569). Moscow, 2005.]
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. [*Gurevich A.Ya.* Kategorii srednevekovoy kul'tury (Categories of Medieval Culture). Moscow, 1972.]
- Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. [*Gurevich A.Ya.* Problemy genezisa feodalizma v Zapadnoy Evrope (Problems of the Genesis of Feudalism in Western Europe). Moscow, 1970.]

- Данилевский И.Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). М., 2001. [*Danilevskiy I.N.* Russkiye zemli glazami sovremennikov i potomkov (XII–XIV vv.) (Russian Lands through the Eyes of Contemporaries and Descendants (12th–14th centuries)). Moscow, 2001.]
- Жлутка А.* Каранация Міндоўга і заснаванне першага біскупства ў дакументах XIII ст. // Наша Вера. 2003. № 2 (24). С. 36–44. [*Zhlutka A.* Karanatsyya Mindaugā i zasnnavanne pershaga biskupstva ū dokumentakh XIII st. (Coronation of Mindaugas and Foundation of the First Bishopric in the Documents of the 13th Century) // Our Faith. 2003. nr. 2 (24). S. 36–44.]
- Кирюхина Е.* Средневековые ритуалы власти как источник вдохновения в культуре Англии второй половины XIX – начал XX века // Vox medii aevi. 2018. № 1, Vol. 2. С. 105–134. [*Kiryukhina E.* Srednevekovyye ritualy vlasti kak istochnik vdokhnoveniya v kul'ture Anglii vtoroy poloviny XIX – nachal XX veka (Medieval Rituals of Power as a Source of Inspiration in the Culture of England in the Second Half of the 19th – early 20th Century) // Vox medii aevi. 2018. nr. 1, vol. 2. S. 105–134.]
- Ковалев В.* Игра на престоле: ритуалы власти в Средние века и современная культура // Vox medii aevi. 2018. Т. 2, № 1. С. 14–28. [*Kovalev V.* Igra na prestole: ritualy vlasti v Sredniye veka i sovremennaya kul'tura (Game on the Throne: Rituals of Power in the Middle Ages and Modern Culture) // Vox medii aevi. 2018. Vol. 2, nr. 1. S. 14–28.]
- Коротаев А.В.* О сакрализации власти // Сакрализация власти в истории цивилизаций / Под ред. Д.М. Бондаренко. М., 2005. С. 5–32. [*Korotayev A.V.* O sakralizatsii vlasti (About sacralization of power) // Sacralization of Power in the History of Civilizations / Ed. by D.M. Bondarenko. Moscow, 2005. S. 5–32.]
- Косман М.* 3 гісторыі і культуры ВКЛ. Мінск, 2010. [*Kosman M.* Z gistoryi i kul'tury VKL (From the History and Culture of the Grand Duchy of Lithuania). Minsk, 2010.]
- Кром М.М.* Политическая антропология: новые подходы к изучению феномена власти в истории России. М., 2001. [*Krom M.M.* Politicheskaya antropologiya: novyye podkhody k izucheniyu fenomena vlasti v istorii Rossii (Political Anthropology: New Approaches to the Study of the Phenomenon of Power in the History of Russia). Moscow, 2001.]
- Петраускас Р.* Правящий род и знать: к вопросу о предпосылках формирования литовского государства // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2012. № 1 (11). С. 95–116. [*Petrauskas R.* Pravyashchiy rod i znat': k voprosu o predposylkakh formirovaniya litovskogo gosudarstva (Ruling Family and Nobility: on the Prerequisites for the Formation of the Lithuanian State) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2012. № 1 (11). S. 95–116.]

- Ryier Ya.A.* Правитель и общество на белорусских землях в XIII – первой трети XV в.: основные механизмы политогенеза, легитимизации и сакрализации власти. Могилев, 2020. [*Ryier Ya.A.* Pravitel' i obshchestvo na belorusskikh zemlyakh v XIII – pervoy treti XV v.: osnovnyye mekhanizmy politogeneza, legitimizatsii i sakralizatsii vlasti (Ruler and Society in Belorussian Lands in the 13th – the First Third of the 15th Century: Main Mechanisms of State Formation, Legitimization and Sacralization of Power). Mogilev, 2020.]
- Толочко П.П.* Власть в Древней Руси. X–XIII вв. СПб., 2011. [*Tolochko P.P.* Vlast' v Drevney Rusi. X–XIII vv. (Power in Ancient Rus'. 10th –13th Centuries. St-Petersburg, 2011.)]
- Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. [*Uspenskiy B.A.* Tsar' i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiyskaya model' i eye russkoye pereosmysleniye) (Tsar and Patriarch: Charisma of Power in Russia (Byzantine Model and Its Russian Reinterpretation). Moscow, 1998.)]
- Хачатурян Н.А.* «Король – император в своем королевстве»... Политический универсализм и централизованные монархии // Империи и этнонациональные государства в Западной Европе в Средние века и раннее Новое время. М., 2011. С. 66–88. [*Khachaturyan N.A.* «Korol' – imperator v svoeyem korolevstve»... Politicheskiy universalizm i tsentralizovannyye monarkhii („The king is the emperor in his kingdom” ... Political Universalism and Centralized Monarchies) // Empires and Ethno-National States in Western Europe in the Middle Ages and Early Modern times. Moscow, 2011. S. 66–88.]
- Baronas D.* Good Faith and Realpolitik. Approaching the Art of Politics of Lithuanian Rulers in the Fourteenth Century // *Studia historica Brunensia*. 2019. № 2 (66). P. 31–44.
- Bartlett R.* From Paganism to Christianity in Medieval Europe // *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200* / Ed. by N. Berend. Cambridge, 2007. P. 47–73.
- Bell C.* Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford, 2009.
- Carneiro R.L.* Multiple Trajectories in Political Development: From Leaders to Rulers // *Social Evolution and History*. 2004. Vol. 3. № 1. P. 162–175.
- Chronicon terrae Prussiae* von Peter von Dusburg / Hrsg. M. Toeppen (SRP; 1). Leipzig, 1861. S. 1–219.
- Claessen H.J.M.* On Early States – Structure, Development and Fall // *Social Evolution and History*. 2010. Vol. 9. № 1. P. 3–51.
- Duggan A.J.* Kings and Kingship in Medieval Europe. L., 1993.
- Earle T.* How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory. Stanford, 1997.

- Giedroyc M.* The Arrival of Christianity in Lithuania. Early Contacts (13th Century) // Oxford Slavonic Papers. 1985. T. 18. P. 1–30.
- Gudavicius E.* Mindaugas. Vilnius, 1998.
- Jaritz G.* Rituals, Images and Daily Life: the Medieval Perspective. Berlin, 2012.
- Klaniczay G.* The Uses of Supernatural Power: the Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe. Princeton, 1990.
- Kosman M.* Od chrztu do chrystianizacji. Warszawa, 1992.
- Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten / Ed. F.G. von Bunge. B. 1: 1093–1300. Reval, 1853.
- Livländische Reimchronik / Hrsg. F. Pfeiffer. Stuttgart, 1844.
- Rasanen M.* Relicts, Identity and Memory in Medieval Europe. Brepols, 2016.
- Rowell S.C.* A Pagan's Word. Lithuanian Diplomatic Procedure 1200–1385 // Journal of Medieval History. 1992. Vol. 18. P. 145–160.
- Rowell S.C.* Lithuania Ascending: a Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345. Cambridge, 1994.
- Strykowski Maciej Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i Wszystkiej Rusi / Red. M. Malinowskiego. T. I, II. Warszawa, 1846.
- Wigand von Marburg.* Nowa kronika pruska / Oprac. S. Zonenberg, K. Kwiatkowski. Toruń, 2017.

Yanina Ryier

PAGAN RITUALS OF POWER OF THE FIRST RULERS OF LITHUANIA (MIDDLE OF THE 13th – MIDDLE OF THE 14th CENTURY)

The article deals with the main categories of rituals used by pagan rulers of Lithuania in the middle of the 13th – the middle of the 14th century (from the reign of Mindaugas to the death of Gedimin) in order to legitimize, sacralize their power, as well as during the routine events related to the exercise of their authority. This chronological period is characterized by predominance of pagan or, depending on circumstances, dualistic (emerged under the influence of Christian culture) ritual traditions among Lithuanian rulers. While studying that issue one can point out particular features of institutionalization of power of pagan rulers in the context of state development. The most important rituals included oath, sacrifice, and exchange of gifts. Symbolic actions carried out by the rulers during the military campaigns were of great importance at that time. A separate category is formed by rituals associated with the enthronement and burial of a ruler, as well as the oath of allegiance, reflecting the level of recognition of the ruler's legitimacy and sacrality by his subjects. The role of the appeal to pagan gods in order to obtain their protection as well as a strong need to express gratitude for their help is analyzed. It is pointed out that in the process of

state formation in Lithuania in addition to the rituals of the pagan origin, symbolic actions of rulers having dualistic (that can be found among both pagans and Christians) or completely Christian character appear. It can be explained by the phenomenon of the political development of the future Grand Duchy of Lithuania, characterized by a significant part of the Christian population in the annexed lands of Rus' with a predominantly pagan Baltic nobility as well as growing contacts of Lithuanian rulers with neighboring Christian states. Continuation of worship of pagan idols while learning the norms of Christian doctrine and its rituals as well as using the religion for political purpose is considered to be the main sign of religious syncretism of the first Lithuanian rulers.

Key words: ritual, ruler, power, sacrality, paganism, Lithuania, oath, sacrifice

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-187-201

С.Ю. Темчин

**ЯРОСЛАВ МУДРЫЙ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ:
ВТОРОЕ ПОСМЕРТНОЕ ЧУДО
прп. ПАРАСКЕВЫ ЭПИВАТСКОЙ**

Статья посвящена исторической интерпретации второго чуда от мощей прп. Параскевы Эпиватской († не позже начала XI в.) об исцелении хромого сына русского князя, произошедшее в Калликратии недалеко от Константинополя. Это чудо упоминается в двух византийских по происхождению литургических текстах (греческом житии Параскевы и тропаре соответствующей службы, известной лишь по славянской версии) и было соотнесено Э. Миневой с Ярославом Мудрым. В статье уточняется, что описание чуда указывает на момент, предшествовавший кончине его отца Владимира Святославича (†15.07.1015). Пребывание же в византийской столице молодого Ярослава Мудрого наиболее вероятно в связи с событиями 987–989 гг.: предоставлением Киевом военной помощи Византии для подавления восстания Варды Склира и Варды Фоки, крещением Владимира Святославича, его корсунским походом и женитьбой на византийской принцессе Анне и, наконец, крещением Руси. В пользу этого приводятся стратегические и типологические аргументы. Первые связаны с тем, что для участия значительного русского военного корпуса (порядка 6 тыс. человек) в битвах при Хрисополе (988 г.) и Авидосе (13.04.989) русское войско должно было пройти через Босфор в непосредственной близости от Константинополя. Можно думать, что в качестве гарантии того, что вооруженный отряд будет следовать договоренностям, т.е. не нападет на византийскую столицу и не объединится с повстанцами, императоры Василий II и Константин VIII потребовали от Киева гарантий в виде заложника из членов семьи Владимира. Это объяснило бы пребывание молодого Ярослава Мудрого в Константинополе в 987–989 гг., а также ориентацию на византийские культурные образцы во время его киевского княжения (1017–1054). Типологические аргументы состоят в использовании практики заложничества как на Руси в отношениях с печенегами, так и в Константинополе в его сношениях с болгарами еще до русско-византийских договоренностей конца 980-х гг. В связи с этим кончину прп. Параскевы Эпиватской, устанавливаемую весьма приблизительно, следует датировать не позже 987–989 гг.

Ключевые слова: Ярослав Мудрый, Параскева Эпиватская (Петка Тырновская), Крещение Руси, Константинополь, заложничество, русско-византийские отношения

В своих недавних работах Э. Минева (2016; Mineva 2017. P. 121–140) показала, что упоминаемое в византийских богослужебных текстах второе чудо от находившихся в Калликратии мощей прп. Параскевы Эпиватской († не позже начала XI в.)¹ об исцелении хромого сына русского князя соотносится с Ярославом Мудрым, который действительно был хромым (врожденное недоразвитие правого тазобедренного сустава).

Это чудо описывается в византийском пространном житии св. Параскевы (написано, вероятно, в XII в.)² и упоминается в соответствующем тропаре византийского канона (составлен на основе жития – подробнее см.: Минева 2015), известного лишь в славянском переводе³.

Оба византийских по происхождению текста (греческое житие и славянская версия тропаря), описывая данное чудо, упоминают разные детали: лишь житие называет юношу сыном архонта Руси, и лишь тропарь сообщает, что повреждена была его правая нога, а сам юноша был от царствующего града, т.е. Константинополя. Это позволяет считать эти источники независимыми и, следовательно, взаимно подтверждающими и дополняющими друг друга.

Э. Минева пришла к выводу о том, что посмертное чудо прп. Параскевы совпадает с периодом киевского правления Ярослава Мудрого (1016–1054). Однако это не так: его именование сыном архонта Руси (ὁὶὸς τῶ ἄρχοντι Ρωσῖας)⁴ указывает на некий момент⁵, предшествовавший кончине его отца Владимира Святославича († 15.07.1015), ведь иначе сам Ярослав был бы назван архонтом Руси.

Ниже я постараюсь показать, что пребывание Ярослава Мудрого в Константинополе наиболее вероятно в связи с событиями 987–989 гг.: предоставлением Киевом военной помощи Византии для подавления восстания Варды Склира и Варды Фоки, крещением Владимира Святославича, его корсунским походом и женитьбой на византийской принцессе Анне и, наконец, крещением Руси. В пользу такой интерпретации можно привести аргументы стратегического и типологического характера.

Стратегические аргументы. Участие значительного русского военного корпуса (порядка 6 тыс. человек) сначала в битве при Хрисопо-

¹ Об этой святой см.: Иванова и др. 2019.

² Новейшая публикация Жития с подробным исследованием: Mineva 2017.

³ Публикация тропаря в составе канона: Иванов 1970. С. 430.

⁴ Для сравнения: Кекавмен называет норвежского «принца» Харальда Хардрата (1015–1066) *сыном василевса Варангии* (Советы 1972. С. 282–283, 590). Ср. также арабское выражение *awlād al-malik* ‘сыновья царя’, употребляемые по отношению к наследникам правителя, например, востготского короля Витицы († 710) (Filios 2015. P. 66–67). Искренне благодарю Вяч.С. Кулешова за указание на данные параллели.

⁵ О принципиальной возможности интерпретации церковного чуда как исторического факта см.: Петров 2017.

ле (988 г.), а затем у Авидоса (13 апреля 989 г.), обеспечившее победу константинопольских императоров Василия II и Константина VIII над мятежниками, было связано со значительным риском для империи. Действительно, для того, чтобы попасть к местам сражений, русское войско должно было пройти через Босфор в непосредственной близости от Константинополя. В такой ситуации императоры должны были иметь серьезные гарантии того, что русское войско будет следовать предварительным договоренностям: не нападет на византийскую столицу и не объединится с повстанцами.

Риск был действительно велик. Ведь если Византия ограничивала количество прибывающих в Константинополь русских купцов до 50 человек, вводила обязательную перепись их имен и разрешала входить в город только через одни ворота без оружия и в сопровождении представителя императора (договоры 907 и 944 гг. в составе ПВЛ), то, следовательно, более крупные группы рассматривались здесь как небезопасные для византийской столицы. При этом русские купцы могли пребывать лишь в районе церкви св. Маманта (к северу от залива Золотой Рог) без права оставаться на зимовку. Вводилось обязательное письменное уведомление о числе приходящих из Руси кораблей в подтверждение их мирных целей, а русскому князю запрещалось воевать в Корсунской стране и даже зимовать в устье Днепра (договор 944 г.).

В такой ситуации представляется невероятным, чтобы в 988–989 гг. византийские императоры позволили многочисленному и вооруженному русскому военному отряду оказаться у стен Константинополя без дополнительных гарантий собственной безопасности. Такой гарантией могла быть передача в заложники Константинополю сына киевского князя еще до прибытия туда русского корпуса. Следовательно, Ярослав Мудрый мог оказаться в Константинополе в качестве почетного заложника в 987 г. На тот момент ему было не менее 7 лет.

Трудно сказать, сколько времени Ярослав пробыл в Константинополе, откуда совершил поездку в Калликратию, расположенную на расстоянии дневного перехода от византийской столицы. Однако весьма вероятно, что он все еще находился в Византии во время корсунского похода Владимира Святославича (988–989 гг.). Это обстоятельство прекрасно объясняло бы выбор в качестве цели военного похода именно Корсуня⁶, а не самого Константинополя, ведь в последнем случае находившийся в заложниках русский княжич оказался бы в смертельной опасности. Поход в Крым позволял ее избежать, но при этом нанести весьма существенный

⁶ О сложностях в объяснении выбора Корсуни в качестве объекта нападения см.: Карпов 2004. С. 222–223.

удар по Византии, демонстрирующий решимость киевского князя силой принудить императоров выполнить свое обещание выдать за него замуж принцессу Анну (в результате она прибыла в Корсунь в 989 г.).

Ярослав мог пробыть в Константинополе самое большое до смерти в Киеве своей мачехи Анны (†1011/12 г.): после этого события удерживать в заложниках сына киевского князя уже не было никакого смысла. Даже в этом крайнем случае Ярослав мог успеть побывать на ростовском княжении и перейти в Новгород, где история застаёт его в 1014 г. в связи с его отказом выплачивать традиционную новгородскую дань своему отцу Владимиру в Киев. Но все же столь долгое пребывание Ярослава в византийской столице маловероятно. При этом минимальный срок его пребывания там определяется 987–989 гг.: от подготовки участия русского корпуса в борьбе византийских императоров с мятежниками до официального крещения Киевской Руси, после которого русско-византийские отношения были надолго урегулированы.

Типологические аргументы. Практика брать в заложники родственников (в том числе детей) местных правителей правителями иных стран известна с незапамятных времен: она являлась гарантией лояльности первых по отношению ко вторым. Русь была хорошо знакома с этим феноменом в обоих («вертикальном» и «горизонтальном») его проявлениях: киевские князья брали заложников у печенегов (ПВЛ под 944 г.), белгородцы сами предлагали печенегам взять у них заложников (там же под 997 г.), а князь Владимир при заключении мира с печенегами в 1007/8 г. послал к ним заложником своего сына (Святополка или кого-то из младших сыновей) вместе с епископом, посвященным Бруно Кверфуртским (Карпов 2004. С. 330).

Константинополь при заключении мирных договоров со славянами (и, разумеется, не только с ними) также нередко брал в заложники молодых сыновей или иных близких родственников правителей, которые со временем сами приходили к власти в своих странах: так, в 968/9 г. в Константинополь отправились Борис и Роман, сыновья болгарского царя Петра I (пробыли 1–2 года), а в 1187/8 г. – Калоян, младший брат болгарских царей Ивана Асеня I и Петра IV (пробыл ок. 2 лет). Подобные типологические параллели делают весьма вероятным пребывание Ярослава Мудрого в Константинополе в связи с русско-византийскими договоренностями 987–989 гг.

Проживание молодого Ярослава в византийской столице по крайней мере в 987–989 гг. предполагает его крещение на Руси одновременно со своим отцом в 987 г., а не двумя годами позже, как предполагается (Карпов 2010. С. 23, 561). Действительно, трудно себе представить, чтобы сын киевского князя находился в византийской столице не менее двух

лет, оставаясь в язычестве. Его поездка из Константинополя в Калликратию к мошам прп. Параскевы подтверждают это.

В связи с изложенными выше данными кончину Параскевы Эпиватской, устанавливаемую весьма приблизительно, следует датировать не позже 987–989 гг.

Наконец, пребывание Ярослава Мудрого в Константинополе лучше объясняет ориентацию на византийские культурные образцы во время его киевского княжения (1017–1054): в области градостроительства (сооружение храма св. Софии, Золотых ворот и т. д.), зодчества и иконографии (например, росписи Св. Софии) и книжной деятельности, связанной с переводами византийско-христианской литературы (ПВЛ под 1037 г.).

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970. [*Ivanov Y.* Balgarski starini iz Makedoniya (Bulgarian Antiquities from Macedonia). Sofia, 1970.]
- Иванова К. и др.* Параскева // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 54. С. 579–587. [*Ivanova K. i dr.* Paraskeva // Pravoslavnaia enciklopediia. Moscow, 2019. Vol. 54. S. 579–587.]
- Карпов А.Ю.* Владимир Святой. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2004. [*Karpov A.Yu.* Vladimir Svyatoj (Vladimir the Saint). Izd. 2-e, ispr. i dop. Moscow, 2004.]
- Карпов А.Ю.* Ярослав Мудрый. Изд. 3-е, испр. М., 2010. [*Karpov A.Yu.* Yaroslav Mudryj (Yaroslav the Wise). Izd. 3-e, ispr. Moscow, 2010.]
- Минева Е.* Был ли Ярославом Мудрым $\nu\acute{\omicron}\delta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\iota\ \text{P}\omega\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ в Византийском пространном житии св. Параскевы Эпиватской (BHГ³ 1420 z)? // Byzantinoslavica. 2016. Vol. 74. Fasc. 1–2. P. 175–189. [*Mineva E.* Byl li Yaroslavom Mudrym $\nu\acute{\omicron}\delta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\iota\ \text{P}\omega\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ v Vizantijskom prostrannom zhitii sv. Paraskevyy Epivatskoj (BHГ³ 1420 z)? (Was Yaroslav the Wise $\nu\acute{\omicron}\delta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\iota\ \text{P}\omega\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ in the Extensive Byzantine Life of St. Parasceve of Epibatae (BHГ³ 1420 z)?) // Byzantinoslavica. 2016. Vol. 74. Fasc. 1–2. S. 175–189.]
- Минеева Е.* Византийското пространно житие за св. Петка Епиватска (BHГ, 1420z) като извор за химнотворчеството за светицата // Старобългарска литература. София, 2015. Кн. 51. С. 117–130. [*Mineeva E.* Vizantiyskoto prostranno zhitie za sv. Petka Epivatska (BHГ, 1420z) като izvor za himnotvorchestvoto za svetitsata (The Byzantine Life of St Paraskeva of Epivates (BHГ, 1420z) as a Source for the Saint's Hymnography) // Starobalgarska literatura. Sofia, 2015. Vol. 51. S. 117–130.]
- Петров Н.И.* Чудо как исторический факт: к постановке вопроса // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. СПб., 2017. Вып. 8. С. 177–203. [*Pe-*

- trov N.I.* Chudo kak istoricheskiy fakt: k postanovke voprosa (Miracle as a Historical Fact: Raising a question) // *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh*. St-Petersburg, 2017. Vyp. 8. S. 177–203.]
- Советы и рассказы Кекамена. Сочинение византийского полководца XI века / Подгот. текста, введ., перев. и коммент. Г.Г. Литаврина. М., 1972. [Sovety i rasskazy Kekavmena. Sočinenie vizantijskogo polkovodca XI veka (Advices and Stories of Kekaumen. Work of a Byzantine Commander of the 11th Century) / Ed. by G.G. Litavrin. Moscow, 1972.]
- Filios D.K.* Playing the Goth Card in Tenth-century Córdoba: Ibn al-Qūṭīya's Family Traditions // *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*. 2015. Vol. 43. № 2. P. 57–84.
- Mineva E.* The Byzantine Hagiographic and Hymnographic Texts on St Parasceve of Epibatae, Part 1: The Byzantine Vita of St Parasceve of Epibatae or the Vita by Vasilikos the Deacon. Sofia, 2017.

Sergejus Temčinas

YAROSLAV THE WISE IN CONSTANTINOPLE:
THE 2nd POSTHUMOUS MIRACLE OF ST PARASKEVA OF THE BALKANS

The article focuses on the second miracle from the relics of St Paraskeva of the Balkans († early 11th century at the latest) about the healing of a lame son of a Russian prince, which took place in Kallikratia not far from Constantinople. The miracle is mentioned in two liturgical texts of Byzantine origin (the Greek *Vita of St Paraskeva* and a troparion of the corresponding hymnographic Office, known merely from its Slavonic version). E. Mineva identified the Russian prince with Yaroslav the Wise. The present article shows that the miracle describes an event preceding the death of Yaroslav's father Vladimir Svyatoslavich († 15 July 1015). The stay in the Byzantine capital of the young Yaroslav is to be related to the events of 987–989: the provision of military assistance to Byzantium by Kiev in connection with the suppression of the uprising of Bardas Skleros and Bardas Phokas, the baptism of Vladimir Svyatoslavich, his campaign in Chersoneses and his marriage to the Byzantine princess Anna and, finally, the Christianization of Kievan Rus'. There are strategic and typological arguments for this assumption. The first are associated with the fact that for the participation of a significant Russian military corps (about 6 thousand warriors) in the battles of Chrysopolis (988) and Abydos (April 13, 989), the Russian army had to pass the Bosphorus in the immediate vicinity of Constantinople. One might suppose that the emperors Basil II and Constantine VIII must have demanded guarantees from Kiev in the form of a hostage from Vladimir's family as a guarantee that the armed detachment will follow the agreements, i.e. will neither attack the Byzantine capital

nor unite with the rebels. This would explain both the stay of the young Yaroslav the Wise in Constantinople at least in 987–989 and the orientation towards Byzantine cultural models during his Kiev reign (1017–1054). Typological arguments consist in the widely-spread practice of hostage taking both in Russia in relations with the Pechenegs and in Constantinople in its relations with the Bulgarians prior to the Russian-Byzantine agreements of the late 980s. In view of this, the death of St Paraskeva of the Balkans, which happened prior to the beginning of the 11th century, should be dated no later than 987–989.

Key words: Yaroslav the Wise, Paraskeva of the Balkans, Christianization of Kievan Rus', Constantinople, hostage, Rus'-Byzantine relations

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-202-208

А.С. Щавелев

РЕКОНСТРУКЦИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РАССКАЗА «ДРЕВНЕЙШЕГО СКАЗАНИЯ» (СЕРЕДИНЫ XI в.) ОБ АСКОЛЬДЕ И ДИРЕ

В статье предлагается реконструкция и интерпретация текста «Древнейшего сказания» середины XI в. о правителях Киева братьях Аскольде и Дире. Этот текст может быть реконструирован путем удаления вставок из текста «Начального свода», который отразился в «Новгородской первой летописи младшего извода». В его основе лежит аутентичная историческая память о них древнерусской элиты города Киева XI в. В «Древнейшем сказании» братья-князья выполняют функцию типичных антагонистов главного героя князя Игоря, неких лже-правителей, временно захвативших власть. Летописные имена Аскольда и Дира – вполне аутентичные древнерусские варианты древнескандинавских имен. В этом тексте братья-варяги Аскольд и Дир приходят в город Киев и становятся там самостоятельными князьями народа полян. Они не имеют никакого отношения к князю Новгороду Рюрику. Позже их убивают воины сына Рюрика князя Игоря и его воеводы Олега. Поскольку захват Киева князем Игорем можно условно датировать рубежом IX и X столетий, скорее всего, и убийство Аскольда и Дира произошло на рубеже IX и X вв. Их погребли в курганах, названия которых были хорошо известны в Киеве XI в. Над курганом Аскольда некий киевлянин Олма, который, судя по его имени, был скандинавского происхождения, поставил церковь св. Николая. Олма, возможно, считал св. Николая своим святым заступником, а Аскольда – своим предком. Все дополнительные известия ПВЛ об Аскольде и Дире, включая сообщение о том, что они возглавляли поход руси на Константинополь 860 г., являются домыслами летописца, а значит, их историческая достоверность находится под большим вопросом. Тем более, нет никаких оснований считать Аскольда и Дира христианами.

Ключевые слова: Повесть временных лет, Начальный свод, Древнейшее сказание, Новгородская первая летопись младшего извода, Аскольд, Дир, древнерусское летописание, Древняя Русь

В современных исследованиях раннего древнерусского летописания XI – начала XII в. окончательно принята гипотеза А.А. Шахматова о том, что первым (пред-)летописным памятником был не разделенный

на погодные статьи и не содержащий годовых дат текст. Этот текст получил в современной историографии условное название «Древнейшее сказание» (Щавелев 2020. С. 193–249; Guimon 2021. Р. 111–118). Данный текст может быть восстановлен путем удаления вставок из текста «Начального свода» (написан в промежутке между началом 1070-х и концом 1090-х годов), который частично отразился в «Новгородской первой летописи младшего извода». Данная текстологическая установка требует пересмотра соотношения летописных известий «Начального свода» и «Повести временных лет» (1113–1118 гг.) о языческом прошлом Руси на предмет переоценки их первичности и вторичности, а значит, и на предмет их исторической достоверности.

Летописные известия о братьях-варягах Аскольде (др.-русск. *Аскольдъ* от др.-сканд. *Hořskuldr*) и Дире (др.-русск. *Диръ* от др.-сканд. *Dýri*), ставших князьями Киева и народа полян в ПВЛ входят в летописные известия о призвании князя Рюрика в Новгород и завоевания его родственником Олегом и сыном Игорем Киева, которые носят в историографии название «Сказание о призвании варягов». В статье П.С. Стефановича (2012) была показана и первичность версии «Сказания о призвании варягов» «Начального свода» по сравнению с версией ПВЛ. Согласно его выводам: «Текст “Повести временных лет” объясняется как пересказ текста, который мы видим в “Новгородской первой летописи младшего извода”, с вполне объяснимыми дополнениями или поправками самого составителя “Повести временных лет”... Составитель “Повести временных лет” не пользовался никакими другими летописными источниками, кроме “Начального свода”... У нас нет препятствий для того, чтобы считать текст “Начального свода” первичным по отношению к “Повести временных лет” и для того, чтобы утверждать, что составитель “Повести временных лет” в тексте, следующим за недатированном “Введением”... не использовал никакие другие летописные источники, кроме “Начального свода”» (Там же. С. 552–553, 559). Вполне очевидно, что этот вывод в полной мере распространяется на те части «Сказания о призвании варягов», где речь идет об Аскольде и Дире.

В нарративе «Начального свода» история Аскольда и Диры органично соединяет легенду о Кие и его родственниках и легенду о призвании Рюрика и его братьев (Щавелев 2010). При удалении вставок «Начального свода» получается следующий текст «Древнейшего сказания»:

Живяху кождо съ родомъ своимъ на своихъ мѣстехъ и странахъ, владѣюща кождо родомъ своимъ. И быша три братия единому имя Кии, второму же имя Щець, третьему же имя Хоривъ, а сестра их Лыбедь <...> [излагается легенда об основании Киева] <...> И бѣша мужи мудри и смысленѣ, нарѣчахуса поляне и до сего дне от них же суть кыянѣ бяху же поганѣ,

*жруще озером и кладязям и рощениемъ, якожи прочии погани. И по сих братии тои придоста два варяга и нарекостася князема, одному бѣ имя Аскольдъ, а другому Диръ, и бѣста княжаща в Киевѣ и владѣюща полями и бѣша ратнии съ древляны и *у(г)личи.*

Эта первая часть истории Аскольда и Диры одновременно и финал легенды о Кие и его родственниках, и пролог к легенде о Рюрикe и его братьях. Вопрос о том, является ли легенда о выплате полянами хазарам дани мечами вставкой «Начального свода» в текст «Древнейшего сказания», открыт, но мы придерживаемся с небольшими корректировками (Стефанович 2012. С. 556–558) версии, что это – вставка (Михеев 2011. С. 213).

Вторая часть истории Аскольда и Диры в «Начальном своде» встроена в рассказ о походе князя Игоря Рюриковича и его воеводы Олега из Новгорода на юг:

*И начаста воевати и налѣзоста Днѣпръ рѣку и Смоленскъ град. И оттуду поидоста внизъ по Днѣпру и приидоста къ горамъ кыевскимъ и узрѣста градъ Кыевъ, и * [ту] сущихъ испытавъ, кто в немъ княжитъ. И рѣша: “Два брата – Аскольдъ и Диръ”. Игорь же и Олегъ, творящая мимоидуща, и потаиста въ лодьях, и с малой дружиною излѣзоста на брегъ, творящая подугорьскими гостями, и съзваста Асколда и Диры. Слѣзшими же има, выскакаша прочии воины из лодѣи Игоревы на брѣгъ. И рече Игорь ко Асколду: “Вы нѣста князя, ни роду княжа, нъ азъ есмь князь, и мнѣ достоитъ княжити”. И убиша Асколда и Диры, и несоша на гору. Погребоша Асколда на горѣ, еже ся нынѣ Угорское наричетъ, идеже есть дворъ Ольминъ. На тои могылѣ постави Олма церковь святого Николу. А Дирына могыла за святою Ириною. И сѣде Игорь княжа в Киевѣ.*

Реконструкция летописного текста дана по Комиссионному списку Новгородской первой летописи младшего извода с некоторыми исправлениями по Академическому, Троицкому и Берлинскому спискам (ПСРЛ. Т. III. С. 107, 514; НПЛБС. С. 109). Если учитывать всю совокупность списков, все глаголы, обозначающие действия пары протагонистов (Игорь и Олег) и антагонистов (Аскольд и Дир), стоят в двойственном числе. Множественное число появляется только дважды в описаниях боевых действий. В первом случае, когда подразумевается, что *все* поляне во главе с Асколдом и Диром ведут войну с древлянами и у(г)личами («бѣша ратнии съ древляны и *у(г)личи») и когда действуют воины князя Игоря («выскакаша» и «убиша»).

Главный сбой во всех четырех списках приходится на фразу с вопросом, кто именно княжит в Киеве. В базовом для нашей реконструкции Комиссионном списке фраза дана следующим образом: «и узрѣста городъ Кыевъ и испыташа, кто в немъ княжитъ. И рѣша: “Два брата – Аскольдъ и Диръ”». Сразу два признака указывают на сбой в тексте – множествен-

ное число «испыташа» вместо двойственного и отсутствие подлежащего в предложении «И рѣша...». В этом варианте текста нет указания, кто именно отвечает на вопрос Игоря и Олега, кто именно княжит в Киеве? Берлинский список дает фразу в следующем варианте: «сущи испытавъ, кто въ немь княжит. И рѣша...». Искаженные рудименты этого чтения есть в Комиссионном («испытавъ») и Троицком («сущь спыталъ») списках. Близкое вторичное чтение есть в «Новгородской Четвертой летописи»: «И рѣша имь тоу соущии» (ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. С. 11). Иными словами, пришельцы с севера расспрашивают (даже, может быть, допрашивают) неких «находящихся» («ту? сущих»: СРЯ. Вып. 29. С. 90) в районе Киева местных людей и те им отвечают: «...и узрѣста градъ Киевъ, и ту сущихъ испытавъ, кто в немь княжить. И рѣша: “Два брата – Аскольдъ и Дирь”...». Такой вариант реконструкции данного пассажа осмысляет всю ситуацию, оно содержит и субъект («ту сущии», т. е. находящиеся около Киева люди), к которому обращен вопрос Игоря и Олега, и подразумевает субъект (они же) ответа им.

Несмотря на то, что топографические ориентиры сообщения о могилах Аскольда и Диры считаются вставками (Кузьмин 2000; Михеев 2012. С. 72, 177), это – органичная и необходимая часть финала рассказа об Аскольде и Дире. Никаких формальных оснований для того, чтобы считать эти топографические указания вставками, мы не видим (см. ниже).

Следует обратить внимание на вариант истории Аскольда и Диры в латинской «Польской истории» («Анналах») польского хрониста XV в. Яна Длугоша (1415–1480 гг.) (Joannes Dlugossius 1963. S. 121–122, 375; Щавелева 2004. С. 78–80; 225–227, 375). Как совершенно правильно показал Е.Ю. Перфецкий, в «Польской истории» отразился вариант рассказа «Начального свода» или еще более ранний летописный памятник, в котором Аскольд («Oszkald») и Дир («Дуг») никак не связаны с Рюриком и были убиты сыном Рюрика («Rurko») Игорем («Jior»). Все подробности, характерные для варианта ПВЛ, в этом тексте отсутствуют (Perfeckij 1932. S. 45, 64, 78, 94–98). Из двух идентифицированных основных русских летописных источников Яна Длугоша, особой редакции «Южнорусского свода» первой трети XIII в. и «Смоленского летописного свода» (Клосс 2004. С. 52), вероятно, именно второй, смоленский источник, содержал изначальный вариант истории Аскольда и Диры, следовательно, он мог сохраняться не только в новгородском летописании.

Главным отличием рассказа Яна Длугоша об Аскольде и Дире от версии «Начального свода» является то, что они названы потомками Кия, Щека и Хорива по прямой линии («После смерти Кия, Щека и Корева их сыновья и потомки, наследуя по прямой линии, княжили у русских много лет, пока такого рода наследование не привело к двум родным братьям –

Оскальду и Диру»: Щавелева 2004. С. 226). Возможно, в «Польской истории» отразился какой-то несохранившийся вариант древнерусского летописного рассказа о них, где они, действительно, обозначены как потомки Кия, но скорее, это – домысел самого Яна Длугоша. Польский историк считал Кия польским языческим князем, а следовательно, в качестве его прямых потомком Аскольд и Дир становились в его тексте законными правителями Киева польского происхождения, которое выводилось из этнонимического отождествления «полян-поляков» и древнерусских «полян». Пришелец же Игорь и его потомки Рюриковичи, таким образом, оказывались захватчиками-узурпаторами, что лишний раз обосновывало «исторические права» Польского королевства на Киев и бывшие древнерусские земли. В любом случае, с учетом того, что имя Кия очевидно древнеславянское, а имена Аскольда и Дири – древнескандинавские, вероятность достоверности такой генеалогии не слишком высока.

Автор ПВЛ начала XII в. изменил и расширил рассказ об Аскольде и Дири, добавив в него новые элементы. Он не только меняет дату событий с 6362 (853–855) летописного года на 6369 (860/862) летописный год, но и относительную хронологию событий. В «Начальном своде» Аскольд и Дир приходят в Киев после смерти Кия и его родственников, но до призвания Рюрика и его братьев в Новгород. В ПВЛ, напротив, Аскольд и Дир отправляются в Киев уже после вокняжения Рюрика в Новгороде (Стефанович 2012. С. 536, 547). У Аскольда и Дири появляется свой собственный «род» («испросиста ся къ Цьсарюграду с родомъ своимъ»), что подчеркивает то, что они не принадлежат к княжескому роду Рюриковичей. В ПВЛ Игорь превращается в малолетнего княжича, а Олег – в князя-преемника Рюрика. Интересно, что изначальный вид фразы о малолетстве Игоря в архетипе ПВЛ восстановить невозможно: «бысть / бѣ / бяше бо дѣтескъ / маль / молодъ вельми» (PVL. Pt. 1. P. 121). Скорее всего, это была малопонятная маргиналия на полях рукописи-оригинала ПВЛ.

Автор ПВЛ явно усиливает идеологическую составляющую, подчеркивая, что Аскольд и Дир были изначально подчинены Рюрику, причем они отпрашиваются у него в Царьград. Они названы «его мужами» («и бяста у него ѿ мужа»), но уточняется, что они были «не племени его, ни / но боярина». Соотношение чтений списков ПВЛ не позволяет однозначно реконструировать архетипическое чтение данной фразы (PVL. Pt. 1. P. 109). Чтения Лаврентьевского и Троицкого списков дают вариант «не племени его, ни боярина», это же чтение содержится Первой выборке Новгородской Карамзинской летописи (ПСРЛ. Т. XLII. С. 26). Этот вариант предполагает, что Аскольд и Дир не были его, т.е. Рюрика, *ни кровными родственниками, ни даже боярами*. Ипатьевский, Хлебниковский,

Радзивиловский и Московский-Академический списки передают фразу «не племени его, но боярина», что означает, что они, хоть и не были в родстве с Рюриком, все же были боярами. Выбрать один из вариантов по формально-текстологическим основаниям нельзя. Однако представляется, что именно вариант Лаврентьевско-Троицко-Новгородско-Карамзинский передает чтение архетипа текста. Во-первых, оборот «не X, ни Y» в значении «не X, ни даже Y» очень хорошо известен в старославянском языке (Вайан 2007. С. 391). Во-вторых, этот вариант «не родственники, ни даже бояре» отвечает общей логике текста, согласно которой у Аскольда и Дира нет никаких политических прав на статус правителей Киева. Альтернативный вариант видится вторичным переосмыслением первого с целью повысить до боярского статус мужей Рюрика Аскольда и Дира, которые все-таки стали правителями в Киеве.

По пути по Днепру Аскольд и Дир видят город Киев, выслушивают зачин легенды о Кие и его братьях («была суть три братия..., иже съдѣлаша градокъ съ, и изгыбоша»), после чего остаются в Киеве. Они собирают много варягов и владеют землей полян («остава въ градѣ семь и многы варягы съвъкуписта и начаста владѣти Польскою землею»). Этот момент намекает на то, что они отпрашивались у Рюрика в Царьград, но как бы нарушили свои обязательства, оставшись в Киеве, да еще и составили Рюрику в Новгороде конкуренцию. Далее им приписывается руководство походом руси на Константинополь 860 г., известие о котором заимствовано из старославянского перевода известия византийской «Хроники Симеона Магистра и Логофета».

Когда Олег выманивает Аскольда и Дира из города на берег Днепра, он подчеркивает, что они ему не чужие («да придѣта къ намъ къ родомъ своимъ»). Здесь автор ПВЛ подчеркивает, что они и Олег принадлежат к роду варягов, как и все новгородцы (ср.: «ти суть людье ноугородьци отъ рода варяжьска»: PVL. Pt. 1. P. 106). Таким образом, в тексте ПВЛ еще сильнее, чем в «Начальном своде», подчеркнута варяжское происхождение всех первых князей Новгорода и Киева, монополия родственников Рюрика на статус князя («но азъ есмь роду княжа... а се есть сынъ Рюриковъ») и столичный статус Киева как «матери городов» (от греч. «ἡ μητρόπολις», *resp.* «метрополия») Руси («се буди мати градомъ русьскимъ»).

В «Никоновской летописи» конца 20-х – начала 30-х гг. XVI в. есть серия уникальных известий об Аскольде и Дире (ПСРЛ. Т. IX. С. 7–9, 13, 15; Клосс 1980. С. 186–189). Как показал О.В. Творогов, известия о многочисленных походах на Константинополь и крещении Аскольда и Дира являются результатом механической компиляции разных летописных и хронографических известий об одном и том походе руси на Константинополь 860 г. и последующем крещении руси (Творогов 1992). Осталь-

ные «дополнительные известия» являются домыслами на основе недопонимания или сверхинтерпретации различных летописных известий. Так, известие о том, что Аскольд и Дир приняли в Киеве «новгородских мужей», бежавших от террора князя Рюрика (ПСРЛ. Т. IX. С. 9), скорее всего, является творческим переосмыслением известия ПВЛ о том, что они собрали у себя в Киеве много варягов (см. выше). Известие о войне с полочанами, видимо, восходит к ошибочному чтению Троицкой летописи, где Аскольд и Дир владеют не «польской» (*resp.* «полянской») землей, а «полотьюскою» (PVL. Pt. 1. P. 111). Известие о войнах с печенегами тоже, скорее всего, является домыслом книжника XVI в., для исторического мировоззрения которого борьба с кочевникам была константой истории России (Клосс 1980. С. 186–189). Сложнее обстоит дело с известием «Убиень бысть отъ болгаръ Осколдовъ сынъ... Того же лѣта уби Рюрикъ Вадима храбраго, и иныхъ многихъ изби новгороцевъ съвѣтниковъ его» (ПСРЛ. Т. IX. С. 9). Не исключено, что это известие, действительно, происходит из какого-то несохранившегося варианта истории Аскольда и Дири XI–XII вв., поскольку внятно объяснить причины домысливания данного известия книжником XVI в. пока не представляется возможным. Между тем, очевидно и то, что верификация данного известия невозможна, пока и если только не будет выяснено, из какой летописной традиции оно попало в «Никоновскую летопись».

Вполне ясно, что в основе рассказа «Древнейшего сказания» середины XI в. об Аскольде и Дире лежит аутентичная историческая память древнерусской околукняжеской и городской-киевской элиты (см. обзор историографии: Петров 2014). В «Древнейшем сказании» братья-князья выполняют функцию типичных антагонистов главного героя князя Игоря, неких лже-правителей, временно захвативших власть. Летописные имена Аскольда и Дири – вполне аутентичные древнерусские варианты древнескандинавских имен (Strumiński 1996. P. 160–161). Оба имени зафиксированы в рунических надписях (Peterson 2007. P. 55, 58, 152). Часто встречающаяся в историографии реконструкция имени «Оскольд», сделанная на основе единичного чтения в ПВЛ, очевидно, неверна. Поскольку имена Аскольда и Дири отразились в топонимике Киева и имеют абсолютно прозрачную древнескандинавскую этимологию, их вполне можно считать историческими персонами, князьями, правившими в Киеве, до прихода Игоря и Олега.

Однако нет никаких оснований считать достоверными летописные даты «Начального свода» (853–855 гг.) и ПВЛ (860–862 гг.), связанные с ними. Эти датировки являются частью исторического конструирования летописной хронологии, сделанной на основе византийских хроник (Щавелев 2020. С. 250–336). Если принять в качестве исторически достоверной летописную версию о том, что Аскольд и Дир были убиты

князем Игорем, то это должно было произойти на рубеже IX–X вв. (Там же. С. 410). Тогда их правление в Киеве можно предположительно отнести к концу IX в., но определить точно, когда именно оно началось, невозможно. Некоторый ориентир может дать время застройки «портовой зоны» Киева, Подола, – 880-е гг., древнейшая дендродата которой – 887 г. (Sahaydak 2005).

Суммируя базовую информацию об Аскольде и Дире в «Древнейшем сказании» середины XI в., получается, что они – два брата-выходца с севера. Они названы «варягами», и хотя для IX в. этот соционим (или этникон) может быть анахронизмом (Danilenko 2004), их принадлежность к миру выходцев со Скандинавского полуострова вполне очевидна. Они стали полноправными князьями Киева и народа полян спустя некоторое время после смерти основателей города Кия и его родственников. В качестве князей полян они вели войну с народами древлян и у(г)личей («и бѣша ратнии съ древляны и съ улици»), которых потом победили воеводы Игоря Рюриковича Свенельд и Асмунд (ПСРЛ. Т. III. С. 109–112). Поскольку кульминационный диалог происходит между одним князем Игорем и одним князем Аскольдом, можно думать, что автор «Древнейшего сказания» считал Аскольда старшим князем по сравнению с Диром. Нет никаких основания думать, что они – два разных князя, живших в разное время (Петров 2014. С. 12–15), все свои деяния братья-варяги в «Древнейшем сказании» совершают вдвоем. Они были убиты сыном Рюрика князем Игорем и его воеводой Олегом. Наконец, они были похоронены под курганами («могилами»), названия которых сохранили их имена. Из текста, кстати, невозможно понять, кто именно нес на гору и погребал в могилах трупы Аскольда и Диры, сами воины Игоря или все-таки местные жители-киевляне? Наконец, если принять загадочное известие «Никоновской летописи» об убийстве сына Аскольда болгарами за древнее и аутентичное, то в нем неясно, какие именно болгары имеются в виду, «дунайские» или «поволжские», кто на кого напал, болгары на полян или поляне на болгар и т. д. Фактически общую картину княжения Аскольда и Диры оно принципиально не меняет.

Обозначение мест погребений братьев-князей как «могил» однозначно означает, что над ними были насыпаны курганы (Щавелев 2000). Аскольда погребают на горе, которая во времена летописца называется «Угорское», где находится «дворъ Ол(ь/ъ)минъ». На могиле Аскольда хозяин этого двора Ол(ь/ъ)ма (от др.-сканд. *Hólmr / Hólmi* – Peterson 2007. P. 314) поставил церковь св. Николая. Дира тоже хоронят на территории Киева, где-то за церковью св. Ирины (ПСРЛ. Т. III. С. 107; 514), которая была построена в честь патрональной святой жены князя Ярослава Владимировича Ирины-Ингигерд (PVL. Pt. 2. P. 1200). Упомянутое в

этом летописном известии «Угорская гора» (урочище) относительно точно может быть локализовано на высоком берегу Днепра южнее центра древнерусского Киева (Козюба 2005).

Судя по имени, хозяин двора Ол(ь/ъ)ма, поставивший церковь св. Николая на кургане Аскольда, был либо киевлянином скандинавского происхождения, либо скандинавом-переселенцем с севера. Распространенная версия том, что имя Ол(ь/ъ)ма является мадьярским, лингвистически и исторически не обоснована (Петров 2014. С. 49–54, 117). Можно примерно определить период его жизни – период после крещения князя Владимира Святославича и киевлян во второй половине 980-х гг. и до момента написания «Древнейшего сказания» в середине XI в. Если все-таки информация об Ол(ь/ъ)ме внесена автором «Начального свода», то этот период может быть продлен до последней четверти XI в. Посвящение церкви св. Николаю должно быть связано с крестильным именем ктитора церкви Ол(ь/ъ)мы или его каким-то другим особым отношением к этому святому (Петров 1994. С. 90). Церковь около «Ольмина двора» – древнейшая известная из всех «частновладельческих» церквей Киева (Артамонов 2008. С. 194). Живший в период между концом X и серединой, последней третью, XI в. скандинав Ол(ь/ъ)ма также вполне мог считать скандинава князя Аскольда, погибшего в конце IX в., своим предком и поэтому выбрать место его погребения для возведения своей церкви (Петров 1994. С. 60–72). Такое объяснение посвящения церкви какой-то духовной связью ктитора Ол(ь/ъ)мы со св. Николаем и, что менее вероятно, но возможно, реальной или воображаемой генеалогической связью Ол(ь/ъ)мы с князем Аскольдом, заведомо вероятней догадок о какой-то исторической памяти о том, что князь Аскольд якобы был христианином и носил христианское имя Николай. Следует также учитывать, что строительство частной церкви на языческом кургане могло быть обусловлено просто случайными ландшафтными причинами – наличием удобного места рядом с усадьбой ктитора.

Следует суммировать и информацию, которая является привнесенной в изначальный рассказ об Аскольде и Дире в ПВЛ, а значит, является с высокой вероятностью исторически недостоверной. Аскольд и Дир не имели никакого отношения к князю Рюрику, они не были его мужами или боярами. Они не возглавляли нападение на Константинополь 18 июня 860 г. Несмотря на уверенность большинства исследователей в историчности этого сообщения ПВЛ, видимо, оно является не более чем домыслом летописца. Во-первых, ни автор «Начального свода», ни соответственно авторы более ранних древнерусских историографических текстов об этом ничего не сообщают, хотя известие о самом походе 860 г. в «Начальном своде» есть (ПСРЛ. Т. III. С. 105). Во-вторых, данное из-

вестие об этом походе в обоих вариантах сконструировано *только* на основе переводов византийских текстов (Шахматов 1940. С. 47–49). В нем нет ни одного значимого добавления, кроме собственно имен Аскольда и Дира, которое бы позволило подозревать, что автор ПВЛ знал какую-либо древнерусскую легенду об этом походе и соединил ее с текстом перевода известия о руси из византийской хроники. Точно так же Аскольд и Дир, очевидно, не были христианами, Аскольд не носил крестильное имя Николай и не имел никакого отношения к св. Николаю.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Артамонов Ю.А.* Монастырское строительство на Руси в эпоху Ярослава Владимировича // Ярослав Мудрый и его эпоха. М.: Индрик, 2008. С. 187–201. [*Artamonov Yu.A.* Monastyrskoye stroitel'stvo na Rusi v epokhu Yaroslava Vladimirovicha (The Monastic Building in Rus' in the Epoch of Yaroslav Vladimirovich) // Yaroslav Mudryy i yego epokha. Moscow: Indrik, 2008. S. 187–201.]
- Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М.: Наука, 1980. 312 с. [*Kloss B.M.* Nikonovskiy svod i russkiye letopisi XVI–XVII vekov (Nikon's Compilation and Russian Annals of the 16th–17th Centuries). Moscow: Nauka, 1980. 312 s.]
- Клосс Б.М.* Русские источники I–VI книг *Анналов Яна Длугоша* // *Щавелева Н.И.* Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (Книги I–VI). Текст, перевод, комментарий / Под ред. и с дополнениями А.В. Назаренко. М.: Памятники исторической мысли, 2004. С. 34–52. [*Kloss B.M.* Russkiye istochniki I–VI knig *Annalov Yana Dlugosha* (Russian Sources of the I–VI Books of the “Annales” of Jan Długosz) // *Shchaveleva N.I.* Drevnyaya Rus' v «Pol'skoy istorii» Yana Dlugosha (Knigi I–VI). Tekst, perevod, kommentariy / Pod red. i s dopolneniyami A.V. Nazarenko. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2004. S. 34–52.]
- Козюба В.* Про локалізацію Угорського урочища і Угорської брами у давньому Києві // Историко-географічні дослідження в Україні. Збірка наукових праць. Ч. 8. Київ: ІУ НАНУ, 2005. С. 179–194. [*Kozyuba V.* Pro lokalizatsiyu Ugors'kogo urochishcha i Ugors'koї brami u davn'omu Kiïvi (About the Localization of the ‘Hungarian Place’ and ‘Hungarian Gates’ in Old Kiev) // Istoriko-geografichni doslidzhennya v Ukraini. Zbirka naukovikh prats'. CH. 8. Kiev: ІІУ НАНУ, 2005. S. 179–194.]
- Кузьмин А.В.* Боярский двор как историко-топографический комментарий летописца XI века // Герменевтика древнерусской литературы. 2000. № 10. С. 44–51. [*Kuz'min A.V.* Boyarskiy dvor kak istoriko-topograficheskiy kommentariy letopistsa XI veka (Boyar's Court as Historical and Topographical Landmark

- of the Chronicler of the 11th Century) // *Germenevika drevnerusskoy literatury*. 2000. № 10. S. 44–51.]
- Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М.: Индрик, 2011. 280 с. [*Mikheyev S.M.* Kto pisal «Povest' vremennykh let»? (Who Wrote the *Primary Chronicle*?) Moscow: Indrik, 2011. 280 s.]
- Новгородская Первая летопись. Берлинский список. СПб.: Скрипториум, 2010. 442 с. [Novgorodskaya Pervaya letopis'. Berlinskiy spisok (Novgorodian First Chronicle. The Berlin Manuscript). St.-Petersburg: Skriptorium, 2010. 442 s.]
- Петров Н.И.* Киевский князь Аскольд-Николай в русской исторической науке и церковном предании XVIII–XX веков. СПб.: Академия исследования культуры, 2014. 156 с. [*Petrov N.I.* Kiyevskiy' Askol'd-Nikolay v russkoy istoricheskoy nauke i tserkovnom predanii XVIII–XX vekov. (Prince Askol'd-Nicholas in Russian Scholar Historiography and Church Tradition of the 18th–20th Centuries). St.-Petersburg: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2014. 156 s.]
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 29. (Сулегъ–Тольмиже). М.: Азбуковник, 2011. 477 с. [Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv. (The Dictionary of Russian Language of the 11th–17th centuries). Вып. 29. (Sulegъ–Tol'mizhe). Moscow: Azbukovnik, 2011. 477 s.]
- Стефанович П.С.* «Сказание о призвании варягов» или Origo gentis russorum? // ДГ, 2010 год: Предпосылки и пути образования Древнерусского государства. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. С. 514–583. [*Stefanovich P.S.* «Skazaniye o prizvanii varyagov» ili Origo gentis russorum? (The “Tale of Invitation of Varangians” or “Origo Gentis Russorum?”) // *Drevneyshiye gosudarstva Vostochnoy Yevropy*, 2010 god: Predposylki i puti obrazovaniya Drevnerusskogo gosudarstva. Moscow: Universitet Dmitriya Pozharskogo, 2012. S. 514–583.]
- Творогов О.В.* Сколько раз ходили на Константинополь Аскольд и Дир? // *Славяноведение*. 1992. № 2. С. 54–59. [*Tvorogov O.V.* Skol'ko raz khodili na Konstantinopol' Askol'd i Dir? (How Many Times did Askol'd and Dir go on Constantinople?) // *Slavyanovedeniye*. 1992. № 2. S. 54–59.]
- Шахматов А.А.* Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. 1940. Т. IV. С. 9–150. [*Shakhmatov A.A.* Povest' vremennykh let i yeye istochniki (The Primary Chronicle and Its Sources) // *Trudy otdela drevnerusskoy literatury Instituta russkoy literatury RAN*. 1940. T. IV. S. 9–150.]
- Щавелев А.С.* Особенности княжеских погребений языческой Руси (летописные известия и археологические данные) // *Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции*. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2000. С. 106–110. [*Shchhavelev A.S.* Osobennosti knyazheskikh pogrebeniy yazycheskoy Rusi (letopisnyye izvestiya i arkheologicheskiye dannyye) (The Peculiarities of Princes' Burials in Pagan Rus' (Information of the Annals and Archeological Data)) // *Svyatilishcha: arkheologiya*

ya rituala i voprosy semantiki. Materialy tematicheskoy nauchnoy konferentsii. St.-Petersburg: Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2000. S. 106–110.]

Щавелев А.С. Предания о Кие: механизмы включения в летописный текст // Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Славяне и их соседи. XXV конференция памяти В.Д. Королюка. М.: Институт славяноведения РАН, 2010. С. 131–134. [*Shchavelev A.S.* Predaniya o Kiye: mekhanizmy vklyucheniya v letopisnyy tekst (Legends about Kiy: Mechanisms of Incorporation into Annals' Text) // Predaniya i mify o proiskhozhdenii vlasti epokhi Srednevekov'ya i rannego Novogo vremeni. Slavyane i ikh sosedi. XXV konferentsiya pamyati V.D. Korolyuka. Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN, 2010. S. 131–134.]

Щавелев А.С. Хронотоп державы Рюриковичей (911–987 годы). М.: Аквилон, 2020. 560 с. [*Shchavelev A.S.* Khronotop derzhavy Ryurikovichey (911–987 gody) (Chronotope of the Rurikid Polity (911–987)). Moscow: Akvilon, 2020. 560 s.]

Щавелева Н.И. Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (Книги I–VI). Текст, перевод, комментарий / Под ред. и с дополнениями А.В. Назаренко. М.: Памятники исторической мысли, 2004. 495 с. [*Shchaveleva N.I.* Drevnyaya v «Pol'skoy istorii» Yana Dlugosha (Knigi I–VI) (Ancient Rus' in the Polish History of Jan Długosz (Books I–VI)). Tekst, perevod, komentariy / Pod red. i s dopolneniyami A.V. Nazarenko. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2004. 495 s.]

Guimon T.V. Historical Writing of Early Rus (c. 1000 – c. 1400) in a Comparative Perspective. Leiden; Boston: Brill, 2021. 477 p.

Danilenko A. Urmane, Varjagi and Other (Nordic) Peoples in the Cosmography of the *Primary Chronicle* // *Byzantinoslavica*. 2004. Vol. 62 (1). P. 173–206.

Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae. T. I. Lib. I–II / Ed. I. Dąbrowski. Varsaviae: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1963. 469 p.

Perfekcij E. Historia Polonica Jana Długosze a ruské letopisectví (Práce slovanského ústavu v Praze; Sv. VII). Praha: Orbis, 1932. 120 s.

Peterson L. Nordiskt runnamnslexikon. Uppsala: Institutet för språk och folkminnen, 2007. 345 p.

The Pověst Vremennykh lět. An Interlinear Collation and Paradosis / Comp. and ed. by D. Ostrowski. Pt. 1–3. Harvard: Harvard University Press, 2003. 2166 p.

Sahaydak M. Medieval Kiev from the Perspective of Archaeological Study of the Podol District // *Ruthenica*. 2005. № 4. P. 139–160.

Strumiński B. Linguistic Interrelations in Early Rus'. Northmen, Finns, and East Slavs (Ninth to Eleventh Centuries) (Collana di filologia e letteratura slave; II). Roma: Ukrainian Studies Press, 1996. 353 p.

RECONSTRUCTION AND INTERPRETATION OF THE STORY OF
THE “OLDEST TALE” (THE MIDDLE OF THE 11th CENTURY) ABOUT
ASKOLD AND DIR

The paper proposes a reconstruction and interpretation of the original text of the “Oldest Tale” of the middle of the 11th century about the rulers of Kiev, brothers Askold and Dir. This text can be reconstructed by removing the insertions from the text of the “Initial Compilation”, which was reflected in the “Novgorod First Chronicle of the Younger Version”. This text is based on the authentic historical memory of the Old Russian elite of the city of Kiev in the 11th century. In this text the brothers Varangians Askold and Dir are independent princes of Kiev and the people of *Poliane*. They have nothing in common with the Novgorodian prince Rurik. They are killed by warriors of Rurik’s son Prince Igor and his warlord Oleg. Most likely this happened at the turn of the 9th and 10th centuries. They are buried in the mounds, the names of which were well known in Kiev in the 11th century. Above the Askold’s mound, a certain local of Kiev of Scandinavian origin named Ol’ma erected the church of St. Nicholas. Ol’ma may have considered St Nicholas as his saint protector, and Askold as his ancestor. All additional data of the *Primary Chronicle* about Askold and Dir, including the information that they launched a campaign of Rus’ to Constantinople in 860, are speculations of the chronicler, which means that their historical reliability is in question. Moreover, there is no reason to consider Askold and Dir Christians. Askold did not have the baptismal name Nicholas and had nothing to do with St Nikolas.

Key words: Primary Chronicle, Initial Compilation, Oldest Tale, First Novgorodian Chronicle of Younger Version, Askold, Dir, Old Russian Annals, Old Rus’

DOI: 10.32608/1560-1382-2022-43-209-221

Г.В. Глазырина

ДРЕВНЕИСЛАНДСКИЕ «САГИ О ПУТЕШЕСТВЕННИКАХ» Публикация архивных материалов под редакцией Т.Н. Джаксон

Данная публикация знакомит читателя с некоторыми архивными материалами Галины Васильевны Глазыриной (1952–2016), а именно готовившимися ею переводами древнеисландских «Саги об Эйреке Путешественнике», «Пряди о Торвальде Путешественнике» (две редакции), «Саги о крещении» (начальные главы). Эти сочинения, записанные в XIII в., посвящены двум язычникам конца X в., норвежцу Эйреку, сыну легендарного конунга Транда, и исландцу Торвальду Кодранссону. Каждый из них пускается в путешествие на Восток, в результате которого набирается разума, прозревает, принимает крещение, а затем пытается нести свет христианства людям своей страны. Переводы текстов сопровождаются комментариями, а также вводными статьями, содержащими характеристику этих источников.

Ключевые слова: Эйрек Путешественник, Торвальд Путешественник, исландские саги и пряди, раннее христианство

Предисловие редактора

В древнеисландской литературе имеется три сочинения, чей заглавный герой носит прозвище *viðforli* («Путешественник»). Это – особый персонаж. Как описывает его Г.В. Глазырина, этот «герой, исконно связанный с языческим мировоззрением своей семьи и окружения, принимает христианство и проповедует новую веру либо сражается за нее», при этом путь его ведет «либо на Русь, либо через Русь» (Глазырина 2010. С. 391). Не меньше двадцати лет Г.В. посвятила исследованию этих сочинений (см.: Мельникова 2016), и в 2002 г. она опубликовала «Сагу об Ингваре Путешественнике» (Глазырина 2002). Остальным текстам повезло меньше – Г.В. успела написать большое число статей на их материале (Глазырина 2004; 2006; 2012; 2013; 2014 и др.), но сами тексты и комментарии к ним остались в незавершенном виде в ее архивных материалах. Настоящая публикация должна восполнить этот пробел – ввести в научный оборот сами саги и пряди, а также отдать дань уважения тому колоссальному труду, который проделала Г.В.

Публикация состоит из двух разделов. Первый посвящен переводу «Саги об Эйреке Путешественнике». Второй – «О Торвальде Путеше-

стеннике» – включает в себя переводы первой пространной и краткой редакций «Пряди о Торвальде Путешественнике» и начальных глав «Саги о крещении».

О переводах. Те, кто были знакомы с Г.В. лично, знали, насколько щепетильна и осторожна она была в своей работе, как тщательно всё проверяла, как подбирала слова, чтобы максимально точно передать свой источник. К сожалению, ни один из публикуемых здесь переводов не был доведен ею до финального состояния и требовал лексической доработки и редактирования, сводившегося в основном к выбору – в большом числе случаев – наиболее подходящего варианта из нескольких, предложенных ею в скобках в тексте. По «Саге об Эйреке» эту работу любезно взяла на себя Н.Ю. Гвоздецкая, которая с большой тщательностью и предельно бережным отношением к тексту Г.В. довела перевод до его нынешнего вида. С текстами о Торвальде ситуация была несколько иной. Среди архивных материалов Г.В. сохранилось по нескольку вариантов перевода всех трех редакций «Пряди о Торвальде Путешественнике» разной степени завершенности. Мною были отобраны наиболее готовые к публикации краткая и первая пространная редакции. Из второй пространной редакции, чрезвычайно близкой к первой, лишь небольшой фрагмент был помещен мною в комм. 64 к переводу. Отобранные переводы я сравнила с текстом оригинала и между собой. Поскольку работу над переводом разных редакций Г.В. вела в разное время на протяжении полутора десятилетий, то в результате один и тот же древнеисландский текст (а в редакциях много совпадений) оказывался переведенным с небольшими вариациями. Я позволила себе унифицировать переводы, используя в каждом отдельном случае наиболее удачный вариант. В это сравнение была включена также местами совпадающая лексически с «Прядью о Торвальде» «Сага о крещении», перевод начальных глав которой тоже публикуется здесь.

О комментариях. Комментарии к переводу «Саги об Эйреке» были подготовлены Г.В. Глазыриной и отредактированы мною. Разночтения по рукописям, как следует из заметок Г.В., были сознательно подведены не сплошь, а выборочно. В комментариях после отдельных слов из перевода (топонимов, личных имен) мной добавлен исландский вариант в нормированной орфографии, написанный курсивом; при более пространном цитировании исландский текст приводится в кавычках и в ненормированной орфографии использованного для перевода издания. Комментарии к переводу текстов о Торвальде тоже были подготовлены Г.В. Глазыриной и тоже отредактированы мною. Они относятся одновременно ко всем трем текстам, так что их сквозная последовательная нумерация имеется только в первой пространной редакции «Пряди о Торвальде Путешественнике». В помещенных за ней краткой редакции

«Пряди» и начальных главах «Саги о крещении» отсылок к комментариям меньше, а порядок нумерации порой нарушается. Свои небольшие добавления к комментарию я поместила в квадратные скобки, снабдив указанием «Примеч. ред.».

О введениях. Введение к «Саге об Эйреке» было написано Г.В. Глазыриной. Оно подверглось лишь обычному редактированию. Введения к разделу о Торвальде Путешественнике в готовом виде в архивных материалах не обнаружилось – было три ранее не публиковавшихся разрозненных фрагмента: «О генеалогии исландца Торвальда», «Первая христианская миссия в Исландии как временной ориентир в средневековых исландских текстах» и «Торвальд на Руси». Все прочие части публикуемого здесь введения мне удалось сформировать из фрагментов опубликованных статей Г.В. Глазыриной.

О библиографии. Список литературы к обоим вводным разделам и всем комментариям составлен мною. Чтобы избежать ненужных повторов, я сочла целесообразным создать единую библиографию. Во всех случаях я оставляла ссылки на те издания, которыми пользовалась Г.В. Глазырина.

Благодарности. Для меня было большой честью и радостью предложение ответственного редактора ежегодника «Древнейшие государства Восточной Европы» Елены Александровны Мельниковой подготовить к публикации эти материалы Галины Васильевны Глазыриной. Я, со своей стороны, сердечно благодарю Наталью Юрьевну Гвоздецкую, блестяще поработавшую с переводом «Саги об Эйреке». Моя бесконечная благодарность также Елене Владимировне Литовских и Инне Геральдовне Матюшиной, со всей тщательностью прочитавшим эти материалы и сделавшим ряд ценных замечаний.

Т.Н. Джаксон

САГА ОБ ЭЙРЕКЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКЕ

EIREKS SAGA VÍÐFÖRLA

ВВЕДЕНИЕ

«Сага об Эйреке Путешественнике» («Eireks saga víðförla») была написана анонимным автором в Исландии ок. 1300 г. Исследователями она нередко определяется как принадлежащая к группе саг о древних временах¹.

Краткое содержание саги

В саге рассказывается о том, как на многолюдном праздновании йоля конунг Эйрек из Тронхейма дает торжественный обет узнать, где находится таинственный Одайнсак, который в языческие времена считался местом пребывания умерших. Путь норвежца и его отряда пролегал через Данию, где к нему присоединился сын конунга этой страны, которого также звали Эйрек (с этого момента, чтобы различить героев, в саге они именуются Эйреком Норвежским и Эйреком Датским соответственно). Они оказываются в Константинополе, где под влиянием византийского императора, который наставляет их, оба принимают христианство, а затем уже продолжают поиски Одайнсака.

Миновав Индию, которая считалась последней страной на востоке, и страну тьмы, Эйрек подходит к большой реке. Он видит на другой ее стороне прекрасную сияющую землю, которую он отождествляет с Одайнсаком. Мост через эту реку, однако, сторожит ужасный дракон; единственный путь на ту сторону лежит через его чрево. Эйрек Датский, испугавшись препятствия, поворачивает назад. Ему кажется, будто он видел, как Эйрек Норвежский с одним из своих спутников был проглочен драконом.

Однако Эйрек Норвежский не погиб. Пройдя через темный, дымный проход, герой и его спутник оказались на другой стороне реки, на покрытой цветами и травами земле, над которой в воздухе чудесным образом без опоры висела башня. Поднявшись по лестнице в башню, путешественники расположились на отдых. Тогда во сне Эйреку привиделся ангел, который, как узнал от него Эйрек, был его ангелом-хранителем и давно уже во всем оказывал ему помощь и направлял его. Ангел поведал Эйреку, что земля, которой он достиг и которая ему так понравилась, иллюзорна. Она была создана для того, чтобы дать ему возможность составить представление о том, каким может быть рай, но подлинный рай,

¹ См.: Driscoll 2011; здесь же – библиография. – *Примеч. ред.*

христианский рай, который язычники называют Одайнсаком, прекрасен настолько, что в сравнении с ним увиденная Эйреком земля просто пустыня.

Получив от ангела возможность выбора – вернуться домой или остаться, – Эйрек решил вернуться в Норвегию, чтобы принести христианство своим соотечественникам. Его решение было продиктовано также желанием избежать кривотолков: ведь люди со слов Эйрека Датского могли подумать, что он умер дурной смертью – был проглочен драконом. По пути домой Эйрек вновь посещает византийского императора и рассказывает ему о своем путешествии. Через десять лет после возвращения в Норвегию Эйрек исчез; один человек, которому Эйрек когда-то пересказал приснившийся ему в башне сон, утверждал, будто святой дух забрал норвежца и унес с собой.

Жанр «Саги об Эйреке Путешественнике»

К сагам о древних временах произведение было отнесено Карлом Равном, включившим «Сагу об Эйреке Путешественнике» в свою трехтомную антологию «Fornaldar sögur Nordrlanda» (1830. В. 3. Bls. 661–674). Позднее сага дважды переиздавалась в составе многотомных собраний саг о древних временах (Fornaldarsögur Norðrlanda 1885–1891. В. 3. Bls. 515–527; Fornaldarsögur Norðurlanda 1943–1944. В. 3. Bls. 446–454), однако уже с 50-х гг. XX в. она исчезла из сборников саг этого вида. Так, она не вошла в состав четырехтомного собрания саг, осуществленного Гвюдни Йоунссоном (Fornaldar sögur Norðurlanda 1954). Причина заключается в особом характере саги, совмещающей в себе признаки нескольких жанров средневековой литературы – религиозных сочинений и видений, а также, как минимум, двух видов исландских саг – саг о древних временах и рыцарских саг².

Анализ содержания рукописей, в которых содержится сага (о чем еще пойдет речь ниже), не дает достаточных оснований, чтобы составить представление о том, как ее воспринимали сами средневековые исландцы. Сага встречается в составе рукописей религиозного содержания (например, AM 657 с 4to), входит в собрания саг о древних временах и рыцарских саг (например, AM 179 fol). Она также включена в «Книгу с Плоского Острова» (GKS 1005 fol.), охватывающую саги о норвежских конунгах и произведения, так или иначе связанные с историей Норвегии и ее правителей.

² См.: Mitchell 1991. P. 22: «a religious text showing clear affinities to the *fornaldarsögur*» («религиозный текст, демонстрирующий явную близость к сагам о древних временах»); P. 108: «a work that tends to defy neat classification but is related to the *fornaldarsögur* in some ways» («труд, который не поддается четкой классификации, но в некотором роде связан с сагами о древних временах»).

Герой саги

Общей чертой саг о древних временах является скандинавское происхождение главного персонажа. И действительно, согласно данной саге, Эйрек Путешественник – сын конунга Транда из Норвегии. Отец Эйрека, вероятно, считавшийся прародителем трэндов, жителей Трэндалага («который первым правил Трандхеймом»), – вымышленный легендарный персонаж. Он носит имя, которое использовано как эпоним в названии территории на северо-западе Норвегии. Более подробно о Транде рассказывается в «Саге о Хальвдане Эйстейнссоне», автор которой возводит род Транда к Одину, верховному божеству скандинавов-язычников:

Трандом звали конунга; в его честь назван Трандхейм в Нореге. Он был сыном конунга Эминга, сына Одина, который правил Халогаландом. Эминг был женат на Науме, именем которой был назван Наумудаль. Транд был большим хёвдингом. Его жену звали Дагмэр; она была сестрой Сванхвит, жены Хромунда Грипссона. У них был сын по имени Эйстейн. Другого сына [Транда], который нашел Одайнсак, звали Эйриком Путешественником, но его мать не названа (Глазырина 1996. С. 51).

Выбор Эйрека в качестве главного героя саги, рассказывающей о том, как герой набирается мудрости и принимает христианство, совершает дальнейшее путешествие и в конце концов возвращается к себе на родину, едва ли случаен³.

Время в «Саге об Эйреке Путешественнике»

Главный признак саг о древних временах – время, к которому отнесен их сюжет. Согласно К. Равну, в трех томах его издания были «собраны саги, рассказывающие о тех событиях, которые произошли в северных странах, прежде чем в IX в. была заселена Исландия» (Fornaldar sögur Nordrlanda 1829. B. 1. S. V). Точно определить время действия в «Саге об Эйреке» сложно. Это, без сомнения, языческий период истории Скандинавии, поскольку, во-первых, речь в ней идет о том, что Эйрек был первым, кто познакомил с христианством людей из Трандхейма, подданных своего отца. Начало распространения христианства в Норвегии, как известно, приходится на время правления конунга Олава Трюггвасона (995–1000). Следовательно, события относятся ко времени, предшествующему этому периоду.

Еще больше сузить временные рамки позволяет довольно краткая сюжетная линия, связанная со спутником норвежца Эйрека в его путе-

³ Ср. точку зрения Р. Райтер-Гоулд, которая считает, что упоминание Одина в сагах о древних временах необходимо было авторам саг лишь для придания дополнительной знатности и древности родам легендарных конунгов (Righter-Gould 1980. P. 426).

шествии, Эйреком Датским. Именно через этого героя автор дает нам понять, что действие происходит тогда, когда не только Норвегия, но и Дания еще была языческой – во всяком случае, еще не присоединившейся публично, путем крещения высшей знати, к христианскому миру. Этот эффект достигается, в частности, тем, что подчеркивается схожесть Эйреков-тезок, ставшая очевидной во время зимовки норвежцев в Дании: «Отец и сын предложили Эйреку, сыну Гранда, провести с ними ту зиму; так он и сделал. Тезки стали компаньонами, всё между ними было дружно, и во многом они были похожи». Оказавшись в Константинополе, они вместе участвовали в сражениях на стороне византийского императора, что было замечено и вознаграждено тем, что тот приблизил их к себе и щедро одарил. Почет, оказанный тезкам при дворе, проявился также и в том, что сам венценосный правитель взялся наставлять норвежца в христианской вере, после чего, прежде чем отправиться в дальнейшее путешествие, «Эйрек и его люди приняли крещение». Автор саги, таким образом, выводит сюжет во время, предшествовавшее 965 г., когда был крещен датский конунг Харальд Синезубый⁴. Это заключение справедливо лишь в том случае, если выражение «его люди» распространяется и на Эйрека Датского, который, однако, не поименован в этом контексте.

Наконец, обратим внимание на завершающий фрагмент первой главы саги. Там говорится, что тезки приходят в Миклагард (Константинополь) «в то время, когда конунг греков собирал войско против викингов, которые во множестве пришли в его государство», и что «за все то время, пока они оставались там, совершили они множество подвигов, [дали] умные советы и [сразились] во многих битвах, и они стойко обороняли государство конунга греков». Но главное – это заключительные слова: «Говорят, что тогда норманнам впервые оказывалась такая честь в Миклагарде», из которых можно заключить, что автор саги имеет в виду тот период, когда только начинали устанавливаться регулярные контакты между Скандинавией и Византией, т.е. середину IX в.

Итак, в самой саге не определено, когда происходит действие. Можно лишь с уверенностью сказать, что события отнесены автором саги к тому времени, когда в скандинавских странах еще не было введено христианство, и именно по этому признаку «Сагу об Эйреке Путешественнике» долго причисляли к сагам о древних временах.

⁴ Фактически, как отмечают Б. и П. Сойер, первым датским конунгом, который крестился, был Харальд Клак, принявший веру в 826 г. Однако вскоре после этого он был отправлен в изгнание и о нем больше ничего не известно (Sawyer, Sawyer 1993. P. 101).

Пространство⁵

Место действия саг о древних временах – это по преимуществу страны и земли, далекие от Скандинавии; в этих сагах обычно имеется занимательный сюжет о путешествии. При том, что всё это есть в «Саге об Эйреке Путешественнике», она, существенно отличается от саг данной группы, в частности, особенностями содержания и своими источниками. Исследователи, пытавшиеся более точно определить ее жанр, давали ей различные определения. Так, Херманн Паулссон называет ее «религиозным приключенческим романом» (Hermann Pálsson 1979. P. 13: sacred romance), а Х. Йенсен характеризует ее как «ученое и религиозно-морализаторское произведение» (Esv 1983. Bls. XIII).

Представления о пространстве автора «Саги об Эйреке Путешественнике» типичны для образованного европейца XIII в. и сформировались на основе контаминации сведений, почерпнутых, в основном, из «Ветхого Завета», церковно-географических и энциклопедических сочинений. Доступные ощущения человека земля и небо стратифицированы в соответствии с библейской традицией: небо многослойно и состоит из воздуха, небесной тверди и заключенных в ней «небесных лун» и горящего огня, которые сменяются водами, выше которых размещаются «духовные небеса», где живут люди, «верующие в ангелов», и все остальные небеса, «восприятие которых доступно самому Богу»; на поверхности земли пребывают люди, а в земных глубинах находится ад. В то же время, автор саги, отходя от Библии, убежден в том, что земля представляет собой шар, о чем свидетельствуют приводимые им (правда, неверные) данные о величине окружности земли.

«Сага об Эйреке Путешественнике» является примером использования в литературном произведении средневековой ойкуменической традиции, согласно которой земля омывается океаном, а рай, на чьи поиски отправился герой, находится на востоке. Путешествие из Константинополя до Индии – крайней земли обитаемого мира, за которой и должен был находиться рай – не описывается, однако впечатление непрерывности пространства, по которому проходил маршрут, в немалой степени поддерживается в саге пересказом содержания подорожной, данной путешественникам византийским императором. Преодолению дискретности пространства, свойственной как произведениям эпоса (Гуревич 2005), так и большинству саг о древних временах (Еременко 2006) способствуют, очевидно, особенности сюжета и источники «Саги об Эйреке Путешественнике».

⁵ Этот раздел Введения (предполагавшийся, но в действительности отсутствовавший) составлен мною из фрагментов статьи: Глазырина 2006. – *Примеч. ред.*

Более сложная задача, которую решал автор саги, была связана с описанием перехода героев в потусторонний мир и их пребывания там. Автору саги пришлось преобразить многомерное пространство, представления о котором он отразил в диалоге Эйрека с конунгом, в пространство линейное. Используя свидетельства Исидора (восходящие к Солину) о том, что в Индии имеются горы золота, охраняемые драконами и грифонами (Isidorus 1911. Lib. XIV.3.7), автор саги изображает стражем моста через Физон, отделяющий ойкумену от непознанного пространства, дракона, через дымное чрево которого путешественники выбираются за пределы своего мира и оказываются на цветущем лугу. Эту благоухающую равнину вполне можно было бы принять за рай, если бы линейное перемещение персонажей в пространстве, описание которого имело в своей основе опыт практической географии, не противоречило бы библейским представлениям об устройстве мира по вертикали, согласно которым рай располагается на небе. Блестящий результат достигается при помощи образа башни, без опоры висящей в воздухе и представляющей собой сотворенную ангелами «модель» рая. Образ лестницы, ведущей туда, безусловно, почерпнут автором саги из сна библейского Иакова, сына Исаака (Быт. 28:12).

Письменная сага

«Сагу об Эйреке Путешественнике» принято считать «письменной сагой». Суть данного термина, принятого в саговедении, заключается в признании того факта, что обозначенное им произведение в том виде, как оно сохранилось до наших дней, никогда не бытовало в устной форме и создавалось сразу как письменный текст. Об этом свидетельствуют, прежде всего, композиция и сюжет саги. Композиция саги проста и безыскусна, сюжет развивается линейно; сюжетная линия одна, побочные сюжетные линии отсутствуют. Число действующих лиц крайне ограничено, и за исключением двух персонажей действующие лица не называются по имени; генеалогии персонажей не приведены. Время действия неопределенно; можно лишь сказать, что события отнесены автором саги к тем временам, когда христианство еще не пришло ни в одну из Скандинавских стран. Эти элементы характеристики саги, безусловно, принципиально отличают ее от других исландских саг и проистекают из ее литературного происхождения. О создании «Саги об Эйреке Путешественнике» как письменного произведения также свидетельствуют источники, которые были использованы ее автором.

Источники⁶

«Сага об Эйреке Путешественнике» – произведение, созданное на основе глубокой переработки традиционного материала. Сюжет путешествия, хорошо представленный в древнеисландской литературе, оказался открытым для широкого привлечения произведений западноевропейских континентальных источников (в частности христианской и энциклопедической литературы), материалами из которых он пополнялся непосредственно в момент записи.

Впервые внимание исследователей к источникам этого текста привлекла М. Шлаух в своей книге, посвященной романтической литературе в Исландии. Шлаух предположила, что теологическая, географическая и космографическая составляющие этого текста не могли быть почерпнуты автором из сочинений современных ему исландских авторов, но были взяты непосредственно из работ авторов континентальных. По мнению Шлаух, автор протографа саги был всесторонне образованным человеком, хорошо знакомым с работами античных географов Плиния, Солина и др.; она также отметила возможную опору автора саги на легенду о Пресвитере Иоанне и сочинения Винсента из Бове (Schlauch 1934. P. 49–55).

Шлаух высказала мнение, что форма «сократического диалога», использованная в «Саге об Эйреке Путешественнике», могла быть почерпнута из труда Гонория Августодунского (1080 – ок. 1150 гг.) «Элусидарий» («*Elucidarius*»), пользовавшегося в Европе в XII и XIII вв. широкой популярностью (Ibid. P. 49–50): диалог между Учителем и Учеником, опытным наставником и любознательным новицием, позволял в доступной форме изложить сложные вопросы мироустройства и теологии. Однако еще раньше возможность использования автором «Саги об Эйреке Путешественнике» латиноязычного сочинения Гонория была поставлена под сомнение (Cederschiöld 1884. S. CXLVII–CLI). Главным аргументом явилось то, что в Исландии, где клирики в большинстве своем плохо владели латынью, ко времени создания саги уже существовал перевод «Элусидария» на древнеисландский язык – так наз. «древнесеверный “Элусидарий”». Этот перевод был выполнен, очевидно, в конце XII в. Национальность переводчика неизвестна: он мог быть как исландцем, так и норвежцем (мнения ученых по этому поводу разделились), во всяком случае, переводу присущи стилистические, морфологические и лексические особенности, характерные для языка обеих стран (Seip 1954. S. 41; см. также: *Elucidarius* 1989. P. XXIII–XXV). Надо отметить, что в Исландии «древнесеверный “Элусидарий”» был широко известен.

⁶ Этот раздел Введения расширен и дополнен мною фрагментами статьи: Глазырина 2013. – *Примеч. ред.*

Йон Хельгасон и Гуннар Хардарсон обнаружили заимствованные из этого перевода фрагменты в таких сочинениях XIII в., как «Хунгрвака» («Возбуждающая [духовный] голод»), «Круг Земной» Снорри Стурлусона, «Королевское Зерцало» (Jón Helgason, Gunnar Harðarson 1989). М. Клуни Росс показала влияние этого памятника на поэтическую терминологию в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона (Clunies Ross 1986. P. 55–58).

Дискуссия о том, что легло в основу заимствований в «Сагу об Эйреке Путешественнике» – оригинальный латинский текст Гонория либо его перевод на древнеисландский язык – затрудняется плохой сохранностью дошедших до нас рукописей перевода. Тот текст, который сейчас доступен, по сути дела составлен из фрагментов восьми различных пергаменных рукописей, объемом от одного абзаца до 33 листов. Полного текста «древнесеверного “Элусидария”» не сохранилось, однако дошедшие до нас разрозненные отрывки позволяют говорить о том, что был выполнен перевод всех трех частей сочинения Гонория. Так, например, из первой части сохранились пассажи о Боге как духовном огне, Святой Троице и знаменитое сопоставление Троицы с солнцем, фрагменты о создании мира и природе ангелов и демонов, о падших ангелах; о рождении Адама и Евы, их грехе и изгнании из Рая; рассказ о смертных грехах и др. Фрагменты второй части касаются проблем добра и зла, включают обсуждение семейной жизни, различных профессий, паломничеств, природы голода, продолжительности жизни, чудес, ангелов-хранителей и др. В конце второй части выявлена большая лакуна до середины третьей части, где следуют рассуждения о снах, Антихристе, Страшном Суде, Рае и Аде и др. (Elucidarius 1989. P. LXXXVII–LXXIX).

В комментарии к моему переводу саги отмечен ряд мест, имеющих параллели в тексте «Эллусидария». В разных редакциях «Саги об Эйреке Путешественнике» изложение теологического материала может лексически варьироваться, однако основная идея, почерпнутая из «Элусидария», остается неизменной.

За географическими сведениями в этом же диалоге автор саги обращается к сочинению Исидора Севильского (ок. 560–636 гг.) «Этимологии» («Etymologiae»): именно у него он черпает свое описание Индиаланда, являвшегося, по мнению исландцев, краем населенной людьми ойкумены (Isidorus 1911. Lib. XIV.3.2–3). В литературе было высказано мнение о том, что это описание «крайней земли» может быть цитатой из сочинения «Образ мира» («Imago mundi») Гонория Августодунского (Jensen 1985. S. 505), однако мне представляется более аргументированным мнение Р. Зимека о знакомстве автора с Исидором (Simek 1984. S. 109–114). Исследование других исландских саг того времени, в частности «Саги об Ингваре Путешественнике», позволяет считать, что труд Исидора в се-

редине и конце XIII в. был уже хорошо известен в Исландии (Глазырина 2002. С. 323–324, 337–339 и др.).

Большая группа памятников, безусловно, оказавших влияние на «Сагу об Эйреке Путешественнике», – средневековые видения. Приобретший широкую популярность на континенте, в Англии и Ирландии – благодаря в первую очередь сочинениям Григория Великого (ок. 540–604 гг.) и Григория Турского (538/539–593/594 гг.) – этот жанр довольно поздно проник в Исландию (его широкое развитие начинается уже после Реформации – Dinzelsbacher 1993. P. 706) и воплотился в очень ограниченном числе памятников. Наиболее известное из визионерских сочинений – «Видение Дуггала» (Duggals Leiðsla 1982), свободный перевод на исландский язык ирландского сочинения «Visio Tnugdali» (сер. XII в.). Перевод с латыни был сделан, вероятно, после 1226 г.⁷, когда при дворе норвежского конунга Хакона Хаконарссона (1217–1263) расцвела литературная и переводческая деятельность⁸. Само же чудо, случившееся с жителем Ирландии, стало, по-видимому, благодаря устным пересказам латиноязычного ирландского видения известно в Исландии значительно раньше: оно отмечено в анналах под 1149 г. (IA 1888. Bls. 114). «Видение Дуггала» – повествование о том, что ожидает душу человека в загробном мире, где с леденящими душу подробностями описаны все круги ада, а в конце прославлено блаженство рая, – пользовалось (судя по числу рукописей) широкой популярностью. Прямых текстовых заимствований из этого памятника в «Сагу об Эйреке Путешественнике» не выявлено.

Наряду с «Видением Дуггала» значительное распространение получило исландское «Видение Павла», в котором описывается путешествие епископа Павла, сопровождаемого св. Михаилом, по аду⁹. Сюжет этого видения, признанный вымышленным и осужденный Церковью, однако, далек от того, что разрабатывается в «Саге об Эйреке Путешественнике». В целом от XIII в. до нас дошло крайне ограниченное число памятников исландской визионерской литературы, бытовавших самостоятельно. В то же время в составе саг о епископах встречаются краткие сюжеты о путешествии души человека в загробный мир – такие как, например, «Видение Раннвейг» («Rannveigs leiðsla») в составе «Саги о епископе Гудмунде» (Guðmundar saga biskups. Bls. 92–99). Имеются они также и в поэтических произведениях. Так, строфы 57–67 поэмы «Песнь о Солнце» («Sólarljóð», конец XII или XIII в.) посвящены описанию ада и мучений,

⁷ Hallberg 1973. S. 64–69. Х. Йенсен полагает, что перевод следует датировать временем ближе к середине XIII в. (Esv 1983. S. XXI).

⁸ Несмотря на то, что ко времени создания «Саги об Эйреке Путешественнике» перевод «Видения Дуггала» на древнеисландский язык существовал уже несколько десятков лет, автор саги, по мнению Р. Зимека, (как и в случае с Исидором) опирался на латинский текст видения, а не на перевод (Simek 1984. S. 113).

⁹ Tveitane 1964; изложение сюжета см.: Patch 1950. P. 91–93.

претерпеваемых там грешниками (Песнь о Солнце 1997. С. 207–227). Большая часть «Песни о сновидении» («*Draumkvæde*», датировка дискуссионна)¹⁰ описывает ад, и только небольшая ее часть уделена раю¹¹.

Если сравнить набор мотивов, типических для описаний пути в рай и самого рая в средневековых видениях, с детализирующими мотивами, использованными в «Саге об Эйреке Путешественнике», то их схожесть очевидна. В частности, некоторые из них – река как преграда, мост, зеленый цветущий луг, дивный аромат – явно соответствуют топике визионерских сочинений и могли быть почерпнуты практически из любого видения. Однако сочетание этих топосов с менее распространенными деталями (например: необходимость преодолеть область темноты на подступах к раю, дракон в роли стража моста, башня, висящая над землей, ведущая вверх лестница, и др.) не позволяет назвать конкретное видение в качестве непосредственного источника: в нем должны были бы присутствовать если не все, то значительная часть отмеченных деталей. Так, например, в популярном с III в. н. э. «Видении Перпетуи» упоминается золотая лестница, ведущая на небо, которую стережет дракон (Rossi 1985), но в нем не приводится других деталей, встреченных в «Саге об Эйреке». В частности, в ней не использован мотив моста, который с тех пор как Григорий Великий впервые ввел его в один из сюжетов в своих «Диалогах» (Patch 1950. P. 95 ff.; Hultgård 2009. P. 99–101), стал регулярным мотивом видений. В то же время в уже упоминавшемся «Видении Дуггала» мотив моста, напротив, встречается неоднократно, и каждый раз в этом памятнике он обыгрывается настолько по-новому (мост с острыми гвоздями, узкий мост над пропастью, где кипит сера, и по которому грешники идут навстречу друг другу, не имея возможности на нем разойтись, и др.), что на уровне конкретного эпизода мотив моста становится главным мотивом, формирующим конкретный микро-сюжет. Трудно представить, чтобы именно из «Видения Дуггала» мотив моста был заимствован в «Сагу об Эйреке»: даже сложная, многоступенчатая переработка ряда его вариантов, которые использованы в «Видении Дуггала», едва ли могла привести мотив к тому виду, который включен в «Сагу об Эйреке» – мост через реку, охраняемый драконом. В такой ситуации, когда затруднительно назвать конкретный источник, на наш взгляд, более обоснованно будет предположить, что автор саги, отбирая детализирующие элементы и конструируя на их основе спланированный им сюжет, скорее, полагался на известные ему топосы, а не на конкретные произведения.

¹⁰ Liestøl 1946. В работе приведен перевод поэмы на английский язык.

¹¹ Как пишет К. Листёл, сравнение различных вариантов поэмы показывает, что строфы, содержащие описание радостей и блаженства праведников в раю, сохранились существенно хуже, чем строфы об адских мучениях грешников (Ibidem. P. 33).

Помимо церковно-дидактических и ученых сочинений, а также средневековых видений источником «Саги об Эйреке Путешественнике» могла, вне всякого сомнения, выступить скандинавская мифология. В Скандинавии в XIII в. христианство стало, безусловно, доминирующей религией. Восходящие к эпохе викингов языческие верования и мифология, продолжая сохраняться в устной традиции, в народных верованиях и практиках, постепенно исчезали или соединялись с фольклором (Hultgård 2008. P. 212, 214). В это время были осуществлены первые записи мифологических сказаний, превратившихся в объект литературного интереса. Средневековые мифологические и героические песни, бытовавшие, по мнению исследователей, в устной форме изолированно друг от друга, впервые были собраны воедино составителем рукописи «Королевский кодекс» («Codex Regius»); со временем этот сборник получил название «Старшая Эдда»¹². В трех из десяти песней «Старшей Эдды» – «Речах Вафтруднира», «Речах Гримнира» и «Прорицании вёльвы» – имеются строфы, хранящие важнейшие элементы древнескандинавской мифологии (подр. см.: Vésteinn Ólason 2006. P. 10–14). Вместе с материалом, включенным в созданную Снорри Стурлусоном ок. 1222–1225 гг. прозаическую «Младшую Эдду» (Младшая Эдда 1970. Подр. об этом памятнике см.: Стеблин-Каменский 1970), они рисуют древнескандинавскую картину мира. Две «Эдды» наряду с мифологическими рассказами Саксона Грамматика в «Деяниях данов» и произведениями исландских скальдов IX–X вв. (Браги Старого, Тьодольва из Хвинира, Эгиля Скаллаgrimссона и др.) представили в основных чертах образа мира, присущего древнескандинавской мифологии, описали пантеон богов, охарактеризовали сверхъестественных существ, с которыми, по мнению древних, соприкасался человек, и их миры обитания¹³.

Наконец, среди источников «Саги об Эйреке Путешественнике» следует отметить саги, описывающие путешествия в потусторонний мир. К их числу принадлежат, главным образом, записанные в XIII–XIV вв. саги о древних временах – «Прядь о Торстейне Большом-как-Дом», «Прядь о Хельги сыне Торира», «Сага об Эгиле Одноруком и Асмунде

¹² На русском языке: Старшая Эдда 1975. Историю «Codex Regius» см.: Стеблин-Каменский 1979. С. 31–34; Vésteinn Ólason 2006. P. 7–8.

¹³ Воссозданию целостной картины препятствует, прежде всего, ограниченное число и разножанровость дошедших до нас источников, что не позволяет устранить противоречия, имеющиеся в изложении материала в самих источниках: так, песни о богах «Старшей Эдды» описывают посмертное бытие умерших несколько иначе, чем «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона, которая является своего рода руководством, помогающим понять и правильно интерпретировать скальдическую поэзию. В свою очередь, особая система стихосложения и поэтическая техника приводят к вариативности в истолковании отдельных кеннингов и строф, и нередко смысл развернутой скальдической строфы может не соответствовать либо даже противоречить положению, высказанному в «Эддах» (Abram 2003).

Убийце Берсерков», «Сага об Ингваре Путешественнике» и др. В них, как и в древнескандинавской мифологии, особое свойство воображаемых миров – их взаимопроницаемость – создает условия для соприкосновения людей с богами, великанами и другими мифологическими существами.

Авторы саг о древних временах, где повествуется о поездках в иной мир, независимо друг от друга обращаются к сказаниям, в которых на протяжении устного бытования сформировалась определенная модель рассказа: ее сюжетно-композиционные элементы – с некоторыми вариантами – присутствуют во всех этих произведениях. Тексты этой группы были систематизированы Р. Пауэр, выделившей в них более полутора десятков повторяющихся композиционных элементов и мотивов (Power 1985. P. 156–158)¹⁴, из которых 16, по ее подсчетам, присутствуют в «Саге об Эйреке Путешественнике» (Ibid. P. 163)¹⁵. Регулярное воспроизведение определенного набора мотивов в текстах, посвященных данной теме, свидетельствует о существовании в древнеисландской литературе топоса путешествия в потусторонний мир. Композиция «Саги об Эйреке» в полной мере соответствует данному широко распространенному в древнеисландской литературе топосу. Это убедительно свидетельствует о том, что ее автор, создавая свою сагу о поисках христианского рая, ориентировался на устойчивую традиционную модель рассказа о поездках в потусторонний мир, распространенную в древнесеверной литературе XIII в.

Основные характеристики описанных выше групп памятников – христианской литературы, видений, древнескандинавской мифологии, саг о путешествиях в иной мир – таковы, что фактически любая из них могла послужить основой для какой-то части «Саги об Эйреке Путешественнике». В то же время нельзя с достаточной долей уверенности заключить, что модель рассказа, разработанная в какой-либо одной из групп, определила весь сюжет произведения в целом. Каждый жанр оказал

¹⁴ Сюжетно-композиционные элементы, вычлененные Р. Пауэр: *A* – герой делает выбор и отправляется в путешествие в некое указанное место; *B* – он берет компаньонов и путешествует на корабле; *C* – он добирается до иного мира, где *D* – его хорошо принимают дружелюбные жители; *E* – он решает продолжить свое путешествие в еще более опасный иной мир; *F* – он получает информацию о путешествии и месте назначения; *G* – он совершает путешествие, превосходя опасности на своем пути; *H* – наиболее важное из них переход через полную опасностей реку; *I* – герой достигает искомого места в ином мире и входит в зал или подобное строение; *J* – он проводит там некоторое время, по меньшей мере одну ночь; *K* – там предлагаются угощения, питье и развлечения, а также *L* – происходит важное событие, обычно религиозного или оккультного характера; *M* – герой выступает против врага, обычно правителя, убивает его и всех его сторонников; *N* – герой уезжает, обычно без помех; *O* – он находит себе жену; *P* – он возвращается домой, удачливый и богатый; *Q* – в итоге он возвращается в иной мир.

¹⁵ Я не во всех случаях согласна с предложенной Р. Пауэр интерпретацией сюжета «Саги об Эйреке», однако не имею возможности здесь останавливаться на этом подробнее.

влияние на сюжет «Саги об Эйреке»: церковные сочинения предоставили основную идею – создание рассказа о поездке в рай; визионерские сочинения, безусловно, стали первичным источником детализирующих топосов, помогающих описать воображаемый путь и райский локус; эддическая поэзия, включающая детали, идентичные или сходные с теми, что имелись в видениях, придала им особое значение. Однако саги – что особенно важно – изменили главного героя произведения и внесли образ путешествующего в иной мир человека, а не душу, как было описано в средневековых видениях.

Редакции и основные рукописи «Саги об Эйреке Путешественнике»

До нашего времени сага дошла более чем в 60 списках, а если принять во внимание, сколько рукописей терялось при обращении, то число копий этой саги должно было быть весьма внушительным¹⁶. Среди списков саги исследователями выделяются четыре группы рукописей; они традиционно обозначаются латинскими литерами А, В, С, D¹⁷. Средневековыми пергаменными рукописями представлены группы А, В и С; все они восходят к одному протографу, однако В и С, в отличие от А, – через промежуточный список (Jensen 1985. S. 503). По мнению Х. Йенсен, древнейшая версия саги лучше всего отразилась в редакции С (Jensen 1993). Редакция D компилятивна – она составлена на основе А и С – и дошла до нас в списках XVII в. и более позднего времени.

Изучению смысловых отличий, обнаруживающихся в различных группах текстов «Саги об Эйреке Путешественнике», посвятила свое исследование Э. Клейване (Kleivane 2009). Сравнивая по разным рукописям соответствующие фрагменты текста, она отмечает наличие или отсутствие в них дополнительных служебных слов, которые могут менять причинно-следственные связи между частями сложного предложения и менять смысл фразы; использование писцом определенных лексических единиц, которые в ряду других синонимов обладают конкретным, индивидуальным смыслом; употребление одними писцами формул-референций, указывающих на устное происхождение информации, и отсутствие таких ссылок у других писцов; замены временных форм, например, введение разных форм прошедшего времени (плюсquamперфект вместо перфекта), что может существенно влиять на смысл сказанного, и т.д. (Ibid. P. 515–519). В своей небольшой статье автор смогла привести лишь

¹⁶ Согласно методике подсчета, предложенной М. Дрисколлом, в обращении должно было находиться в десятки раз больше рукописей (Driscoll 2003. P. 259).

¹⁷ Основные рукописи для каждой из групп: А – GKS 1005 fol («Flateyjarbók»); В – AM 657 c 4to; GKS 2845 4to; С – AM 179 fol; D – AM 346 4to.

несколько примеров из тех, что она проанализировала в своей диссертации¹⁸, однако выводы, к которым она приходит, четко структурируют все случаи разночтений, отмеченных в «Саге об Эйреке Путешественнике». Они приносятся писцами «из эстетических соображений; для того, чтобы точнее высказать точки зрения; чтобы приспособиться к новым контекстам и употреблением; наконец, когда копируемый текст кажется неясным или поврежденным и необходимо его прояснить»¹⁹. Материал, исследованный Э. Клейване, способствует лучшему пониманию методов работы писцов, а также показывает, что изменения, внесенные писцами в рукопись, могли оказать существенное влияние на восприятие текста аудиторией.

Хотя редакции «Саги об Эйреке Путешественнике» существенно различаются, все они дают основания утверждать, что их авторы – хотя и в разной степени – опирались на письменные тексты Гонория Августунского «*Elucidarius*» и «*Imago mundi*», приспособивая письменный источник к традиционному материалу. Редакция А, перевод которой публикуется ниже, обнаруживает глубокую переработку материалов письменных источников, характер и направление которой подчинены внутренней логике развития сюжета. В редакциях В и С введение источников более явно и значительно шире представлено, чем в редакции А. Проведенное Х. Йенсен скрупулезное исследование редакций «Саги об Эйреке Путешественнике» и рукописей, представляющих каждую из четырех редакций, в значительной мере прояснило степень привлеченности письменных источников в каждой из них (Esv 1983. S. XIII–CCLIV).

В различных собраниях саг «Сага об Эйреке Путешественнике» публиковалась по разным рукописям. В первом издании, осуществленном К.К. Равном, за основу была взята рукопись AM 657 c 4to, к которой были подведены разночтения по другим рукописям (Fornaldar sögur Nordrlanda 1830. В. 3. Bls. 661–674). Однако в последующих изданиях предпочтение было отдано рукописи «*Flateyjarbók*» («Книга с Плоского Острова»), по которой сага была опубликована, например, Гудни Йоунссоном и Бьярни Вильхьяльмссоном (Fornaldarsögur Norðurlanda 1944. В. 3. Bls. 446–454). Выбор основной рукописи группы А обусловлен несколькими факторами. Во-первых, в сравнении с другими группами, группа А представлена наибольшим числом рукописей и поздних бумажных списков (31 список, а еще по меньшей мере два списка, упоминаемых в разных документах, до нас не дошли). Во-вторых, списки этой группы рукописей сохранили

¹⁸ К сожалению, диссертация, защищенная ею в 2010 г., которую Э. Клейване упоминает в указанной статье (Kleivane 2009. P. 514, n. 3), осталась мне недоступной.

¹⁹ Ibid. P. 519–520: «...changes are made for esthetical reasons; for making opinions clearer; to adjust to new contexts and uses; and, when a text witness appears confused or damaged, to try to make sense out of it».

полностью исправный текст. В-третьих, эта редакция саги включена в наиболее ранние исландские пергаменные рукописи, в числе которых и GKS 1005 fol («Flateyjarbók»), время написания (1387–1394 гг.) и история создания которой хорошо изучены (см., например: Rowe 2005). В-четвертых, текст данной рукописи в целом весьма консервативен в использовании лексики²⁰.

В «Книгу с Плоского Острова» писец включил более пространные, чем в других рукописях, варианты некоторых саг и сюжетов, интерполировал отдельные пряди и пассажи из других источников различного объема. Материал был им частично реструктурирован, а некоторые главы изъяты из текста (подр. см.: ÓТМ 2000. В. III. S. СХII–СХХVII). «Сага об Эйреке Путешественнике» помещена в «Книге с Плоского Острова» в самом начале рукописи, вслед за кратким сочинением «Как заселялась Норвегия» и генеалогическими прядями.

Основные издания «Саги об Эйреке Путешественнике»

- Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum / С.С. Rafn. Kaupmannahöfn, 1830. В. 3. Bls. 661–674 [За основу взята рукопись AM 657 с 4то. Подведены разночтения по рукописям GKS 1005 fol, GKS 2845 4то и AM 179 fol].
- Fornaldarsögur Norðrlanda / Valdimar Ásmundarson. Reykjavík, 1889. В. 3. Bls. 517–527 [Текст по изданию: Flateyjarbók 1860; второе издание: 1891].
- Fornaldarsögur Norðurlanda / Bjarni Vilhjálmsson, Guðni Jónsson. Reykjavík, 1944. В. 3. Bls. 446–454 [Текст по изданию: Flateyjarbók 1860 с учетом факсимильного издания Flateyjarbók 1930].
- Eiríks saga víðförla / Helle Jensen (Editiones arnamagnæanæ. Series B; 29). København, 1983 [Критическое издание саги с подведением разночтений по всем редакциям и спискам].
- *В составе изданий Flateyjarbók:*
 - Flateyjarbók. En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler / Guðbrandr Vigfússon, C.R. Unger. Christiania, 1860. В. I. Bls. 29–36.
 - Flateyjarbók / Sigurður Nordal, Vilhjálmur Bjarnar, Finnboги Guðmundsson. Akranes, 1944. В. I. Bls. 30–38.
- *В факсимильных изданиях рукописей, включающих эту сагу, таких как:*

²⁰ О рукописи «Книга с Плоского Острова» см. во Введении к «Пряди о Торвальде Путешественнике», в разделе «Редакции и основные рукописи». – *Примеч. ред.*

- Flateyjarbók (Codex Flateyensis): MS. No. 1005 fol in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen / Finnur Jónsson (Corpus codicum Islandicorum Medii Aevi; 1). Copenhagen, 1930.
- The Saga Manuscript 2845, 4to in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen / Jón Helgason (Manuscripta Islandica; 2). Copenhagen, 1955.

Переводы²¹

- *Норвежский*
 - Den lengste saga om Olav Tryggvason / Kåre Flokenes. Stavanger, 2003. S. 133–140.
- *Английский*
 - Eireks Saga Víðförla: The Tale of Eirek the Traveller / Peter Tunstall. 2005. URL: <http://www.oe.eclipse.co.uk/nom/Eirek.htm>; <http://www.oe.eclipse.co.uk/nom/Eirek.htm> и <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/EireksSagaVidforlaTunstall.html>.
- *Русский*
 - Сага об Эйрике Путешественнике / Тимофей Ермолаев. URL: <http://norroen.info/src/helgi/eirikvf/ru.html> (дата обращения: 19.11.2009)
- *Эстонский*
 - Kolm saagat Põhjamaade muinasajast: Hervöri ja Heidreki saaga; Ühekäelise Egili ja Ásmundr Berserkitapja saaga; Eirekr Ränduri saaga / Mart Kuldkepp. Tartu, 2011. L. 133–145.
- *Французский*
 - Eireks saga víðförla / Claire Musikas [MA-thesis Háskóli Íslands]. URL: <http://hdl.handle.net/1946/7463> (дата обращения: 01.02.2011)
- *Норвежский букмол*
 - Eirik vidfarnes saga / Kjell Tore Nilssen, Árni Ólafsson. 2014. URL: http://heimskringla.no/wiki/Eirik_vidfarnes_saga

²¹ Этот раздел добавлен мною на основании имевшихся в архиве Г.В. Глазыриной материалов с сайтов «Stories for all time: The Icelandic fornaldarsögur». URL: <http://fasnl.ku.dk/> и «Norroen dýrd (Северная слава)». URL: <http://norroen.info/> – *Примеч. ред.*

Публикуемый перевод²²

- Настоящий перевод «Саги об Эйреке Путешественнике» был выполнен Г.В. Глазыриной по редакции А по изданию: Eiríks saga víðförla / H. Jensen (Editiones arnamagnæanæ. Series B; 29). København, 1983. При редактировании добавлена отсутствующая в этом издании нумерация глав (как это сделано в других изданиях и переводах этой саги). Деление на абзацы внесено частично автором перевода, частично редактором. В переводе сохранено присущее исландскому тексту чередование настоящего и прошедшего времени; в квадратных скобках добавлены слова, необходимые по смыслу, но отсутствующие в оригинале.

²² Раздел добавлен мною. – *Примеч. ред.*

1. Здесь начинается сага об Эйреке Путешественнике

Трандом¹ звался тот конунг, который первым правил Трандхеймом². У него был сын, которого звали Эйрек³. Он был всеми любим; уже в молодости он был физически сильным, храбрым и выдающимся во всем, благородного сложения. Рассказывается, что одним вечером в июль⁴ Эйрек торжественно пообещал проехать по всему миру⁵, чтобы найти то место, которые язычники называют Одайнсаком⁶, а крещенные люди – Землей Живущих Людей, или Парадизом⁷. Об этом торжественном обете стало известно по всему Норегу⁸. Следующим летом снаряжает Эйрек великолепный корабль и плывет из Норега в Данмёрк⁹. Их было двенадцать человек на корабле. У конунга данов¹⁰ был сын, которого также звали Эйрек. Отец и сын предложили Эйреку, сыну Транда, провести с ними ту зиму; так он и сделал. Тезки стали компаньонами, всё между ними было дружно, и во многом они были похожи. ¹¹А весной отправляется Эйрек Датский в поездку со своим тезкой. И снова их было двенадцать. Вот поплыли они и направляются в Миклагард¹¹, и пришли они туда. [Это было] в то время, когда конунг греков¹² собирал войско против викингов, которые во множестве пришли в его государство¹³. И когда конунг греков узнал о приходе норманнов¹⁴, то приглашает он их к себе и обращался с ними с почетом. Расспросил он их тогда, кто они такие и откуда пришли, и куда собираются пойти. Эйрек отвечает, что они норманны и сыновья конунгов и намеревались они исследовать мир. Тогда конунг греков отнесся к их намерениям с глубоким уважением. И за все то время, пока они оставались там, совершили они множество подвигов, [дали] умные советы и [сразились] во многих битвах, и они стойко обороняли государство конунга греков. А когда конунг увидел, что они сильнее большинства жителей его страны, тогда он стал ценить их очень высоко и оказал им много знаков внимания, приблизил к себе и одарил их более щедро, чем всех своих людей. Говорят, что тогда норманн впервые оказывалась такая честь в Миклагарде¹⁵.

2. Вопросы Эйрека конунгу. Capitulum¹⁶

Рассказывали, что однажды Эйрек Норвежский спросил конунга, кто создал небо и землю. Конунг говорит: «Одін создал и то, и другое». Эйрек спросил: «Кто же это?» Конунг отвечает: «Бог всемогущий, единственный Бог, но который существует в трех лицах¹⁷». Эйрек сказал: «Какovy эти три лица?» Конунг говорит: ¹⁸«Взгляни на солнце. У него есть три лица: огонь, свет и тепло, однако всё это – одно солнце¹⁸. Так же и в

Боге есть Отец, Сын и Святой Дух, однако Он един в своем всемогуществе». Эйрек сказал: «Однако это, должно быть, великий Бог, кто создал небо и землю. Расскажи мне теперь что-нибудь о его величии». Конунг сказал: «Бог – тот, кто неопиcуем и непреодолим. Он стоит за всем и держит всё, и он обнимает все границы земли своей рукой». Эйрек сказал: «Ведает ли Бог обо всем?» Конунг говорит: «Один он ведает обо всем¹⁹, что бы ни явилось пред Его ликом». И когда конунг произнес это, то удивился Эйрек величию Бога.

Эйрек сказал: «Обитает Бог на небе или на земле?»²⁰ Конунг говорит: «На небесах правит Он, и там Его владения²¹. Там нет ни болезней, ни стенаний, нет ни смерти, ни печали, ни невзгод; там всегда ликование и вечное блаженство, и радость, и неисчерпаемые небесные яства. Эйрек сказал: «Кто пребывает там вместе с Богом?» Конунг говорит: «Там пребывают святые ангелы, которых в начале [времени] сотворил себе Бог, чтобы служили Ему. ²²Всемогущий Бог сотворил себе светлый чертог; тот чертог Он назвал небесным царством. Затем сотворил Он темницу; это тот мир, в котором мы живем. В нем Бог устроил глубокую яму. Ад находится в том месте²², где огонь причиняет всевозможные страдания, и там мучаются души заблудших людей. Той ямой правит Сатана, враг всего рода человеческого. Но Бог всемогущий крепко связал его после страстей своих. Затем воскрес Он на третий день после своей телесной смерти. А на сороковой день вознесся Он в небесное царство, которое всей властью Бога предуготовано для рыцарей и дружинников, и туда всем надлежит стремиться и заполнять ту брешь, что там образовалась, когда погубили себя ангелы, но Бог то число восполнит непорочными людьми».

Эйрек сказал: «Какова та яма, которая, по твоим словам, находится в земле?» Конунг говорит: «Это земля мертвых, которая уготована грешным людям, и называется она Ад. В том месте в вечном огне пребывают всякого рода ничтожества, там мучаются дурные люди». Эйрек сказал: «Кто они?» Конунг говорит: «Все язычники и вероотступники». Эйрек сказал: ²³«Почему все язычники плохие?» Конунг говорит: «Потому что они не желают почитать Бога, своего создателя». Эйрек сказал: «Не тот ли это Бог, кого мы почитаем?» [Конунг ответил:] «Это не тот Бог, потому что о них, порочных [язычниках] сказано, как плохо они умерли или какую полную злодеяний жизнь они вели, пока были живы. Их души теперь пребывают в вечном огне и в нескончаемых мучениях»²³.

Эйрек сказал тогда: «Никогда раньше не слышал я, чтобы говорили о подобных вещах». Конунг говорит: «Ты заблуждаешься в вере потому, что никогда не слышал таких речей. Но если ты поверишь в вечного Бога, который о трех ликах, тогда после смерти ты отправишься с Ним

в вечное блаженство». Эйрек сказал: «Я желаю того, чтобы жить вечной жизнью после смерти». Конунг сказал: «Это будет даровано тебе, если ты поверишь в вечного Бога о трех ликах и примешь тогда святое крещение, и возродишься к жизни через плоть и кровь Его, и сделаешься ты другом Бога. Прими Христа и должным образом почитай Его во всем».

Эйрек сказал: «Следует сделать так, как ты побуждаешь. Расскажи мне о том, о чем я тебя спрошу, – где находится Ад?» Конунг говорит: «Под землей». Эйрек сказал: «Что находится над землей?» Конунг говорит: «Воздух». Эйрек сказал: «Что находится над воздухом?» Конунг говорит: «Небесная твердь. В тех небесах находятся все небесные светила, которые подобны горящему огню». Эйрек сказал: «Что находится над небесной твердью?» Конунг сказал: «Воды там прикреплены, как облака». Эйрек сказал: «Что находится над теми водами?» Конунг говорит: «Духовные небеса, и люди верят, что там обитают ангелы²⁴». Эйрек сказал: «Что находится над теми небесами?» Конунг отвечает: «Небеса познания. В тех небесах могут лицезреть самого Бога и его владения те, кто этого достоин».

Тогда удивился Эйрек тому, насколько конунг был мудр, и сказал: «Однако велика и возвышенна и всепобеждающа твоя мудрость. Скажи, если ты знаешь, насколько велика земля в ширину?» Конунг говорит: «Ты любопытен, Эйрек, и хочешь узнать о многих вещах, которые нет нужды тебе знать и [которые] неслышанны и непостижимы. Но для того, чтобы удовлетворить твое любопытство, слушай, что я стану тебе говорить, и внимай. Окружность земли, по подсчетам мудрых людей, составляет сто тысяч растов и еще восемьдесят тысяч, и ее не поддерживают никакие столпы, но [держит] лишь всемогущество Божие²⁵». Эйрек сказал: «Как велико [расстояние] между небом и землей?» Конунг отвечает: «Ты любопытен. Считается, что от земли до самого высокого неба сто тысяч и еще три сотни миль, и половинный девятый десяток²⁶». Эйрек сказал: «Что находится снаружи вокруг земли?» Конунг говорит: «Великое море, которое Океаном зовется²⁷». Эйрек сказал: «Какая земля крайняя в южной половине мира?» Конунг отвечает: «Индиаланд, говорим мы, является последней из земель в той половине мира».

Эйрек сказал: «Где находится то место, которое называется Одайнсак²⁸?» Конунг говорит: «Мы называем его Парадиз или Земля Живущих²⁹». Эйрек сказал: «Где находится это место?» Конунг говорит: «На востоке находится [та] земля, за Дальним Индиаландом». Эйрек сказал: «Можно ли туда пойти?» «Неизвестно, – говорит конунг, – потому что ведет туда огненный путь, который приводит прямо вверх на небо». И об этом и о многом другом конунг рассказал Эйреку. Тогда он упал в ноги конунгу и сказал: «Я прошу тебя, наилучший конунг, чтобы ты

помог мне поехать туда, потому что мне необходимо сдержать свой обет, ибо дал я обещание поехать в южную часть мира, чтобы отыскать Одайн-сак. Но знаю я, что у меня нет возможности туда добраться, если я не заручусь твоей помощью». Конунг говорит: «Останься здесь с нами на три зимы, а затем поезжай, потому что тебе необходимо, чтобы я помог тебе своими советами, а ты внимал бы всем моим увещаниям. Прими крещение, и тогда стану я тебе помогать»³⁰.

Эйрек подробно расспрашивал конунга о воздаянии за праведность или о муках ада³¹. Он также спросил и об обличье народов³², и о частях суши, и о морях и дальних странах, и обо всей восточной половине мира и о южной половине, о великих конунгах и о различных островах, о пустынных землях и о тех местах, по которым они³³ намеревались пройти, об удивительных людях, их внешнем виде и нравах, о ядовитых змеях и летающих драконах, обо всех различных животных и птицах, об обилии золота и драгоценных камней. На эти и многие другие вопросы конунг ответил хорошо и мудро. После этого Эйрек и его люди приняли крещение.

3. Расставание тезок у каменного моста

По прошествии трех зим, когда Эйрек приобрел такого рода знания и многие другие, отправились они со своим войском в Сюрланд и имели [при себе] печать³⁴ конунга греков, а после этого двигались они то на судах³⁵, то на лошадях, а нередко и шли пешком. Путешествовали они так несколько зим до тех пор, пока не пришли в Дальний Индиаланд. Но куда бы они ни приходили в незнакомых землях, их хорошо принимали, и все люди помогали им в поездке, потому что у них с собой было письмо и печать конунга греков и патриарха из Миклагарда, написанное на всех языках тех народов, через которые они намеревались пройти. Там было сказано, кто они такие и куда намеревались поехать, и становилось ясно, какая большая Божья удача им сопутствует и каким другом Бога был конунг греков, раз каждый, кому показывалось его письмо, должен был оказывать им почет и никогда не делать им зла. Ибо милость Бога хранила их, Эйрека и его спутников, и добрая удача конунга греков³⁶ через его мудрые советы давала им хорошую защиту в утомительных странствиях.

А когда они прошли по земле Индиаланда уже так далеко – четыре мили в пятом десятке³⁷, – то подошли они, наконец, к такой темной местности, где звезды днем так же ясно [видны], как и ночью. Там дальше они нашли на земле большой шишковатый комок золота, и много чудес они там увидели в той земле. А после того, как они долго шли через густой и удивительно высокий лес, вышли они из местности, где была темнота,

и засиял свет, и стало светло³⁸, и в небольшом отдалении они увидели большую реку; через нее был каменный мост. А на другой стороне реки увидели они прекрасную землю со множеством цветов и изобилием меда и почувствовали [идуший] оттуда сладкий аромат. Там всё радовало взор.

Не было видно ни холма, ни впадины, ни горы на той земле. Тогда понимает Эйрек, что эта река отделяет ту землю, о которой рассказывал конунг греков; и пришло ему на ум, что река эта, видимо, вытекает из Парадиза и называется Фисон³⁹. А когда они приблизились к каменному мосту, то увидели они, что на нем лежит ужасный дракон с разверстой пастью, и им подумалось, что он выглядит очень страшным. Тогда поспешил Эйрек туда и намеревался любым способом перебраться через реку. А когда Эйрек Датский увидел это, то не позволил он своему тезке идти туда и сказал, что дракон тотчас проглотит его. Эйрек Норвежский ответил, что не побоится дракона: «И он не помешает мне пройти». Эйрек Датский сказал: «Я прошу тебя, мой лучший друг, чтобы ты не играл со смертью, а лучше пойдем вместе с нами назад, ведь ты тотчас умрешь, как только сделаешь шаг вперед». Эйрек ответил, что он не повернет назад, и каждый сказал другому добрые слова.

Тогда Эйрек Норвежский обнажил меч и держит его в правой руке, а левой рукой хватает одного из своих спутников. Они подбежали к дракону и прыгнули ему в пасть, и показалось Эйреку Датскому, что дракон проглотил их обоих. Повернул он тогда обратно со своими спутниками [и пошел] тем же самым путем, и через много зим пришел в свою родную землю и потом рассказал, что случилось с Эйреком Норвежским, когда он видел его в последний раз. Этот человек прославился благодаря своему путешествию, и его стали считать самым выдающимся человеком, и больше мы о нем рассказывать не будем.

4. Видения и открытия Эйрека в Парадизе. *Capitulum*

Когда Эйрек Норвежский и его спутник прыгнули дракону в пасть, то почудилось им, что они окутаны дымом, а когда они выбрались из этого дыма, то увидели чудесную землю [и на ней] растительность, сияющую, как драгоценная ткань, со сладким ароматом и множеством цветов, а по земле повсюду текли медовые ручьи. Эта земля была протяженной и равнинной. Солнечный свет там был такой, что там никогда не темнело и никогда не ложилась тень. В воздухе там было спокойно, а на земле подул слабый ветер и сладкий аромат стал более ощутимым, чем до этого. Они шли вперед очень долго и думали о том, увидят ли они там какие-либо постройки либо [обжитую] местность и смогут ли они узнать, как велика эта страна. Увидели они там нечто, показавшееся им столпом,

и оно висело в воздухе, но никакой опоры снизу под ним не было. Они подошли ближе к нему. Там увидели они, что в воздухе без всякой опоры висит башня. С южной стороны башни стояла лестница. Они немало изумились этой силе и, подумав, что это удивительно, пошли тогда вверх по лестнице и пришли в башню. Они увидели самое прекрасное жилище, богато отделанное драгоценными тканями. Там стоял красиво накрытый стол, а на нем серебряное блюдо⁴⁰. На нем были разнообразные лакомства, и был на нем также белый хлеб, от которого сладко пахло. Кувшин там был украшен золотом и драгоценными камнями. Чаша⁴¹ там была наполнена вином. Постели там были хорошо убраны и застелены золототкаными покрывалами и драгоценным бархатом. Тогда сказал Эйрек: «Должно быть, здесь и находится Одайнсак, который мы искали по разным многотрудным путям». Они вознесли хвалу Богу и сказали: «Велик Бог и добр, коль скоро он позволил нам увидеть подобное». А после этого отведали они пищи и затем заснули.

Но когда Эйрек спал, ему во сне явился молодой человек, красивый и пригожий, который заговорил с ним. [Юноша сказал:] «Велика непоколебимость твоей веры. Скажи ты мне, как тебе нравится эта земля?» Эйрек говорит: «[Она мне] желанна. Из всех земель эта [земля] мне нравится больше всего. Но кто ты – тот, кто со мной разговаривает? Различно во многом наше положение, если ты знаешь меня и называешь меня по имени, а я не знаю, кто ты такой». Тогда молодой человек дружелюбно посмотрел на него и сказал: «Я – Божий ангел, один из тех, кто охраняет врата Парадиза. Я был поблизости, когда ты дал торжественное обещание отправиться в южную часть мира, чтобы найти Одайнсак. Я побудил тебя поплыть в Миклагард, и по Божьему провидению и моему желанию ты принял крещение; и потому, говорю я, тебе во благо то, что ты услышал спасительные наставления и советы конунга греков и взял у него печать⁴², и омылся в святом Иордане. Но Бог послал меня к тебе. Я твой ангел-хранитель, и я оберегал тебя на море и на суше, и во всех опасных походах, и охранял тебя от всех проявлений зла⁴³. Но мы не люди, а духи, живущие на небесной родине. А то место, которое ты видишь здесь, [подобно] пустыне в сравнении с Парадизом. Но недалеко отсюда находится то место⁴⁴, и оттуда вытекает та река, которую ты видел. В то место не приходят живые, и там будут жить души праведных людей. А это место, в котором ты оказался, называется Землей Живущих Людей. Но прежде чем ты пришел сюда, Бог попросил нас присмотреть за этим местом и показать тебе Землю Живущих Людей при помощи какого-нибудь образа, и устроить для тебя вейцлу, и вознаградить тебя за твои труды».

Тогда спросил Эйрек ангела: «Где ты живешь?» Ангел говорит: «Мы живем на небе, где мы видим духовного Бога.⁴⁵ Но в случае необходимости нас посылают в мир, чтобы мы оказывали людям помощь, о чем ты

и не подозреваешь⁴⁵». Эйрек сказал: ⁴⁶«Что поддерживает эти столпы, которые, как мне кажется, висят в воздухе?»⁴⁶ Ангел говорит: «Исключительно Божья сила поддерживает их. Видя такие чудеса, ты не станешь сомневаться, что Бог создал все вокруг из ничего». Эйрек сказал: «Я не стану в этом сомневаться».

Ангел спросил Эйрека: «Чего бы тебе хотелось – остаться здесь навсегда или вернуться на свою родину?» Эйрек отвечает: «Я хотел бы вернуться». Ангел сказал: «Почему тебе хочется этого?» Эйрек говорит: ⁴⁷«Потому что я расскажу своим знакомым о таких величественных проявлениях силы Господа. А если я не вернусь назад, то они будут верить, что я умер плохой смертью»⁴⁷. Ангел сказал: ⁴⁸«Даже если сейчас в Северных странах приносят жертвы богам, придет, однако, такое время, когда тот народ откажется от заблуждения»⁴⁸. Сейчас я дам тебе позволение на то, чтобы ты вернулся на свою родину и рассказал своим друзьям о милости Бога, той, что ты [сам] видел и слышал⁴⁹. Тем скорее уверуют они в Божью весть и все Его заповеди, когда услышат такие рассказы. Часто молись Богу⁵⁰, и тогда спустя несколько зим я приду за тобой и унесу твою душу к блаженству, и стану охранять твои кости в том месте, где тебе надлежит ожидать суда. Проведите здесь шесть дней, отдохните, а затем возьмите еды на дорогу и идите назад на север». Теперь показалось ему, что ангел покинул его сон. Эйрек сделал всё, о чем его попросил ангел, во время своего пребывания там и на пути назад.

5. Кончина Эйрека Путешественника

После обговоренного времени спустились они с башни и шли до тех пор, пока не пришли к реке. Тогда опустилась на них глубокая тьма. Они выбрались из пасти дракона и тогда начали свое путешествие, и увидели много удивительного; не встретили они [на пути] никаких препятствий и приобрели много знаний. И по прошествии четырех зим они пришли в Миклагард, и рассказывает Эйрек конунгу о своей поездке, и подумал тот, что весьма удивительно то, что он вернулся назад. И оставляет там конунг Эйрека на три зимы. После этого готовит Эйрек свой отъезд из Миклагарда. И едет [он] на север в Норег, и все люди ему радуются. Он пробыл там десять зим, а однажды зимой одиннадцатого года он рано пошел к молитве. Тогда взял его дух Божий, и его искали, но не нашли. Эйрек [когда-то] пересказал своему спутнику тот сон, что приснился ему в башне, и этот человек говорил о том, и верил этот человек, что Божий ангел взял Эйрека и хранил его. Этот Эйрек был назван Эйреком Путешественником. Многие в этой саге засвидетельствовано с его собственных слов. На этом мы заканчиваем эту сагу.

⁵¹И потому это приключение первым записано в этой книге тем, кто ее написал, что он пожелал, чтобы каждый человек узнал о том, что нет [иной] истинной веры, кроме [веры] в Бога; ибо хотя язычники и могут создать себе большую славу своими деяниями, но это совсем другое дело, так как, когда они заканчивают эту бrenную жизнь, они принимают в качестве вознаграждения себе восхваление людьми своих заслуг, но за свои прегрешения и неверие [они] должны будут ожидать наказания – ведь они не узнали своего Создателя. Но те, кто возлюбили Бога и поверили в него и стали искать спасения в святом крещении, те от самых мудрых людей получили большую славу в дополнение к тому, что важнее всего: тогда, когда они подступят к всеобщим вратам смерти, которой никакая плоть не может избежать, они получают для себя вознаграждение, [которое состоит в том, чтобы] бесконечно пребывать в вечном царстве со всемогущим Богом, как этот Эйрек, о котором сейчас было рассказано⁵¹.

КОММЕНТАРИИ

1. *Транд* (*Bráendr*) – легендарный конунг Норвегии, вероятно, считавшийся прародителем племени трэндов. В разных источниках его род возводился к различным языческим богам: в «Саге о Хальвдане Эйстейнссоне» Транд назван внуком верховного бога Одина; в других памятниках генеалогия Транда возведена к богу Ингви-Фрейру (см.: Schröder 1917. S. 9). Эпоним Трандхейма (совр. Тронхейм в Норвегии).
2. *Трандхейм* (*Brándheimr*) – букв.: «Мир Транда». В средние века этим хоронимом обозначалась территория на северо-западе Норвегии между Наумудалем на севере и Северным Мёром на юге. Главным городом провинции был Нидарос (*Nidaróss*), основанный в 997 г. конунгом Олавом Трюггвасоном (995–1000), позднее переименованный в Трандхейм.
3. *Эйрек*. – Имя титульного персонажа в разных рукописях передано с разной гласной в корне: *Эйрек* (*Eirekr* / *Æirekr*) и *Эйрик* (*Eiríkr* / *Eyrikr*). Поскольку предлагаемый перевод выполнен по рукописи А, в нем сохранена использованная здесь форма имени. Отметим, что в зарубежной литературе в названии саги обычно используется форма *Эйрик*. В отечественной скандинавистике специальной традиции для передачи названия этого произведения не сложилось, так как сага на русский язык не переводилась и не была введена в научный оборот.
4. *Йоль* (*jól*) – языческий праздник, который отмечался в течение тринадцати самых коротких дней в году.
5. *Проехать по всему миру* (“at fara vm allan heim”). – В других редакциях саги предположительный маршрут Эйрека указан более определенно – «поехать на юг нашего мира»: в ред. В: “at fara svdr i heim vnzs”;

- ред. С: “at fara sudur i heim”; ред. D: “at fara sudur i lónd” (Esv 1983. Bls. 4–5).
6. *Одайнсак (Óðáinsakr)* – «Луг Бессмертия». Название идентично латинскому словосочетанию *Paradisus terrestris* и, очевидно, является его калькированным эквивалентом в древнеисландском языке. Оно встречается в ряде источников, однако его локализация варьируется. В «Истории данов» Саксона Грамматика (Saxo IV.2.1: *Undensakre*), в «Саге о Хальвдане Эйстейнссоне» (Глазырина 1996. С. 50–51) и «Саге об Эйреке Путешественнике» поиски Одайнсака привели героев, соответственно, в Константинополь, на Восток и в Индию; Одайнсак отождествляется здесь с христианским Раем. Учитывая различие во времени и условиях возникновения этих произведений, можно предположить, что эта трактовка является традиционной и широко распространенной. В «Саге о Хервёр и конунге Хейдрек» (*Fornaldar sögur Norðrlanda 1829. V. I. Bls. 411*) предложена принципиально иная интерпретация топонима. В ней Одайнсак помещен авторами текста далеко на севере в Ётунхейме («Мире Великанов») и идентифицирован с другим локусом – Глэсисвеллир («Сияющей Долиной») (Schröder 1917. S. 90).
7. *Парадиз (Paradis)* – Рай.
8. *Норег (Noregr)* – Норвегия.
9. *Данмёрк (Danmörk)* – в ред. А, В, С; *Danmórk* – в ред. D) – Дания.
10. Имя конунга данов не приведено ни в одной рукописи.
- 11–...- 11. *Миклагард (Miklagarðr)* – Константинополь (букв. «Великий город»). В ред. А и С в этом месте текста написание корней, составляющих топоним, раздельное, хотя ниже в тексте саги употреблена его обычная слитная форма; ред. В и D дают традиционное написание. Согласно ред. А и D, из Дании путешественники поплыли прямо в Миклагард. По ред. В и С: «плывут в Гардарики, а затем в Миклагард» (Esv 1983. Bls. 6, 8). Неодинаково в разных редакциях саги указано число участников похода: в отличие от ред. А, где в путь пускаются 12 человек, в ред. С и D говорится о 24, а в ред. В о 15 человеках (Ibid. Bls. 8–9). К разному времени года отнесено и начало путешествия: ред. А, В и С говорят о том, что поездка началась весной, в ред. D упомянуто, что они уехали летом.
12. *Конунг греков (Grikkia konungr)* – византийский император. В древнеисландских памятниках слово «конунг» универсально и употребляется как по отношению к собственно скандинавским конунгам, так и для обозначения императоров континентальных стран Европы либо русских князей. «Греками» (*grikkir*) авторы саг называли собственно греков, т. е. людей, населявших Грецию, а также (на основании язы-

кового признака) византийцев. Специальный термин для обозначения Византии в древнеисландском языке отсутствовал: она называлась *Grik(k)land* («Страна греков»), синонимично названию Греции (см.: Metzenthin 1941. S. 36–37). Истоковывался термин ситуативно, на основании контекста. Словосочетание «конунг греков» закрепилось как устойчивый термин для обозначения византийских императоров. Так, в разделе «Язык поэзии» «Младшей Эдды», где даются пояснения, касающиеся принципов образования скальдических кеннингов, пример с титулованием византийского императора вынесен на первое место: «Некоторые кеннинги имеют разный смысл, и толкователю поэзии следует догадываться по соседним словам, о каком конунге идет речь. Ибо “греческим конунгом” правильно называть кесаря Миклагарда...» (Младшая Эдда 1970. С. 158). См. статью Э. Фолкса, в которой он рассматривает этот и некоторые другие отэтнонимические прилагательные в составе кеннингов: Faulkes 1994. P. 172.

13. В ред. D уточняется, что викинги не просто пришли в страну конунга греков, но «грабили в его государстве» (Esv 1983. Bls. 9).
14. Автор саги противопоставляет «викингов», т. е. разбойников, находников, «норманнам» – мирным жителям севера Европы.
15. ...тогда норманнам впервые оказывалась такая честь в Миклагарде. – Ср. в других редакциях: ред. В: «И тогда впервые норманнам был оказан почет в государстве конунга греков» (Ibid. Bls. 14); ред. С: «И тогда впервые норманнам был оказан почет в Миклагарде, и [они] сражались за конунга греков» (Ibid. Bls. 15); ред. D: «А когда конунг увидел, что у десяти греков не больше силы, чем у их пятерых людей, и что они умеют верно служить, то отблагодарил он их дружескими дарами и приязнью и дал им [право] решающего голоса, так как он видел, что они более зрелые, чем те люди, [которых] он хотел поставить над Гардарики для того, чтобы сражаться за конунга греков» (Ibid. Bls. 13, 15).
16. *Capitulum* («Глава»). – Такое же уточнение стоит в древнеисландском тексте после названия главы 4. – *Примеч. ред.*
17. *Бог всемогущий, единственный Бог, но который существует в трех лицах* («Gud almattigr sa er einn j gud dóme en þrennr j greiningu») – соответствует Elucidarius I.3. Здесь и ниже в комментариях отмечены предложения и части фраз, находящие соответствие в «Элусидарии» Гонория Августодунского либо в переводе его на древнеисландский язык – так называемом «древнесеверном *Элусидарии*» (см.: Elucidarius 1989).
- 18 -...- 18. *Взгляни ... одно солнце* – соответствует Elucidarius I.3
19. *Одін он ведает обо всем* – соответствует Elucidarius I.13.
20. *Обитает Бог на небе или на земле?* – соответствует Elucidarius I.10.

21. *На небесах правит Он, и там Его владения* – соответствует Elucidarius I.10.
- 22 -...- 22 *Всемогущий Бог ... в том месте* – соответствует Elucidarius I.
- 23 -...- 23 *Почему все язычники плохие? ... в нескончаемых мучениях.* – Вопрос о греховности пребывания человека в языческом заблуждении включен в «Саге об Эйреке Путешественнике» в круг проблем первостепенной важности, наряду с вопросами о Святой Троице, всеисилии Бога, устройстве небесного царства, происхождении и устройстве ада и др. Обратим внимание на тот факт, что ответы конунга на большинство вопросов Эйрека переводят внимание собеседника на проблему греховности. Это четко прослеживается, например, в ответе на вопрос о том, кто обитает в небесном царстве, когда конунг, фактически отвечая на другой вопрос, упоминает и об аде с мучающимися там грешниками, и о Сатане, и о падших ангелах. В контексте саги проблема греховности язычников и возможности их спасения звучит особенно актуально. Согласно сюжету, с Эйреком происходит важная трансформация. В начале саги Эйрек – человек, настолько преданный язычеству, что на торжествах во время главного языческого праздника йоля он дает обет перед всеми присутствующими на пиру найти языческий Одайнсак, по сути – языческий рай. Хотя благодаря греческому конунгу Эйрек узнаёт и принимает христианство, его родичи в Норвегии остаются в языческом заблуждении, да и сам он, став христианином, возвращается в привычную ему языческую среду. Проблема, которую поднимает сага, имеет несколько аспектов. Это не простой императив о необходимости принятия крещения язычниками; в саге ставится вопрос об обращении в истинную веру заблудших, даются объяснения (пусть достаточно наивные, с нашей точки зрения) того, что послужило причиной их заблуждения, разъясняется, что ожидает тех, кто станет упорствовать в этом грехе.
24. *Духовные небеса, и люди верят, что там обитают ангелы* – соответствует Elucidarius I.11.
25. Замечание автора саги о том, что землю «не поддерживают никакие столпы, но [держит] лишь всемогущество Божие», является отголоском дискуссии, которую вели средневековые философы по вопросу о том, на чем покоится земля. Мнение о неподвижности земли основывалось на сто третьем псалме: «Ты поставил землю на твердых основах; не поколеблется она во веки и веки» (Пс., 103:5). Подр. см.: Райт 1988. С. 143–144.
26. *сто тысяч и еще три сотни миль, и половинный девятый десяток* («hundrat þusunda milna ok þriu hundrat ok halfr niunde togr milna») – это тысяч триста восемьдесят пять миль.
27. *Великое море, которое Океаном зовется.* – Имеется в виду Мировой Океан, который, согласно средневековым представлениям, окружает

землю. Соединение понятий «море» и «Океан» в одном контексте встречается в составленной не позднее XIV в. небольшой географической заметке «Gripla»: «Между Винландом и Гренландом находится Гинунгагап (бездна, первозданный хаос. – Г. Г.), который отходит от того моря, которое называется морем океаном и окружает весь мир» (Мельникова 1986. С. 159).

28. *Одайнсак* (*Ódainsakr* – ONP at URL: <<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o58099>>; в ред. А: «O dains akr»; ред. В: «Odains akkr»; ред. С: «Odains akur»; ред. D: «Odáenns acur» – Esv 1983. Bls. 46–47) – «Луг Бессмертия», «Поле Бессмертия», «Поле Бессмертных» и др.
29. Ср. в ред. В: «Эйрек сказал: “Где находится Одайнсак, о котором говорили в нашей земле?” Конунг сказал: “Я думаю, вы называете Одайнсаком то [место], которое мы называем Парадизом, а норманны называют Землей Живущих Людей”»; ред. С: «Эйрек спрашивает: “А где находится Одайнсак, о котором, я слышал, говорили в нашей земле?” Конунг отвечает: “Я думаю, то, что вы назвали бы Одайнсаком, мы называем Парадизом, а некоторые называют Землей Живущих Людей”»; ред. D: «Эйрек сказал: “Где находится то место, которое называется Одаенсак?” Конунг сказал: “Парадизом называется эта земля живущих людей”» (Esv 1983. Bls. 45–47).
30. В других рукописях здесь следует фраза, пропущенная в рукописи А. Так, в ред. В читаем: «И они это пообещали и остались там»; в ред. С: «И они охотно это пообещали»; в ред. D: «И Эйрек с этим согласился» (Ibid. Bls. 50–51).
31. В ред. В: «Тогда подробно расспросил Эйрек из Трандхейма о величии Бога, и о воздаянии праведным людям и о муках ада»; в ред. С: «И в другой раз подробно расспросил Эйрек конунга греков о почитании единого Бога, и о воздаянии праведным и о муках ада»; в ред. D: «и много рассказал ему конунг о почитании Бога, и о счастье праведных и о муках нечестивых» (Ibid. Bls. 50–52).
32. В ред. D – единственной из четырех – добавлено конкретное географическое наименование: Эйрек спрашивает конунга о том, «как выглядели люди из Гренландии и из других мест» («fra... jferbragde manna af Grænlande og ódrumm stódrumm» – Ibid. Bls. 53).
33. *Они* – Эйрек и его спутники.
34. В ред. В в этом месте: «письмо и печать» («bref ok in sigli») – как ниже в данном тексте: «bref ok jnnsigle».
35. В ред. В: «а из Сюрланда поплыл он на корабле с незнакомыми людьми с Восточного Пути»; в ред. С: «в Сюрланде взошли они на корабль с незнакомыми людьми с Восточного Пути» (Ibid. Bls. 54–55).
36. В ред. В «конунг греков» назван «конунгом Гарда» («Garz konvngr»). В данном случае эпитет образован от сокращенного древнеисландского наименования Константинополя *Garðr* (из *Miklagarðr*), которое не сле-

дует путать с топонимом *Garðar* – *Гарды*, имеющим в отличие от *Garðr* форму мн. ч. и являющимся в древнеисландском языке одним из обозначений Древней Руси.

37. *четыре мили в пятом десятке* («*iiii milur ins v tigar*») – сорок четыре мили.
38. Идея о том, что прежде чем достичь Иного мира, нужно пройти через регион мрака, является общим местом средневековой литературы. Самое раннее, как отметила Х. Эллис-Дэвидсон, описание перехода сквозь темноту имеется у Вергилия в его рассказе о путешествии Энея (Сахо 1979–80. Vol. 2. P. 142, n. 137).
39. Вспомнив рассказанное императором, Эйрек отождествляет эту реку с Физоном – одним из четырех рукавов реки, вытекающей из Рая (именно индийский Ганг, иногда также Инд, в средневековье ассоциировался с Физоном. – См.: Райт 1988. С. 73; Мельникова 1998. С. 35, 74).
40. В ред. В: «там стояло блюдо, сделанное из золота»; в ред. С: «там стоял серебряный стол»; в ред. D: «там стоял стол с белой скатертью и серебряным блюдом» (Esv 1983. Bls. 80–81).
41. *Чауа* (*kalkr*). Это слово пришло в древнеисландский язык с христианством (Cleasby, Gudbrand Vigfusson 1957. P. 329).
42. Аналогично в ред. С и D; в ред. В: «и взял ты у него письмо и печать» (Esv 1983. Bls. 88–90).
43. Только в ред. В добавлена фраза: «Многими путями Божиими может случиться так, что появятся духи людей, и не должно тому удивляться, что многие видения явятся перед людьми» («*Nv vill gvðmarga vega verða lata ok at berazst vm nattvrvr manna ok skal því eigi undraz þot margar synir beri fyrir menn*»). – Ibid. Bls. 90).
44. *тó место* – т. е. Парадиз.
45. В ред. В: «Но при необходимости нас часто посылают в мир, чтобы оказать помощь или служить людям, как сейчас тебе»; аналогично в ред. С и D: «но часто нас посылают в мир, чтобы оказать добрым людям нашу помощь в их затруднениях» (Ibid. Bls. 94–95).
- 46 -...- 46 В ред. В: «Что поддерживает этот дом, который, как мне кажется, висит в воздухе?». Аналогично в ред. С и D (Ibid. Bls. 94–95).
- 47 -...- 47 В ред. В: «Чтобы я мог рассказать своим знакомым о моей поездке, и о тех чудесах, которые я видел или о которых слышал. Но если я не вернусь назад, то все будут верить, что я умер плохой смертью»; в ред. С: «Чтобы рассказать конунгу греков о моем путешествии либо моим родичам о тех чудесах, которые я видел и о которых слышал. Но если я не вернусь назад, все станут думать, что я умер плохой смертью»; в ред. D: «Чтобы рассказать конунгу греков о той благодати, что мне пришлось [по душе], но если бы я не пришел назад, они бы сказали, что я умер плохой смертью» (Ibid. Bls. 98–99).
- 48 -...- 48 Аналогично в ред. D. Ср. в ред. В: «хотя в твоей стране приносят жертвы резным идолам и еще не пришло то время, когда те люди поспе-

шат к истинной вере, все же придет то время, когда Бог их освободит от заблуждений и призовет к своей милости»; в ред. С: «хотя много жертв богам приносят в твоей стране, но придет то время, когда они (люди. – Г. Г.) поспешат к истинной вере. Тогда придет и то время, когда Бог освободит их от заблуждений и призовет к милости своей» (Ibid. Bls. 98–101).

49. В ред. В добавлено: «что ты увидел в Восточных землях»; то же в ред. С: «что ты видел в Восточных землях» (Ibid. Bls. 100–101).
50. *Часто молись Богу.* – Данной фразе в ред. В предшествует наставление: «тщательно оберегай себя от всех тех дурных ситуаций, за которые, согласно христианскому закону, предают смерти»). Сходные слова включены в ред. D после той же фразы (Ibid. Bls. 102–103).
- 51 -...- 51 Послесловие к саге присутствует только в рукописи «Книга с Плоского Острова» (GkS 1005 fol). Оно написано рукой одного из двух писцов этой рукописи – Йона Тордарсона – и, как предположил Э. Булл, было, скорее всего, сочинено им самим (Bull 1916. S. 455).

О ТОРВАЛЬДЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКЕ ÞORVALDS ÞÁTTR VÍÐFÖRLA и KRISTNI SAGA

Введение

«Прядь о Торвальде Путешественнике» («Þorvalds þáttur víðförla») известна только в составе «Большой саги об Олаве Трюггвасоне». Исследователи полагают, что наиболее ранняя версия пряди могла являться частью латиноязычной «Саги об Олаве Трюггвасоне» Гуннлауга Лейвссона (ум. 1218 или 1219 г.), ныне утраченной. Вопрос о том, существовали ли прядь как самостоятельное произведение, т. е. вне широкого сагового контекста, дискусионен (Cochrane 2003. P. 110). Время создания пряди также оценивается исследователями неоднозначно. Сейчас принято считать, что все редакции «Пряди» (одна краткая и две пространных) были созданы до 1250 г. История Торвальда вошла и в начальные главы «Саги о крещении» («Kristni saga») конца XIII в.

Краткое содержание «Пряди о Торвальде Путешественнике»¹

В пряди рассказывается, как язычник Торвальд Кодранссон, житель северной Исландии (имя которого упоминается в поздних редакциях «Книги о занятии земли»), покидает страну и оказывается на службе у Свена Вилобородого, впоследствии короля Дании (ум. 1014 г.), и проводит с ним в грабительских походах в западной части моря несколько сезонов, проявляя физическую силу и храбрость, хорошее владение оружием и напор в битве, доброту и щедрость в деньгах, абсолютную надежность и смиренную услужливость; отдавая добытое в грабительских походах тем, кто нуждался, либо на освобождение пленных. «Человеколюбивый бессеребренник», как его можно было бы назвать, в это время еще остается язычником. Саксонский епископ Фридрек обращает его в христианство, и Торвальд уговаривает Фридрека поехать к нему на родину, чтобы просветить и его сородичей. Приехав в Исландию, они вместе предпринимают попытки наставить исландцев на путь истинный. Торвальду приходится не только сопровождать епископа, но и на первых порах проповедовать вместо него, поскольку Фридрек не знает исландского языка. Исландцы не спешат отказаться от старой веры. Многие из тех, кто принимает христианство, делают это из-за того, что, как сказано в тексте, не хотят платить подати на языческое капище, но большинство язычников выступает против пребывания епископа и Торвальда в Ислан-

¹ Этот раздел Введения составлен мною на основании статьи: Глазырина 2010. С. 395–397. – *Примеч. ред.*

дии. Они подговаривают двух скальдов сочинить нид – хулительные стихи – на миссионеров. Однако эти строки воспринимаются Торвальдом как личное оскорбление. Он проявляет гордыню – один из семи смертных грехов – и пренебрегает объяснениями епископа. Выбрав момент, он убивает скальдов, нарушив тем самым заповедь «не убий». В этой ситуации миссионеры вынуждены покинуть Исландию. Епископ решает, что из-за убийства они с Торвальдом не могут продолжать совместную деятельность, и их пути расходятся. Епископ возвращается в Саксонию, а Торвальд отправляется в странствие. Мотивация для путешествия, предложенная в «Пряди», – совершение Торвальдом убийства – другого из смертных грехов.

Автор текста, таким образом, показывает противоречивость личности Торвальда, который, еще будучи язычником, совершал человеколюбивые деяния, как если бы он был христианином. Но, приняв христианство и искренне попытавшись познакомить с ним своих соотечественников, он вдруг совершает поступок, неподобающий христианину. Чтобы замолить свой грех и искупить его Торвальд, согласно сюжету, отправляется на восток. Он совершает паломничество в Иерусалим и Византию. Его жизнь заканчивается в основанном им монастыре.

Саги и пряди о путешествиях на восток²

Марина Мундт впервые обратила внимание на то, что в исландской традиции имеется несколько героев, названных авторами сочинений *viðförli* («Путешественниками»), маршруты которых пролегли либо на Русь, либо через Русь (Mundt 1992. P. 213). Помимо Торвальда Кодрансона из «Пряди о Торвальде Путешественнике», это – герой «Саги об Ингваре Путешественнике» Ингвар Эймундарсон; Одд Гримссон, персонаж «Саги об Одде Стреле», названный Оддом Путешественником во включенной в сагу предсмертной песни Одда, а также в «Саге о Хервёре и конунге Хейдрекке»; и норвежец Эйрек из «Саги об Эйреке Путешественнике». Всех этих путешественников (трем из которых посвящены отдельные саги) объединяет ряд признаков: герой, исконно связанный с языческим мировоззрением своей семьи и окружения, принимает христианство и проповедует новую веру либо сражается за нее. В трех из четырех указанных произведений (за исключением «Саги об Ингваре») в тексте присутствует сюжет паломничества по Святым местам. В «Саге об Ингваре» хотя и нет речи о паломничестве, но в качестве эпизодического историко-географического фона также выбраны места, расположенные недалеко от Святой Земли, а сюжет завершается рассказом о

² Этот раздел Введения составлен мною на основании статьи: Глазырина 2010. С. 391. – Примеч. ред.

крещении отдаленной страны. Все это дает нам основания полагать, что эпитет «Путешественник» в этих текстах многозначен и включает в себя не только прямое значение слова «далеко странствующий» (по совокупности значений входящих в его состав корней), но и дополнительные коннотации. Его следует интерпретировать как «далеко странствующий во славу христианства», к чему может добавляться значение «побеждающий язычество». Следует отметить также, что время возникновения текстов о героях-странниках приходится на период от рубежа XII–XIII вв. по начало XIV в. Очевидно, именно в этот период времени данная проблематика вызывала особый интерес у саговой аудитории (подр. см.: Глазырина 2002. С. 36–38).

Саги о «Путешественниках», хотя они и не так популярны, как другие исландские саги, давно вошли в историографию, где, можно сказать, выработался определенный стереотип восприятия их содержания. Так, например, «Прядь о Торвальде» обычно цитируется при рассказе о времени до христианизации Исландии, а также при освещении ранних русско-исландских церковных связей. Из «Саги об Ингваре» – сложного по своей композиции произведения – обычно берется для исследования только центральная часть сюжета, непосредственно посвященная походу Ингвара и его пребыванию на Руси. На «Сагу об Эйреке» традиционно ссылаются как на пример использования автором саги популярной латиноязычной литературы, поскольку сага включает обширные вставки из «Элусидария» Гонория Августодунского, и как на образец введения в сюжет топосов, связанных с византийскими императорами.

Герой «Пряди», Торвальд Кодранссон³

Попытка обращения исландцев в христианство была расценена средневековыми исландскими хронистами как заметный факт истории страны. В анналах, которые фиксируют основные события исландской и всемирной истории⁴ весьма избирательно, под 981 г. помещено сообщение о прибытии в Исландию епископа Фридрека (IA 1888. Bls. 16, 48, 104, 178, 249, 315, 463); под 984 г. зафиксировано строительство первой церкви, которое стало возможным, по мнению анналиста, благодаря христианскому просвещению, принесенному Фридрекком (Ibid. Bls. 16, 104, 178, 249, 315, 463); об отъезде епископа из страны сообщается под 985 г. (Ibid. Bls. 104). О Торвальде Кодранссоне, однако, анналисты не упоминают;

³ Этот раздел Введения представляет собой значительно сокращенный вариант статьи: Глазырина 2004. – *Примеч. ред.*

⁴ Исландские анналы – сложный по своему составу и существенно различий по времени составления тип памятника. Краткий обзор основных сведений об анналах, а также библиографию исследований см.: MSE 1993. P. 15–16.

по-видимому, его содействие епископу Фридреку не казалось им достаточным для того основанием.

Иначе, однако, относились к Торвальду авторы саг. Включение эпизодов, рассказывающих о попытке обращения исландцев в христианство, в «Большую сагу об Олаве Трюггвасоне» свидетельствует о том, что этот факт расценивался современниками как важный момент в проповеди Христа в Исландии. Он сохранился в исторической памяти и был зафиксирован в письменности. Данный эпизод ранней христианской истории страны был широко известен на острове и использовался при датировке событий, описываемых в сагах. Так, например, рассказывая об открытии Эйриком Рыжим Гренландии, автор «Саги о гренландцах»⁵ уточняет: «Это было за пятнадцать зим до того, как христианство стало законом в Исландии. В то самое лето епископ Фридрек и Торвальд, сын Кодрана, уехали из Исландии» (ИС 1999. Т. I. С. 454). Важно отметить, что в этой ремарке автор саги объединяет имена Фридрека и Торвальда. Для него (как, вероятно и для аудитории, слушавшей или читавшей «Сагу о гренландцах») имя иноземного епископа Фридрека было неотделимо от имени соотечественника Торвальда, поскольку без участия одного из них миссия едва ли могла состояться.

Можно ожидать, что источники, повествующие о них, должны были уделить особое внимание происхождению Торвальда, поскольку он был едва ли не первым христианином-исландцем, о котором сообщают памятники национальной письменности. Действительно, в полном соответствии с композиционной структурой повествований в сагах, «Прядь» начинается с зачина, содержащего необходимую информацию о роде, к которому принадлежит титульный персонаж:

Человека зовут Эйлив Орел. Его именем названа самая высокая гора на Рейкьястрёнде в Скагафьорде. Эйлив Орел был сыном Атли, сына Скиди Старого, сына ярла Барда из Ала. Эйлив Орел женился на Торлауг, дочери Сэмунда с Южных островов, который заселил Сэмундархлид. У них было три сына. Одного звали Сёльмунд. [Он] был отцом Гудмунда, отца Барди-Убийцы и его братьев. Вторым был Атли Сильный. Он женился на Хердис, дочери Торда из Хёвди. Их дочерью была Торлауг, которая вышла замуж за Гудмунда Могучего из Мёдрувеллира. Третьего сына Эйлива Орла звали Кодран; он жил у реки Гилья в Ватсдале. Он был богатым человеком. Жену его звали Ярнгерд. Сына их звали Орм. Другого сына – Торвальд (ÍF XV.2. Kap. 1. Bls. 51).

⁵ «Сага о гренландцах» – родовая сага, созданная, по-видимому, в конце XII в. и основанная на устных сказаниях, бытовавших на севере Исландии, – повествует об открытии исландцами Америки в конце X в. Сохранилась в рукописи конца XIV в. «Книга с Плоского Острова». См.: MSE 1993. P. 704–705.

По своему содержанию данный фрагмент является примером типичного вводного описания, назначение которого заключается в том, чтобы представить нового героя⁶. Основное место в нем занимают генеалогические сведения, которые традиционно присутствуют в характеристике любого персонажа саг об исландцах. Генеалогия Торвальда включает здесь три колена. Первым фиксируется имя деда Торвальда – Эйлива Орла, с рассказа о котором начинается повествование в зачине пряди. Вторая генеалогическая ступень – отец Торвальда Кодран и двое других сыновей Эйлива Орла и Торлауг Сэмундардоттир. Третья ступень – сам Торвальд и его брат Орм. Возвести линию к основателю рода позволяют свидетельства о старших предках, содержащиеся в патрониме Эйлива: сын Атли Старого, сына Скиди, сына ярла Барда.

Торвальд Кодранссон, таким образом, изображен в «Пряди» как член исландского рода, восходящего к норвежцу Барду. Сын Барда, Атли Скидасон доводился Торвальду прадедом, а сын Атли Эйлив Орел был его дедом. Имена предков Торвальда до пятого колена ведут историю этого рода, фактически, ко времени возникновения страны, условной датой которого, как известно, считается 870 г. Генеалогия Торвальда, приведенная в «Пряди о Торвальде Путешественнике», не только является хронологической шкалой, позволяющей судить о давности рода и следить за сменой поколений. Она также свидетельствует о том, что герой является представителем знатного рода, который ведет свою историю со времени заселения острова.

Приведенные в «Пряди» генеалогические сведения легко верифицируются. История ок. 430 первопоселенцев на о. Исландия, их семей и потомков изложена в «Книге о занятии земли» – памятнике, который, наряду с «Книгой об исландцах» Ари Мудрого (1068–1148 гг.), является основным источником для изучения первых поколений исландцев, живших в конце IX – X в. Включены в нее также сведения и о давних предках Торвальда, и о его отце Кодране Эйливссоне. «Книга о занятии земли» сохранилась в пяти редакциях⁷. Древнейшая из них, написанная Стурлой Тордарсоном (1214–1284 гг.) ок. 1275–1280 гг., сохранилась в рукописи AM 107 fol (*Sturlubók*), являющейся копией XVII в. с утраченного оригинала. В основу этой версии, как полагают исследователи, лег текст начала XII в., созданный Ари Мудрым и его современником Кольскеггом Мудрым. Интересующий нас фрагмент по редакции *Sturlubók* включен в главу, повествующую о жителях Северной четверти острова, и читается следующим образом:

⁶ Традиционная структура вводной характеристики персонажей саг исследована в работе: van den Toorn 1958, особенно S. 151.

⁷ Основную археографическую информацию о «Книге о занятии земли» и библиографическую справку см.: MSE 1993. P. 373–374. История ее создания популярно изложена в работе: Hermann Pálsson 1999. P. 7–13.

Человека звали Эйлив Орел, сын Атли Старого, сына Скиди, сына Барда из Ала. Сыном Эйлива Орла был Кодран с реки Гилья и Тьодольв годи в Хофе в Скагастрёнде, и Эйстейн, отец Торвальда Тинтейна, и Торстейна Хейдменнинга, и Эрна из Фльота. Эйлив занял землю от Манатуфы до реки Гёнгускардс и долины реки Лаксы, и жил там. Эйлив женился на Торлауг, дочери Сэмунда из Хлида; их сыновьями были Сэльмунд, отец Гудмунда, отца Барда-Убийцы и его братьев. Другим был Атли Сильный, который женился на Хердис, дочери Торда из Хёфди. Их детьми были Торлауг, на которой женился Гудмунд Могучий, и Торарин, который женился на Халле, дочери Ёрунда Шеи. Их сыном был Стюрбьёрн, который женился на Ингвильд, дочери Стейнрёда Хединссона из Хединсхофда, их дочь была Арндис, на которой женился Хамалль Тормодарсон, сын Торкеля Месяца (*Landnámabók* 1968. Bls. 227–228).

Глава, посвященная первопоселенцу Эйливу Орлу в «Книге о занятии земли» по редакциям *Sturlubók* и *Hauksbók*, начинается с генеалогической характеристики Эйлива, в патрониме которого содержатся сведения о его предках до Барда. Отметим, что в отличие от патронима Эйлива в «Пряди о Торвальде Путешественнике» в этом случае не упоминается о том, что Бард был ярлом, что существенно влияет на оценку знатности пошедшего от него рода. Далее следует рассказ о том, что Эйлив имел трех сыновей. Первым из них назван Кодран; кроме того, что он жил у р. Гилья, о нем ничего больше не сообщается. Второй сын Эйлива – Тьодольв, о котором добавлено, что он был годи в Хофе в Скагастрёнде. Третий, Эйстейн, характеризуется сведениями о его потомках. Обратим внимание на тот факт, что имя матери (или, скорее, матерей) этих трех сыновей Эйлива не приводится. Далее говорится о женитьбе Эйлива Орла на Торлауг Сэмундардоттир, от которой у него было еще два сына – Сэльмунд и Атли. Из первых трех сыновей Эйлива лишь для одного Эйстейна сделано исключение и приведены имена его детей. О потомках же сыновей, которых родила Эйливу Торлауг, приводится подробная информация.

Отметим существенные различия свидетельств в редакциях *Sturlubók* и *Hauksbók* от генеалогии, включенной в рукопись «Пряди о Торвальде Путешественнике» по рукописи AM 61 fol. Кодран назван в пряди третьим сыном Эйлива Орла и Торлауг, а в редакциях *Sturlubók* и *Hauksbók* «Книги о занятии земли» его мать не названа по имени. В них вообще, кроме имени «Кодран», не приводятся никакие подробности, за исключением уточнения места, где он жил («у реки Гилья»). Также ничего не сказано о семье Кодрана: не названы имена его жены и их сыновей, известные нам по тексту «Пряди». Аналогичным образом такая же скудная информация содержится в *Sturlubók* и *Hauksbók* о Тьодольве и Эйстейне,

двух других сыновьях Эйлива Орла, матери которых, так же как и мать Кодрана, не названы. В противоположность этим сведениям, эти две редакции «Книги о занятии земли» подробно рассказывают о ветвях рода Эйлива Орла, которые пошли от его сыновей Сёльмунда и Атли Сильного, родившихся в браке с Торлауг Сэмундардоттир, и семьях, с которыми они потом породнились.

Итак, в ранних редакциях «Книги о занятии земли» – в отличие от «Пряди о Торвальде Путешественнике» и «Саги о крещении» – Торвальд Путешественник вообще не упомянут. Однако можно не сомневаться, что существовала устная традиция о миссионере: автор «Саги о гренландцах», цитата из которой приведена выше, проявляет осведомленность о времени, когда жил Торвальд, и о его деятельности совместно с епископом Фридрекком. Можно полагать, что отсутствие упоминания о Торвальде в «Книге о занятии земли» обусловлено структурными и семантическими особенностями генеалогии как носителя и хранителя информации. Обычная глубина генеалогической памяти составляет от одного до трех поколений. Три первых ступени родового древа Кодрана были зафиксированы в данном памятнике идентично тому, как они описаны в «Пряди», именно по той причине, что на эту глубину распространялась историческая память, хранившаяся в устной традиции. Четвертая ступень, представленная самим Кодраном, в значительной степени факкультативна, и мы видим, что именно здесь появляются варианты. Следующее, пятое поколение, представленное в нашем случае Торвальдом, по-видимому, формально могло и не присутствовать в генеалогии, помещенной в «Книге о занятии земли».

Таким образом, несовпадение отдельных деталей в генеалогиях, присутствующих в «Пряди о Торвальде Путешественнике», с одной стороны, и в редакциях «Книги о занятии земли» *Hauksbók* и *Sturlubók*, с другой, может быть объяснено объективными условиями развития и функционирования генеалогических перечней в средневековом исландском обществе.

Первая христианская миссия в Исландии как временной ориентир в средневековых исландских текстах

Проанализированная в предыдущем разделе генеалогическая информация о Торвальде Кодранссоне позволяет нам перейти к исследованию другой функции, которую свидетельства об этом знаменитом исландце исполняли в историческом сознании современников. Одной из специфических черт, характеризующих мировоззрение исландцев, на которую обратил внимание А.Я. Гуревич, является их «интравертность», т. е. стремление и способность оценивать окружающую действительность в связи с историей семейно-родовых групп. Это замечание справедливо

также при анализе категории времени в исландских сагах. Известно, что в памятниках, принадлежащих к этому жанру исландской средневековой письменности, весьма редко упоминаются конкретные даты. Время, к которому можно отнести события, описанные в том или ином сюжете, никогда не бывает точным. Оно может быть установлено лишь приблизительно, на основе сопоставления целого комплекса параметров, для обозначения которых удобен введенный А.Я. Гуревичем термин «временные ориентиры» (Гуревич 1984. С. 109). В древнеисландских памятниках такими ориентирами могут выступать самые различные элементы.

Для саг об исландцах это, прежде всего, *родословия*, которыми изобилуют дошедшие до нас произведения. Именно генеалогии персонажей, сопровождающие сюжетную канву родовых саг, дали возможность исследователям выстроить хронологическую шкалу для этих произведений. Известное сходство с родовыми сагами с их пространственными данными о сложных и разветвленных связях основных персонажей проявляют саги королевские, повествование в которых построено с учетом последовательности правления отдельных конунгов. Ясное представление современников об очередности поколений и их числе помогали с условной точностью определить место каждого конкретного лица в этой сложной иерархической структуре.

История каждого исландского рода располагала устными генеалогическими легендами, построенными вокруг *имен* наиболее известных семей и их глав. Имена этих людей были знакомы каждому исландцу и нередко также служили в качестве временных ориентиров: соотнеся с ними рассказ о «маленьком» человеке, можно было уточнить время его жизни. Данная система ссылок, отмечает А.Я. Гуревич, использовалась в тех случаях, когда речь шла о событиях локальной истории, т. е. истории Исландии. Когда же рассказ переносился за пределы острова, а именно таковы сюжеты большинства королевских саг, для относительной датировки использовались имена персонажей «большой истории», в частности норвежских конунгов. «В иных случаях, – продолжает Гуревич, – ссылки на королей имеют целью выявить влияние исторических событий на судьбы персонажей саги (например, объединение Норвегии Харальдом и эмиграция из нее предков героев саги; христианизация и конфликтная ситуация, в которую она поставила те или иные семьи)» (Там же. С. 109–110).

История исландских родов, состоявшая, казалось бы, из эпизодов семейного значения – свадеб, смертей, конфликтов внутри рода и между родами, предательств, убийств, судебных разбирательств, кровной мести и иных событий местного значения, став предметом всеобщего интереса, фиксировала имена фигурантов, которые из-за многократного повторения их в устных рассказах становились знаменитыми внутри страны,

а иногда и за ее пределами. Через время жизни этих людей и события, связывающиеся с ними, всегда можно было уточнить, в какой конкретный временной отрезок произошло то или иное событие.

Прибегая к современной терминологии, можно сказать, что в отношении ко времени у исландцев превалировал «гуманитарный фактор», позволивший им рассматривать «большую историю» через историю «локальную», соотносить исторические факты с событиями жизни отдельного человека. Возможно, именно поэтому в тех немногочисленных случаях, когда в сагах делались попытки указать на точное время какого-либо события, наиболее распространенной была ссылка не на Рождение Христа, что было характерно для летосчисления всей Европы, а на время введения христианства в Исландии, т. е. на событие, не только позволившее Исландии встать в один ряд с другими просвещенными странами, но и оказавшее существенное воздействие на души исландцев и их отношение к происходящему вокруг них.

Чтобы выяснить, когда происходили описываемые в этих памятниках события, исследователям пришлось соотнести разные источники путем сопоставления событийной канвы разных произведений. Понятие «временные ориентиры» удачно сочетает в себе целый ряд аспектов. А.Я. Гуревич пишет:

Существенным аспектом времени был счет поколений. Определив принадлежность лица к тому или иному поколению или установив их последовательность, получали вполне удовлетворявшее представление о связи событий, ходе вещей и обоснованности правовых притязаний. Понятие поколения воспроизводило ощущение живой преемственности органических человеческих групп, в которые индивид включался как реальный носитель связей, соединяющих настоящее с прошлым и передававших их в будущее. И это ощущение имело гораздо больший смысл и ценность, нежели простое указание на некоторую точку абстрактной хронологической шкалы. Но счет на поколения отражает локальное восприятие и исчисление времени. Такой отсчет практиковался в генеалогиях, родовых сказаниях, сагах. Посредством перечисления предков выясняли не общую хронологию народа, племени, государства, а преемственные связи в пределах рода, семьи, далеко не всегда устанавливая их соотносительность с течением времени за пределами круга родства.

Значение этой формы отношения ко времени, которую можно было бы назвать родовым или семейным временем, определялось преимущественно интравертным характером семейно-родовых групп, ведущих обособленный образ жизни и лишь поверхностно связанных между собой. На каждом хуторе, в поселке, общине время текло, подчиняясь ритму смены поколений и тех немногочисленных и мало разнообразных собы-

тий, которые налагали отпечаток на жизнь группы. Это хорошо видно из исландских саг. Временные ориентиры даются в них прежде всего в виде langfeðgatal – перечисления предков. Иногда этот перечень захватывает несколько поколений по восходящей линии, в других случаях автор ограничивается ссылкой на отца или отца и деда. Указания на то, что события, описываемые в саге, совершались во время правления определенного норвежского короля, вызываются стремлением уточнить период повествования, хронологически привязать его к событиям «большой истории». [...] Кроме того, временными ориентирами в сагах могли служить не факты политической истории страны, а события местного значения, протекавшие на том же уровне «родового времени» и запечатлевшиеся в сознании людей (кровная вражда между семьями, убийство кого-то из исландцев, громкая тяжба на альтингге и т. п.) (Там же).

Число примеров такого рода, имеющих в сагах, безусловно, велико, и ссылки в них, с одной стороны, разнообразны, но, с другой, перечень событий, служащих временными ориентирами, не бесконечен. Отметим, что ссылки даются на события, получившие широкую известность в обществе, а потому служившие своего рода вехами при относительном исчислении времени. Тем более интересными оказываются имеющиеся в уже упоминавшейся «Саге о гренландцах» примеры, когда автору показалось недостаточным сослаться лишь на общеизвестный факт – принятие христианства на альтингге в Исландии в 1000 г., но потребовалось привести также ссылку еще и на второе событие:

Торвальд сын Асвальда, сына Ульва, сына Бычьего Торира и Эйрик Рыжий, сын Торвальда уехали из Гренландии в Исландию из-за совершенных ими убийств. Эйрик совершал походы из Исландии в Гренландию и обратно, но в 985 г. решил переселиться в Гренландию. С ним уплыли люди на 25 кораблях, но до места дошло только 14. *Это было за пятнадцать зим до того, как христианство стало законом в Исландии. В то самое лето епископ Фридрек и Торвальд, сын Кодрана, уехали из Исландии* (курсив мой. – Г. Г.). Вот кто поехал тогда с Эйриком и занял землю в Гренландии... (ИС 1999. Т. I. С. 454).

Причисление к временным ориентирам, безусловно принятым в раннем исландском обществе, отсылки к тому краткому периоду, когда саксонский епископ Фридрек и его помощник Торвальд Кодранссон предприняли первую в истории страны попытку донести христианство до населения острова, становится особенно примечательным в связи с уже отмеченным выше игнорированием информации о Торвальде в ранних историографических сочинениях. Под 986 г. исландские анналы зафиксировали факт, имевший большое значение для судеб многих жителей

северного острова: «Эйрик Рыжий заселил Гренландию»⁸. Эта же информация, будучи включенной в «Сагу о гренландцах», приобрела иную форму, свойственную саговому повествованию, в котором происходящее не имеет точной датировки, а время исчисляется относительно какого-либо знаменательного исторического события. В отличие от анналиста, вводящего свое сообщение в погодную статью, автор саги использует другие средства для счисления времени, и он говорит об отъезде Эйрика Рыжего в Гренландию, прибегая к выделенной нами в цитируемом выше фрагменте описательной конструкции.

Первая ее фраза – «Это было за ... зим до того, как христианство стало законом в Исландии» – является стандартной конструкцией, которая использовалась в тех случаях, когда речь шла о событиях, происходивших в самой Исландии. Она содержит один из наиболее распространенных временных ориентиров – упоминание о годе введения христианства. (В тех же случаях, когда действие переносилось за пределы острова, временным ориентиром, занимавшим первое место в двойных датировках, обычно был счет лет от Рождества Христова.) Принятое в 1000 г. на альтинге решение о том, что все жители страны должны принять христианство, фактически разделило историю страны на два периода. Все события, предшествовавшие этому историческому решению, стали восприниматься как произошедшие в дохристианское, т. е. языческое, время. С 1000 г. начался отсчет иной истории страны, связанной с ее новым положением в ряду других христианских государств.

Простые жители острова в тот момент едва ли могли оценить значение этого факта в исторической перспективе. Следствием «интравертности» исландцев явилось восприятие «большой» истории через призму истории «малой» – восприятие истории страны через историю своего рода и своей семьи. Главным в их восприятии было не изменившееся положение страны, а начало нового этапа истории своего рода. Для потомков те родственники, которые жили и умерли во времена, предшествовавшие знаменитому альтингу, навсегда остались язычниками. Остальные же стали считаться христианами (с поправкой на то, что и в тот, и в другой период не обходилось без исключений). Таким образом, первый временной ориентир, составляющий в «Саге о гренландцах» двойную датировку времени переселения Эйрика Рыжего в Гренландию, прежде всего, пояснял, что речь идет о том времени, когда большинство жителей Исландии были язычниками.

⁸ IA 1888. Bls. 104 (*Annales regii*). В большинстве анналов приводится более краткая формулировка: «Заселение Гренландии» (Ibid. Bls. 16, 48, 178, 249, 315). Развернутое сообщение содержится в *Oddaveria Annal*: «Тогда уехал Эйрик Рыжий в Гренландию и заселил Эйриков Фьорд» (Ibid. Bls. 463).

Однако автор «Саги о гренландцах» не считал возможным ограничиться лишь обратным отсчетом от даты принятия в стране христианства. Он ссылается еще на одно событие, которым тот год, когда Эйрик навсегда переселился в Гренландию, запомнился его соотечественникам: «В то самое лето епископ Фридрек и Торвальд, сын Кодрана, уехали из Исландии». Эта фраза отсылает читателя к «христианскому» эпизоду в языческий период истории страны, который подробно описан в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Bls. 3–13) и «Пряди о Торвальде Путешественнике» (Ibid. Bls. 49–89). Он связан с ранней попыткой проповеди христианства, предпринятой в 981–986 гг. саксонским епископом Фридрекком, содействие которому оказывал исландец Торвальд Кодранссон, сам незадолго до того ставший христианином. В сагах об исландцах этот факт неоднократно использован в качестве самостоятельного временного ориентира.

Так, например, со ссылки на него начинается рассказ в одной из глав в «Саге о людях из Озерной Долины»: «Примерно в это время в страну приехали епископ Фридрек и Торвальд Кодранссон, который был прозван Путешественником» (ÍF VIII. Bls. 124). События, описанные далее, происходили в то время, когда Фридрек и Торвальд находились в Исландии и пытались объяснить людям суть новой религии. Для автора «Саги о людях из Озерной Долины» важно было показать, что действие в ней началось одновременно с приездом Фридрека и Торвальда и происходило в период их пребывания в Исландии.

Автор же «Пряди о Свади и Арноре Старухином Носе», напротив, помнит отъезд этих двух персонажей из страны: «Спустя некоторое время после отъезда епископа Фридрека и Торвальда Кодранссона в Исландии случился такой великий голод, что многие люди умерли» (Svaða þáttur 1947. Bls. 22).

Автор «Саги о Греттире» не просто соотносит события, но включает в свое повествование более пространное описание того, чем запомнилось в Исландии именно это время:

Все это происходило уже после того, как в Исландию приехал Фридрек епископ и Торвальд, сын Кодрана. Они в то время жили у Слияния Ручьев. Они первыми проповедовали христианство на севере страны. Торкель принял неполное крещение, а с ним и многие другие. Много всего было между епископом и людьми с севера, о чем не рассказывается в этой саге (ИС 1999. Т. I. С. 591).

Из двух временных ориентиров, использованных в «Саге о гренландцах», которыми являются ссылка на время введения христианства на альтинг Исландии и упоминание о пребывании в стране епископа Фридрека и Торвальда, второй, скорее всего, принадлежит устной саговой традиции. Только так можно объяснить тот факт, что во всех редакциях

исландских анналов, созданных в период с конца XIII по XVI в., попытка христианского просвещения связывается только с именем Фридрека⁹. Имя Торвальда, хорошо известное авторам саг, в них не упоминается.

Двойная датировка рассказа об отъезде Эйрика Рыжего в Гренландию в «Саге о гренландцах» отнюдь не была избыточной. Для понимания сюжета саги недостаточно было соотнести рассказ лишь с «официально» значимым фактом истории страны, каким являлось принятие христианства. Простое отнесение повествования в «дохристианское» время могло бы вызвать недоумение слушателей, поскольку в сагу входит значительное число эпизодов, рассказывающих о том, что многие переселенцы, последовавшие за Эйриком через Атлантику, были христианами. Логика сюжета подсказывает, что они приняли крещение еще до отъезда из страны, возможно, от епископа Фридрека. Составляющие двойную датировку временные ориентиры ограничивают хронологические рамки сюжета и подчеркивают значение присутствующего в изложении христианского мотива. При отсылке только к языческому периоду истории Исландии, автор не имел бы возможности убедительно рассказать о ранних исландцах-христианах. Выбор второго события и упоминание об отъезде из страны миссионеров облегчили ему эту задачу.

Очевидно, что среди фактов «языческого» периода истории страны было немало таких, которые помнились и могли бы служить временным ориентиром. Тем не менее, авторы-христиане, записывавшие саги, соотносили время в своих рассказах с тем, что им самим казалось наиболее важным – с попыткой, пусть и неудавшейся, крещения жителей Исландии в 80-х гг. X в.

«Сага о крещении»¹⁰

Уже в первой фразе «Саги о крещении» («Kristni saga») сформулирована главная цель написания этого труда: рассказать, «как христианство пришло в Исландию». Повествование в «Саге о крещении» охватывает временной период в 140 лет: от приезда в Исландию первого христианского миссионера епископа Фридрека в 981 г. до 1121 г., когда на севере в Холаре Кетиль Торстейнссон был избран епископом вместо почившего Йона Эгмундарсона – святого Йона, о котором монахом Гуннлаугом Лейвссоном была сложена сага. Епископ Йон, как свидетельствует Гуннлауг, стремился изжить в исландцах остатки языческих заблуждений,

⁹ О приезде Фридрека в Исландию: IA 1888. Bls. 16, 48, 104, 178, 249, 315, 463; об отъезде из страны: Ibid. Bls. 104.

¹⁰ Этот раздел был написан Г.В. Глазыриной как предисловие к публикации фрагментов из «Саги о крещении» в кн.: Хрестоматия 2009. С. 193–194 и несколько расширен мной на основании других ее публикаций. – *Примеч. ред.*

проявления которых все еще были нередки даже более чем через сто лет после принятия христианства. Его деятельность была нацелена на усиление влияния церкви в стране, увеличение числа священников, на то, чтобы упорядочить церковную организацию и наладить сбор десятины, введенной в 1097 г. Многие из своих намерений епископу Йону удалось осуществить. История, изложенная в «Саге о крещении», является историей становления и упрочения христианства в Исландии.

Автором «Саги о крещении», как полагают исследователи, мог быть Стурла Тордарсон (1214–1284 гг.), автор «Саги о Хаконе Хаконарсоне» и не сохранившейся «Саги о Магнусе Исправителе Законов», «Саги об исландцах» и редакции *Stúrlubók* «Книги о занятии земли» (Simek, Hermann Pálsson 1987. S. 219).

Главными источниками при создании «Саги о крещении» были «Книга об исландцах» Ари Торгильссона, в которой одна глава целиком посвящена введению христианства в Исландии, и «Книга о занятии земли» в ранней, не дошедшей до нас редакции Ари. Автор опирался на сообщения саг (в частности, на «Сагу о людях из Лаксдаля»), а также на устную традицию (Lönnroth 1986). При составлении тех глав, которые посвящены Торвальду, были использованы, как отмечает Сигургейр Стейнгримссон, сразу две редакции «Пряди о Торвальде Путешественнике» (IF XV.1. Bls. LXXXVIII–XC).

Торвальд на Руси

«Прядь о Торвальде Путешественнике», представляя безусловный интерес как источник для изучения начального этапа распространения христианства на севере Европы, в то же время содержит и ценные сведения о ранних, рубежа X–XI вв., связях населения о. Исландия с Русью. Причем речь идет о контактах не в достаточно хорошо изученной области, например, торговли, но в совершенно иной сфере, связанной с историей христианской церкви.

После попытки саксонского епископа Фридрека и Торвальда крестить исландцев, окончившейся неудачей, Торвальд с Фридрексом уехали на континент, где их пути разошлись. Подробное и неспешное изложение событий тут сменяется в источниках кратким рассказом о последних годах жизни Торвальда-изгнанника: паломничество по Святым местам, во время которого он посетил Иерусалим и Константинополь, а затем приход на Русь и монашеская жизнь на Руси до самой кончины. Именно за эти годы его жизни – в частности, за совершенное им паломничество – средневековые исландцы и прозвали Торвальда «Путешественником» (*viðförli*), присоединив к его имени эпитет, которым в исландской письменной традиции были наделены лишь несколько всем известных странников (см. выше).

Рассказ о странствиях Торвальда имеется во всех редакциях «Пряди о Торвальде Путешественнике» (см. о них в следующем разделе).

В наиболее сжатом виде последние годы Торвальда описаны в краткой редакции (гл. 4), где рассказывается о странствиях Торвальда и о строительстве им монастыря; приводятся биографические и географические уточнения. Эта версия рассказа лишена детализации. В ней лишь намечен маршрут паломничества, совершенного Торвальдом, и указан его конечный пункт – Миклагард (Константинополь). Ничего не сказано о том, каким путем Торвальд туда добирался. В соответствии с распространенным в исландских сагах стереотипом, здесь упоминается о том, что император Византии принял его с большими почестями. Последняя фраза («А затем велел он построить монастырь и сделал в него большой вклад, и в том самом монастыре он окончил свой век, ведя жизнь святую и возвышенную») включает несколько составляющих мотивов, набор которых минимален: строительство монастыря, вклад в монастырь, благочестивая жизнь в монастыре до последних дней.

Существенно отметить, что фигурирующий в краткой редакции «Пряди» топоним *Миклагард* дает основания интерпретировать рассказ в византийском контексте. Автор краткой версии пряди приурочил всю деятельность Торвальда к Византии – именно здесь, согласно тексту, он строит монастырь, которому передает свои сбережения, и именно в Византии в благочестии он доживает остаток своей жизни.

Такое освещение событий полностью соответствует выявленному Х. Дамико в исландских родовых и королевских сагах топосу «поездка в Византию», где финальная часть путешествия персонажа выступает в качестве нарративного фокуса, в котором отражено и сконцентрировано стремление героя к духовному обновлению. Историческая достоверность таких сообщений, по замечанию Х. Дамико, весьма сомнительна. В то же время, полагает исследовательница, мы не можем полностью исключить, что в основе подобных описаний лежат реальные факты (Damico 1995–1997).

Существенно расширенный рассказ о том же самом периоде жизни Торвальда Кодрансона содержится в двух пространных редакциях «Пряди» (гл. 10). Сопоставление версий рассказа, представленных в пространных редакциях «Пряди о Торвальде Путешественнике», с лаконичным сообщением, имеющимся в краткой редакции, позволяет сделать несколько текстологических наблюдений. Прежде всего, совершенно очевидно, что в основу пространных редакций положен текст, идентичный краткой редакции либо лишь незначительно отличавшийся от него. Об этом свидетельствует введение авторами в свои рассказы уже знакомых нам по краткой редакции мотивов, связанных с его паломничеством, строительством монастыря, и жизнью в нем до конца своих дней.

Ясно также, что в то время, когда создавались пространные редакции «Пряди», в распоряжении их авторов появился дополнительный источник, содержащий сведения о странствиях и жизни Торвальда после посещения им Константинополя, которого не было у автора краткой редакции. Этот источник упоминал целый ряд хорошо известных в средневековой Исландии географических наименований общего характера – *Аустр-вег* (Восточный Путь), *Руцланд/Русланд* (латинизированное название Руси), во второй пространной редакции также топоним *Гардарики* (древнескандинавское обозначение Руси). Этот ряд топонимов, связанных с Восточной Европой и Русью, ввел повествование в новый, теперь уже древнерусский, контекст (ср. с византийским контекстом краткой редакции). Расширение географических рамок сюжета и выведение рассказа за пределы Константинополя также придали ему исторически достоверный характер, поскольку литературный топос «поездка в Константинополь», о котором речь шла выше, в основном, ограничивается именно данным локусом. Выходящие за его пределы известные по королевским сагам визиты на Русь норвежских конунгов – Олава Трюггвасона, Олава Харальдссона, Магнуса Олавссона и Харальда Сигурдарсона – характеризуют иную литературную и историческую традицию (хотя исследователи усматривают литературную типизацию и в рассказах об этих исторических персонажах¹¹).

Наряду с географическими наименованиями общего характера в пространных редакциях появляется целый ряд уточняющих деталей. Детализация проведена по нескольким направлениям. Во-первых, рассказ о пребывании Торвальда на Руси дополнен топонимической конкретикой. Здесь уточняется, что монастырь, построенный Торвальдом, располагался рядом с собором, посвященным Иоанну Крестителю, – деталь, которой не было в краткой редакции. Указывается также конкретное местоположение монастыря «у подножия высокой скалы» и приводится ее название, правда различающееся в различных вариантах – *Дрёвн/Дрипа*¹². Сходство дополнительной историко-географической информации еще раз подтверждает наше предположение о том, что авторы обеих пространных редакций опирались на новый источник. В то же время, имеющиеся различия в передаче названия скалы *Дрёвн/Дрипа* дают основания полагать, что это был скорее устный источник, нежели письменный.

В пространных редакциях «Пряди о Торвальде Путешественнике» появляется также большое число конкретизирующих деталей. Так, употребленное в краткой редакции нейтральное словосочетание –

¹¹ См.: Damico 1995–1997. Т.Н. Джаксон, сопоставившая известия королевских саг о пребывании норвежских королей на Руси, также пришла к мнению о формульности этих известий (Джаксон 2000. С. 157–164).

¹² Подр. о наименованиях *Дрёвн/Дрипа* см. коммент. 64 к переводу.

«велел ... построить монастырь» в пространных редакциях заменено на «с самого основания построил прекрасный монастырь». Сам термин *klaustr* («монастырь») заменен на более детализованный *múnklifi*, которым в древнеисландском языке обозначается мужской монастырь. Меняется лексическое наполнение словосочетаний, обозначающих размер вклада, сделанного Торвальдом в монастырь. Появляются свидетельства не только о том, что Торвальд прожил там до конца своих дней, но и отмечается, что он там погребен. Сообщается, что монастырь назван по имени Торвальда. Расширения такого рода, направленные на гиперболизацию деталей, безусловно, характеризуют источник информации, которым пользовались авторы пространных редакций, как устный.

Нельзя не отметить также тот факт, что в первой пространной редакции пряжи содержится подробное описание тех почестей, которые были оказаны Торвальду византийским императором, который, в соответствии с титулатурой исландских саг, назван в тексте «верховным конунгом» и «кесарем Миклагарда». Лишь в этой редакции поездка Торвальда на Русь представлена как мероприятие, инициированное византийским императором. Для того, чтобы объяснить значимость фигуры Торвальда в глазах императора, автору понадобилось искать наиболее убедительные, с его точки зрения, аргументы. Совершенно очевидно, что данный текст направлен на возвеличение персонажа и не имеет исторических оснований. Другие редакции в этом месте текста изображают Торвальда посланником норвежского конунга Олава Трюгвасона, стремившегося распространить христианство во всех скандинавских странах, а также на Руси¹³.

Все четыре редакции рассказа (четвертая – в «Саге о крещении») включают в себя сходные блоки информации: 1) странствия Торвальда; 2) строительство Торвальдом монастыря; 3) биографические и географические уточнения. Детализация сюжета, приводимого в разных редакциях и отстоящего от времени их создания не менее чем на два с половиной столетия, неодинакова. Налицо две версии рассказа. В краткой редакции «Пряжи» набор мотивов, как было указано выше, минимален. В двух пространных редакциях и в «Саге о крещении» наряду с уже известными мотивами отражен ряд дополнительных: собор/церковь Иоанна Крестителя, названный именем Торвальда монастырь, гора Дрёвн/Дрипа/Дравн. Это указывает, с одной стороны, на существование общего для всех редакций источника рассказа о последних годах жизни Торвальда, с другой, – на использование при создании распространенной версии одного или нескольких источников, не привлекавшихся при создании краткой редакции.

¹³ О представлениях древнеисландских авторов о роли Олава Трюгвасона в крещении Руси см.: Jackson 1994.

Одним из таких источников, очевидно, были приписываемые Бранду Путешественнику (биографических данных нет) скальдические стихи, содержание которых было пересказано в пространных редакциях, а одна из вис Бранда была приведена в «Саге о крещении» (гл. 13). Особенности стихосложения свидетельствуют в пользу подлинности этой висы (Hermann Pálsson, Edwards 1989. P. 25). Можно предполагать, что путешествие Бранда на Русь (и, соответственно, сложение стихов) состоялось уже после того, как сформировался рассказ в краткой редакции «Пряди», и потому в ней не отразились детали, вошедшие в другие редакции. Являясь эмоциональным откликом путешественника, она включала конкретные наблюдения автора (могила Торвальда; гора, на которой могила находится; географическое название *Дравн*; находящаяся неподалеку от могилы церковь Иоанна Крестителя). Заметим, что в самой висе нет элементов, которые локализовали бы ее сюжет на Руси, – все они сосредоточены в предшествующем ей прозаическом тексте саги. Это можно расценить как то, что сочинение Бранда Путешественника не ограничивалось известной нам строфой, но было более развернутым и включало названия географических объектов на Руси. Топоним *Аустрвег* употреблен в двух пространных редакциях, но в «Саге о крещении» он был заменен названиями *Кэнугард* (Киев) и *Непр* (Днепр), уточняющими локализацию, а также введено название Полоцка *Паллтескья*. Очевидно, в сочинении Бранда были упомянуты лишь общие названия Руси – *Аустрвег* и *Руссланд*; в саге же мы, скорее всего, имеем случай авторского расширения географического контекста за счет общеизвестных сведений. Приведенное Брандом название «высокой горы» – *Дравн* – оказалось малознакомым, а потому неустойчивым в передаче (*Дрæвн* и *Друна*).

Таким образом, как мотивы, так и географические названия дают основания для следующей реконструкции последовательности, в которой возникали редакции рассказа о пребывании Торвальда Кодранссона на Руси. Раньше других была создана краткая редакция «Пряди о Торвальде», в которой история Торвальда еще не была введена в русский контекст. Совершив путешествие на Русь, Бранд сочинил стихи, содержание которых было пересказано в двух пространных редакциях «Пряди». Автор «Саги о крещении», сократив число мотивов, расширил географический контекст рассказа и ввел в него вису Бранда.

Редакции и основные рукописи «Пряди о Торвальде Путешественнике» и «Саги о крещении»

«Прядь о Торвальде Путешественнике», как указывалось в предыдущем разделе, существует в нескольких редакциях – двух пространных и одной краткой. Она сохранилась в составе «Большой саги об Олаве Трюггвасоне», в частности, она вошла в следующие пергаменные рукописи, содержащие текст произведения о знаменитом норвежском конунге: первая пространная редакция – в AM 61 fol¹⁴, AM 53 fol¹⁵, AM 54 fol¹⁶, Holm perg 1 fol (*Bergsbók*)¹⁷, AM 325 VIII 2 a 4to¹⁸ и Holm papp 22 fol (*Húsafellsbók*)¹⁹; краткая редакция – в AM 62 fol²⁰ и GKS 1005 fol (*Flateyjarbók*)²¹. Среди бумажных списков имеется только один, в котором «Прядь» переписана вне связи с «Большой сагой об Олаве Трюггвасоне» – AM 552 k α 4to (1675–1700 гг.), – и именно в нем содержится вторая пространная редакция пряди, несколько отличная от первой. Необходимо отметить, что до настоящего времени исследователям не удалось выстроить стемму соотношения рукописей «Пряди о Торвальде Путешественнике».

* * *

Рукопись AM 61 fol, по изданию которой мною выполнен перевод первой пространной редакции «Пряди», состоит из 132 листов. Она включает 17 тетрадей, все по 8 листов, за исключением седьмой (лл. 48–53), в которой их только шесть. В одиннадцатой тетради листы 3 и 6 односторонние; все остальные листы в рукописи двусторонние.

Листы 1v–109v датируются ок. 1350–1375 гг. Эта часть рукописи написана опытным писцом, которому также принадлежат фрагменты текста в *Codex Scardensis*, AM 233 a fol, AM 653 a 4to, AM 156 4to, AM 238 fol. Вероятно, все они были написаны в монастыре Хельгафелль. Орфография и почерк позволяют отнести их к третьей четверти XIV в.

¹⁴ 1350–1375 гг. Формат 30,4 x 23,5 см (в наибольшем измерении); количество листов: 132.

¹⁵ 1375–1400 гг. Формат 29,0 x 22,0 см (в наибольшем измерении); количество листов: 72. Подр. о рукописи см.: ÓTM 2000. S. xl–lxix.

¹⁶ 1375–1400 гг. Формат 31,0 x 22,0 см; количество листов: 76. Подр. о рукописи см.: Ibid. S. lxxv–lxxxvi.

¹⁷ 1450–1460 гг. Формат 32,0 x 24,0 см; количество листов: 210. Подр. о рукописи см.: Ibid. S. clxiv–cxvii. Реконструируемые этапы истории *Bergsbók* см.: Jørgensen 1994.

¹⁸ Ок. 1400 г. Формат предположительно 27,5 x 21,0 см; фрагмент из 7 листов. Подр. о рукописи см.: ÓTM 2000. S. cxcvii–cciii.

¹⁹ 1600–1650 гг. Формат 30,3 x 19,4 см; количество листов: 200. Подр. о рукописи см.: Ibid. S. ccvii–ccxxviii.

²⁰ 1375–1400 гг. Формат 32,7 x 23,6 см; количество листов: 53. Подр. о рукописи см.: Ibid. S. lxxxvi–cxii.

²¹ 1387–1394 гг. Формат 42,0–42,5 x 29,0–29,5 см; количество листов: 225. О составе рукописи см.: Kålund 1900. S. 10–16.

AM 61 fol, вероятно, может быть датирована 60-ми гг. XIV в. Записи произведены в два столбца. За исключением нескольких страниц, выдержана разлиновка в 38 строк. Листы 110r–133r датируются ок. 1400–1450 гг. (ONP. Registre 1989. S. 433). Последние три тетради (15–17) мо- ложе остальных и были, вероятно, написаны в середине XV в., чтобы заменить те, которые к тому времени уже были утрачены (ÓTM 2000. S. cccxxxv–cccxxxvi). Маргиналии содержат поясняющие надписи (на- пример, об отсутствии в оригинале листов), а также фрагменты поэмы об Олаве Трюггвасоне (Ibid. S. xxxiii–xxxiv). Переплет деревянный, не ранее середины XVII в.

AM 61 fol включает «Большую сагу об Олаве Трюггвасоне» (лл. 1–75), в состав которой входит «Прядь о Торвальде Путешественнике», и так наз. «Отдельную сагу об Олаве Святом».

Первым известным владельцем рукописи был Магнус Бьёрнссон (ок. 1595–1662 гг.), законоговоритель в Мункатвера в Эйяфьорде. Руко- пись была приобретена Арни Магнуссоном в 1689 г. и хранилась в Ко- пенгагене, а затем была передана на постоянное хранение в Отдел ру- кописей Института исландских исследований имени Арни Магнуссона (*Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*) в Рейкьявике (подр. о ру- кописи AM 61 fol. см.: ÓTM 2000. S. xxiii–xl).

* * *

Перевод краткой редакции «Пряди о Торвальде Путешественнике» был выполнен мной по изданию рукописи GKS 1005 fol, «Книга с Пло- ского Острова». GKS 1005 fol – самый большой средневековый исланд- ский пергаменный кодекс. Первоначально рукопись состояла из 26 те- традей, в которых по совокупности было 202 листа. В первой тетради, которая, по-видимому, была добавлена после завершения работы, лишь три листа. Некоторые другие тетради также имеют неравное число ли- стов. Через 80 или 90 лет после создания кодекса его владелец добавил к нему еще три тетради, содержащие 23 листа. Таким образом, по завер- шении комплектования рукопись стала включать 27 тетрадей, и сейчас в ней 225 листов. В старой части рукописи листы разлинованы по преиму- ществу на 60 строк. Текст располагается в два столбца. Позже столбцы были последовательно пронумерованы арабскими цифрами. Кодекс пре- красно иллюминирован: цветные инициалы проставлены в начале глав, в начале отдельных саг инициалы совмещены с рисунками.

Первым владельцем рукописи был Йон Хаконарсон (1350 – до 1416 г.). Он нанял двух писцов – клериков Йона Тордарсона и Магнуса Торхал- льссона, – последний из которых и упомянул их всех троих в своей части

рукописи на л. 1. Здесь он также перечислил все произведения, входящие в кодекс, и отметил, что он отвечал за иллюминирование рукописи. Почерком Йона Тордарсона написаны лл. 4–134v, а далее до конца текста идет почерк Магнуса Торхалльссона. На л. 4r Магнус указал, что рукопись была написана в 1387 г. Эта дата, однако, может относиться только к его части рукописи, поскольку из содержания включенных в кодекс анналов следует, что они не могли быть записаны ранее 1394 г. Исследователи с уверенностью утверждают, что «Книга с Плоского Острова» была создана на севере Исландии. У писцов был доступ к обширной библиотеке, поэтому трудно предположить, что они работали в другом месте, кроме как в Холаре в Хьяльгададе либо в монастыре Тингэйпар.

Следующие после Йона Хаконарсона владельцы рукописи не известны вплоть до 1468 г., когда рукопись оказалась у судьи Торлейва Бьёрнссона из Рейкьяхолара (ум. 1486 г.). После него кодекс четыре поколения передавался по наследству от отца к сыну до тех пор, пока Йон Финнссон с Плоского Острова не передал ее 5 сентября 1647 г. епископу Бриньольву Свейнссону. В 1656 г. епископ отослал рукопись королю Дании Фредерику III. До апреля 1971 г. она хранилась в Королевской библиотеке в Копенгагене, а затем была передана на постоянное хранение в Исландию.

В «Книгу с Плоского Острова» писец включил более пространные, чем в других рукописях, варианты некоторых саг и сюжетов, интерполировал отдельные пряди и пассажи из других источников различного объема. Материал был им частично реструктурирован, а некоторые главы изъяты из текста (подр. о рукописи GKS 1005 fol см.: Ibid. В. III. S. cxii–cxxxvii).

* * *

«Сага о крещении» сохранилась в единственной средневековой пергаменной рукописи, «Книга Хаука» (*Hauksbók*), датируемой 1302–1310 гг., где она записана рукой самого Хаука Эрлендссона (ум. 1334 г.) сразу вслед за «Книгой о занятии земли». «Книга Хаука», некогда единая, сейчас представлена тремя рукописями, попавшими в руки Арни Магнуссона по отдельности и имеющими разные шифры: AM 371 4to, AM 544 4to и AM 675 4to. Бóльшая часть листов была послана Арни Магнуссону в Копенгаген преподобным Олавом Йонссоном, чей отец, преподобный Йон Торвасон из Стадура в Сугандафьорде, получил их ок. 1660 г. от Бьярни Индридасона в Скалавике. Еще четыре листа Арни приобрел после 1702 г. в разных местах Исландии. Вероятно, ученый Йон Гудмундссон и епископ Бриньольв Свейнссон использовали эту рукопись еще раньше, а Арни считает, что Бриньольв получил ее из За-

падных Фьордов (см.: <https://handrit.is/en/manuscript/view/is/AM04-0371>). Та часть рукописи, которая включает в себя «Сагу о крещении» (AM 371 4to), сохранилась не полностью (сейчас она состоит из 18 листов), так что текст саги в ней читается только с заключительной части гл. 5 до середины гл. 15. Интересующее нас начало и конец саги дошли лишь в копии, сделанной Йоном Эрлендссоном в середине XVII в., так наз. «Книге Йона» (*Jónsbók*, AM 105 fol, 1550–1560 гг.)²².

Основные издания и переводы²³

Краткая редакция «Пряди о Торвальде Путешественнике»

Эта редакция представляет собой главу («Af byskupi ok Þorualldi caritulum») в составе так наз. «Большой саги об Олаве Трюггвасоне» по рукописи «Книга с Плоского Острова». Перевод выполнен Г.В. Глазыриной по ее классическому изданию:

- Flateyjarbók. En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler / Guðbrandur Vigfússon, C.R. Unger. Christiania, 1860. B. I. Bls. 268–271.

Пространная редакция «Пряди о Торвальде Путешественнике»

Издания:

- Þáttur af Þorvaldi víðförla [I] // Biskupa sögur / Guðbrandur Vigfússon. Kaupmannahöfn, 1858. B. I. S. 33–50.
- Þáttur Þorvalds ens víðförla [I] // Kristnisaga. Þáttur Þorvalds ens víðförla. Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar. Hungrvaka / B. Kahle (Altnordische Saga-Bibliothek; 11). Halle/Saale, 1905. S. 59–82.
- Þorvalds þáttur víðförla [I] // Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Ólafur Halldórsson (Editiones Arnarnagæanæ. Series A; 1). København, 1958. B. I. Bls. 280–300.
- Þorvalds þáttur víðförla [II] // Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Ólafur Halldórsson (Editiones Arnarnagæanæ. Series A; 3). København, 2000. Bls. 85–95.
- Þorvalds þáttur víðförla [I] // Íslendinga sögur og þættir / Bragi Halldórsson o. fl. Reykjavík, 1987. B. III. Bls. 2321–2333.
- Þorvalds þáttur víðförla I // Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote (ÍF; XV.1). Reykjavík, 2003. B. I. H. 2. Bls. 49–89.
- Þorvalds þáttur víðförla II // Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote (ÍF; XV.1). Reykjavík, 2003. B. I. H. 2. Bls. 91–100.

²² Этот абзац добавлен мною. Подробнее о «Книге Хаука» см.: Stefán Karlsson 1964; Мельникова 1986. С. 22–23; о «Саге о крещении» в составе этой рукописи см.: Hauksbók 1892–96. S. ix–x; Hauksbók 1960. S. xii, xxviii–xxix, xxxiii; Grønlie 2006. P. xxxii. – *Примеч. ред.*

²³ Этот раздел подготовлен мною. – *Примеч. ред.*

Переводы:

- *Английские*
 - Thorvald the Far-farer / A. Boucher // A Tale of Icelanders. Reykjavík, 1980. P. 27–40.
 - The Tale of Thorvald the Far-Traveller / J. Porter // The Complete Sagas of Icelanders, Including 49 Tales / Viðar Hreinsson. Reykjavík, 1997. Vol. 5. P. 357–369.
- *Датский*
 - Totten om Torvald den Vidtrejsende / A. Lassen // Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter. Reykjavík, 2014. B. V. S. 415–427.
- *Нидерландский*
 - De Saga van Thorwald den bereisde / E.H. Lasonder. Utrecht, 1886. S. 1–41.
- *Русские*
 - Прядь о Торвальде Путешественнике / М.В. Панкратова и Ю.А. Полуэктов // Пряди истории. Исландские саги о Древней Руси и Скандинавии. М., 2008. С. 167–192.
 - Прядь о Торвальде Путешественнике / Е.А. Гуревич // Исландские пряди. М., 2016. С. 42–56.
- *Шведский*
 - Torvald vittfarnes saga / Åke Ohlmark // De isländska sagorna. Stockholm, 1964. B. 4.

«Сага о крещении»

Издания:

- Kristni saga // Biskupa sögur / Guðbrandur Vigfússon. Kaupmannahöfn, 1858. B. I. S. 1–32.
- Kristni saga // Hauksbók / Eiríkur Jónsson og Finnur Jónsson. København, 1892–1896. S. 126–149.
- Kristnisaga // Kristnisaga. Þáttur Þorvalds ens viðförla. Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar. Hungrvaka / B. Kahle (Altnordische Saga-Bibliothek; 11). Halle/Saale, 1905. S. 1–58.
- Kristni saga // Íslendinga sögur / Guðni Jónsson. Reykjavík, 1946. B. I: Landssaga og landnám. Bls. 243–280.
- Kristni saga // Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote (ÍF; XV.1). Reykjavík, 2003. B. I. H. 2. Bls. 1–48.

Переводы:

- *Английский*
 - Íslendingabók. Kristni saga. The Book of the Icelanders. The Story of the Conversion / S. Grønlie. L., 2006.
- *Датский*
 - Kristendomssaga // Billeder af Livet paa Island / Fr. Winkel Horn. København, 1871–1876.

Публикуемые переводы

- Все три перевода выполнены по изданию: Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og P. Foote gáfu út (ÍF; XV.2). Reykjavík, 2003. В. I. Н. 2.

ПЕРЕВОД

«ПРЯДЬ О ТОРВАЛЬДЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКЕ»

Пространная редакция по рукописи AM 61 fol

Глава 1

Человека зовут Эйлив Орел. Его именем названа самая высокая гора на Рейкьястрёнде в Скагафьорде¹. Эйлив Орел был сыном Атли, сына Скиди Старого, сына ярла Барда из Ала². Эйлив Орел женился на Торлауг, дочери Сэмунда с Южных островов, который заселил Сэмундархлид. У них было три сына. Одного звали Сельмунд. [Он] был отцом Гудмунда, отца Барди-Убийцы и его братьев. Вторым был Атли Сильный. Он женился на Хердис, дочери Торда из Хёвди. Их дочерью была Торлауг, которая вышла замуж за Гудмунда Могучего из Мёдрувеллира. Третьего сына Эйлива Орла звали Кодран; он жил у реки Гилья в Ватсдале³. Он был богатым человеком. Жену его звали Ярнгерд. Сына их звали Орм. Другого сына – Торвальд⁴.

Кодран очень любил своего сына Орма, а Торвальда недолюбливал или совсем не любил. Как только он (Торвальд. – Г. Г.) стал достаточно сильным, он был приставлен к работе. Его одевали в обноски и обращались с ним так, как если бы из двух братьев он был незаконнорожденным. Какое бы дело ему ни поручали в доме его отца, он с большой охотой выполнял его⁵.

Глава 2

В то время провидица Тордис⁶ жила в Скагастранде, в том месте, которое с тех пор называется Горой Провидицы. Одним летом она приняла приглашение погостить у Кодрана из Гильи, так как он был ее другом. И когда Тордис была на вейцле, увидела она, что по-разному обращались с братьями. Тогда сказала она Кодрану: «Я советую тебе с этого времени стать добрее к Торвальду, твоему сыну, чем ты был до сих пор, потому что я ясно вижу, что во многих отношениях он станет более прославленным, чем все другие твои родичи. Если ты сейчас испытываешь к нему мало любви, то тебе следует дать ему денег и отпустить его, если найдется кто-нибудь, кто станет присматривать за ним, пока он молод».

Кодран увидел, что она сказала это, желая добра, и ответил, что он, безусловно, даст ему сколько-нибудь серебра. Достал он тогда один кошель с деньгами и показал ей. Тордис взглянула на серебро и сказала: «Не возьмет он этих денег, потому что [сам] ты силой и властью взял эти деньги у людей штрафами».

Тогда он принес другой кошель и попросил ее заглянуть туда. Она сделала так и сказала: «Я бы не взяла для него этих денег».

Кодран спросил: «Что находишь ты в этом серебре?»

Тордис отвечает: «Эти деньги ты собрал, сдавая землю в наем либо давая деньги взаймы, из жадности беря больше, чем полагается по закону. А потому не подобает распоряжаться такими деньгами тому человеку, который будет справедливым и щедрым».

Затем показал Кодран ей толстый кошель, полный серебра. Из него она отмерила три марки для Торвальда, а оставшееся [серебро] отдала Кодрану. Тогда спросил Кодран: «Почему для моего сына ты берешь часть этих денег, а не тех, что я предлагал тебе раньше?».

Она отвечает: «Потому что эти достались тебе по справедливости, когда ты взял их в наследство после своего отца»⁷.

После этого уехала Тордис с вейцлы с подобающими дарами и с дружбой Кодрана. Торвальда она увезла с собой на Гору Провидицы. Некоторое время он там пробыл с ней, получая одежду и всё другое, что ему было нужно, и быстро мужал.

А когда он достаточно повзрослел, то по совету Тордис уплыл из Исландии. Он не останавливался до тех пор, пока не прибыл в Данмёрк⁸. Там он встретил Свейна, которого прозвали Вилобородым⁹. Свейн был незнатного происхождения по материнской линии, но уверял, что был сыном Харальда Гормссона, конунга данов¹⁰. Свейн в то время еще не осел в Данмёрке, так как конунг Харальд не намеревался признавать своего отцовства. Он подолгу находился в грабительских походах, и конунгом его величали воины его отряда, как то было в обычае у викингов¹¹.

Когда же Торвальд пришел к Свейну, тот хорошо его принял, и стал Торвальд его человеком, и несколько летних сезонов провел с ним в грабительских походах¹² на западе за морем¹³. Торвальд пробыл с конунгом Свейном совсем недолго, как конунг уже стал ценить его выше других людей и выше всех своих друзей, так как Торвальд был хорошим советчиком¹⁴. Всем очевидны были его преданность и разум, физическая сила и большая храбрость, хорошее владение оружием и напор в битве, доброта и щедрость в деньгах, проявления абсолютной надежности и смиренной услужливости. Его привечали и любили все воины – отнюдь не незаслуженно, потому что, хотя он считался язычником, чувство справедливости было у него настолько сильнее, чем у других язычников, что всё, что он получал в грабительском походе, отдавал тем, кто нуждался, и на освобождение пленных или на помощь тем многим, кто оказался в горести. А если ему [самому] доставались пленные, то отсылал он их к их родителям или родичам, как и тех, которых он выкупал за деньги. И поскольку в битвах он был храбрее других воинов, было решено, что

он должен получать самое ценное из каждой добычи, а он пользовался этой честью для того, чтобы брать себе сыновей богатых людей либо те из драгоценностей, о которых более всего сожалели те, кто их утратили, но которые его соратники меньше всего хотели отдавать, и затем отсылал тем [людям], которые ими раньше владели. Благодаря этому его любили также и те, кто были ограблены людьми Свейна, и [они] далеко разнесли славу о его доброте. С этих пор он легко освобождал своих людей, если они попадали в плен к его недругам, и не менее [легко], когда [был захвачен] сам конунг Свейн.

Случилось однажды, когда Свейн грабил в Бретланде¹⁵, что сначала он победил и взял большую военную добычу. Но когда он продвинулся от кораблей далее вглубь страны, то вышло против него такое большое конное войско, что он не смог ему противостоять¹⁶. Был там конунг Свейн схвачен, связан и брошен в темницу, и с ним Торвальд Кодранссон и многие другие знатные и очень достойные люди.

На следующий день в темницу пришел один могущественный предводитель с большим войском, чтобы вызволить [Торвальда] из заточения, потому что ранее он освободил захваченных сыновей этого самого предводителя и отослал их беспрепятственно домой к их отцу. Предводитель просил Торвальда выйти [из тюрьмы] и свободно уйти оттуда прочь. Торвальд поклялся, что он ни при каком условии не уйдет оттуда, если конунг Свейн не будет выпущен и освобожден вместе со всеми своими людьми. Предводитель тотчас выполнил это ради него, как позднее подтвердил конунг Свейн, когда он сидел на знатном пиру с двумя другими конунгами. И когда принесли блюда с мясом, один из слуг, прислуживавших за столом, сказал, что больше никогда не будет такого стола¹⁷, за которым бы три таких могущественных конунга угощались бы с одного блюда¹⁸.

Тогда говорит конунг Свейн, улыбаясь: «Я знаю [одного] иноземца, сына бонда, в котором одном, по любому справедливому суждению, не менее достоинства и чести, чем во всех нас трех конунгах». Эти слова всех в зале развеселили, и все стали, смеясь, спрашивать, кто или какого рода этот человек, о котором он так высоко отозвался.

Он отвечает: «Этот человек, о котором я здесь говорю, так умен, как должно быть мудрому конунгу, [так] силен и храбр, как самый яростный берсерк¹⁹, так учтив и обходителен, как самый воспитанный советник конунга».

Рассказал он затем о том поступке Торвальда, который был выше описан, когда тот благодаря своей популярности, а также благодаря многим превосходным и замечательным чертам своего характера освободил конунга.

Глава 3

После того, как Торвальд посетил многие страны, принял он истинную веру и был крещен саксонским епископом, которого звали Фридрек²⁰. И после этого горячо попросил он епископа Фридрека поехать с ним в Исландию, чтобы проповедовать Божью весть и попытаться обратиться к Господу его отца и мать и других близких родственников. Епископ охотно на это согласился, и тогда они поехали в Исландию²¹, и прошло их путешествие удачно. Кодран хорошо принял своего сына, и первую зиму Торвальд и епископ, а с ними двенадцать человек, провели в Гилье у Кодрана. Торвальд тотчас принялся проповедовать Божье слово своим родичам и всем тем, с кем он встречался, так как епископ не знал языка этой страны, и благодаря проповеди Торвальда несколько человек той зимой обратились в правую веру.

А теперь прежде всего следует рассказать, как он привел к истинной вере своего отца и его домочадцев.

На каком-то празднестве, в то время как епископ Фридрек со своими священниками совершали богослужение и служили божественную мессу, Кодран находился там поблизости, большей частью из любопытства, нежели из намерения согласиться с их верой. И когда он услышал перезвон колоколов и прекрасное пение священников и почувствовал сладкий аромат благовоний, и увидел епископа, облаченного в прекрасные одеяния, и всех, кто ему прислуживал, одетых в белые одежды, с просветленными лицами, и яркое сияние во всем доме от света восковых свечей, и все другое, связанное с проведением праздничной службы, то ему очень понравилось всё, что там было²².

И в тот же самый день пришел он к Торвальду, своему сыну, и сказал: «Теперь я увидел и осознал, насколько искренне вы служите вашему богу. Но из того, что мне удалось понять, есть много различий между нами, так как мне кажется, что твой бог радуется свету, тогда как наш бог пугается [его]. Но если [это] так, как я думаю, то этот человек, которого ты называешь вашим епископом, – твой пророк, потому что я знаю, что ты учишься у него всем тем вещам, которые ты потом проповедуешь нам от имени твоего бога. Но у меня имеется другой пророк, который оказывает мне большое содействие. Он говорит мне о многом, еще не свершившемся; он присматривает за моим скотом и напоминает мне, что мне следует сделать, а от чего мне следует воздержаться, и поэтому я ему очень доверяю и поклоняюсь уже долгое время. А ты усомнился в нем, так же как и твой пророк и твоя религия, и он удерживает меня от того, чтобы я прислушивался к тебе, и более всего от того, чтобы я принял твою веру».

Торвальд спросил: «Где живет твой пророк?»

Кодран отвечает: «Он живет здесь, недалеко от моего хутора, в большом и выдающемся [на местности] камне»²³.

Торвальд поинтересовался, как долго он там живет. Кодран сказал, что он там живет уже очень давно.

«Тогда, – говорит Торвальд, – заключим между нами соглашение, отец. Ты называешь своего пророка очень сильным и говоришь, что испытываешь к нему большое доверие, а епископ, которого ты называешь моим пророком, простой [человек] и [физически] не очень силен. Но если он, силой Небесного Бога нашего, в которого мы верим, сможет вытащить твоего пророка из его надежного жилища, тогда будет справедливо, чтобы ты отказался от него и обратился к сильнейшему Богу, твоему создателю, истинному Богу, которого никакая сила не может одолеть. Он живет в вечном свете, куда он ведет всех, кто верит в него и верно ему служит, чтобы они бесконечно пребывали там в невыразимом блаженстве. И если ты обратишься к величественному небесному конунгу, то скоро ты сможешь распознать, что этот [пророк], который отговаривает тебя верить в Него, – обманщик, и ему хотелось бы утянуть тебя с собой из вечного света в бесконечную тьму. Но если тебе кажется, что он делает тебе какое-то добро, то делает он все это для того, чтобы ему было легче тебя обманывать, если ты поверишь в то, что он добр к тебе и нужен тебе».

Кодран отвечает: «Мне ясно, что его взгляды и ваши с епископом совсем различны, и не менее четко понимаю я, что каждый из вас упорно преследует свою цель; и все то, что ты говоришь о нем, он говорит о вас. И какая необходимость здесь далее рассуждать об этом: то соглашение, которое ты предложил, выявит истину»²⁴.

Торвальд был доволен решением своего отца и рассказал епископу, как обстоят дела и о чем шел разговор.

На следующий же день епископ освятил воду, затем стал ходить вокруг камня, совершая молитвы, распевая псалмы и окропляя камень водой, и так он его окропил, что весь камень стал мокрым.

Ночью к Кодрану пришел во сне его пророк, грустный на вид и трясущийся, как будто от ужаса, и сказал Кодрану: «Ты дурно поступил, когда пригласил сюда этих людей, которые замышляют измену против тебя, потому что они пытались выгнать меня из моего жилища тем [способом], что они вылили кипящую воду на мой дом, так что мои дети испытывают немалые страдания от этих обжигающих капель, которые стекают внутрь [дома] с крыши. И если подобное мне самому не причинило большого вреда, все же тяжело слышать стенания малых детей, когда они кричат от ожогов».

А когда наступило утро, рассказал Кодран своему сыну – в ответ на его вопрос – обо всем этом. Торвальд остался доволен и просил епи-

скопа, чтобы тот продолжал начатое. Епископ пошел к тому камню со своими людьми и сделал так же, как накануне, и усердно помолился Всемогущему Богу [о том], чтобы он изгнал дьявола и оказал помощь этому человеку (Кодрану. – Г. Г.).

Следующей ночью привиделся Кодрану вероломный пророк в совершенно ином виде, чем раньше, [когда] он появлялся с сияющим и беспечным видом и прекрасно одетый. А сейчас он был одет в черную поношенную кожаную накидку, мрачен и злобен на вид, и – с печалью и дрожью в голосе – сказал бонду так: «Эти люди упорно пытаются лишить нас и нашего добра, и превосходства, когда они хотят выгнать меня из моего родового жилища, а тебя лишить нашей любовной заботы и предвидения будущего. Поступи же теперь так, как подобает мужчине, и прогони их, чтобы мы ничего доброго не утратили из-за их злобы, потому что я никогда не уйду отсюда. Хотя и тяжело долгие терпеть все их злодеяния и неудобства».

Все это и многое другое, что тот дьявол сказал Кодрану, поведал он утром своему сыну. Епископ пошел к камню на третий день с тем же, что и раньше. И тот злобный дух вновь, уже в третий раз, привиделся бонду со скорбным лицом и обратился к нему с такими же обильными сетованиями, с рыданиями в голосе, и сказал так: «Этот ужасный обманщик – епископ христиан – лишил меня всего моего имущества. Он разрушил мой дом, вылил на меня кипящую воду, намочил мою одежду, все испортил и повредил. А мне и моим близким он нанес неизлечимые ожоги и этим поставил меня перед необходимостью уйти в дикие места и в изгнание. Теперь нам следует прекратить наше совместное пребывание и дружбу, и все это происходит единственно из-за твоего безверия. Подумай теперь, кто отныне будет охранять твое добро так преданно, как раньше охранял я. Ты считаешься человеком справедливым и верным, но ты отплатил мне злом за добро».

Тогда отвечает Кодран: «Я почитал тебя как полезного и сильного бога, пока я не знал истины. А теперь, поскольку я убедился в твоём обмане и бессилии, с моей стороны будет справедливо и не будет преступлением покинуть тебя и направиться под покровительство того божества, которое много лучше и сильнее тебя». На этом расстались они, рассерженные друг на друга и рассорившиеся.

Вслед за этим был крещен бонд Кодран и жена его Ярнгерд, и остальные домочадцы. Только Орм, его сын, не захотел в этот раз креститься.

Глава 4

Следующей весной отправились епископ и Торвальд со своими людьми на запад в Видидаль и вместе обустроили дом в Лэкьямоте, и про-

жили там четыре зимы, и ездили в те годы далеко по Исландии, чтобы проповедовать слово Божие.

В самый первый сезон их пребывания в Лэкьямоте Торвальд попросил руки той женщины, которую звали Вигдис; она была дочерью Олава, что жил в Хаукагиле в Ватсдале²⁵. И когда епископ и Торвальд пришли на вейцлу (по случаю свадьбы. – Г. Г.), там было множество гостей-язычников. Помещение было большим, как то было заведено, и небольшой ручей протекал через помещение, и [всё] было хорошо подготовлено. Но поскольку никто – ни христиане, ни язычники – не желали сидеть за одним столом, то было принято решение, что помещение нужно разделить, повесив поперек него занавес, вдоль течения ручья. Епископ с христианами должны быть в переднем помещении, а язычники – в занавешенной части.

На той самой свадьбе вместе с другими язычниками были два брата – берсерки, обладавшие невероятной силой и весьма умелые в колдовстве. Каждого из них звали Хауком. И так как они всеми силами противились правой вере и старательно стремились разрушить христианскую мораль, то предложили они епископу, что если у него достанет храбрости или если у него имеется хоть сколько-нибудь веры в своего бога, то пусть он выйдет на соревнование [с ними] в том искусстве, которым им было привычно заниматься – пройдет босыми ногами по горящему костру или бросится на оружие так, чтобы не пораниться. Но епископ, веривший в милосердие Божье, не отказался. С одного конца зала до другого там были разожжены большие костры, так как в те времена было принято пить эль у огня. Епископ надел все епископские одежды и освятил воду. Пошел [он] тогда к костру, снарядившись так: на голове у него была митра и в руке посох. Он освятил костер и окропил его водой. Затем подошли те два берсерка, дико воя, они кусали ободы щитов и держали в руках обнаженные мечи; они собрались тотчас пройти по этому костру. Но всё произошло быстрее, чем они задумали, и наступили [они] ногами на пылающие дрова, так что оба упали лицом в костер, и их охватил огонь, и за короткое время он разгорелся так сильно, что оттуда их вытащили уже мертвыми²⁶. Их отнесли вглубь ущелья и там закопали. Потому с тех пор это ущелье называется Хаукагил (Ущельем Хауков. – Г. Г.).

Епископ Фридрек перекрестился и шагнул в середину огня и пошел с одного конца зала в другой, но пламя расступилось на две стороны перед ним, как если бы подул ветер, и потому меньше всего он почувствовал боль от жара костра и совсем не был подпален край его одежды²⁷. Многие тогда обратились к Богу, когда увидели это величайшее из чудес.

Монах Гуннлауг²⁸ говорит, что он слышал, как эту историю рассказывал правдивый человек Глум Торгильссон²⁹, а Глум взял [ее] от того человека, которого звали Арнор и который был назван сыном Арндис.

Олав из Хаукагиля затем построил церковь на своем хуторе, а лес для нее дал ему Торвальд.

Глава 5

Епископ и Торвальд постоянно прилагали усилия к тому, чтобы привести как можно больше людей в руки Господа, и не только там, в ближайшей округе, но они ездили повсюду по Исландии, чтобы проповедовать слово Божье. Они приехали на запад в Хвамм в Брейдарфьордардале на альтинг. Бонда Торарина не было дома, но его жена Фридгерд, дочь Торда из Хёвди, сначала приняла их хорошо³⁰. Торвальд стал рассказывать там людям о вере, но Фридгерд в то же время совершала жертвоприношение в доме, и каждый из них слышал, какие слова произносил другой. Фридгерд ответила на слова Торвальда кратко, но очень злобно, а Скегги, сын ее и Торарина, стал насмехаться над словами Торвальда³¹. Об этом Торвальд сложил такую вису:

Пришел я с бесценными суждениями,
ни один человек мне не внимал,
мы едва ли получили хорошую похвалу
от дарителя колец,
но пожилая женщина
кричала без всякого смысла
с языческого пьедестала.
Пусть Бог накажет эту жрицу³².

Ничего не говорится о том, чтобы кто-нибудь из жителей Западной Четверти³³ принял крещение после их проповеди. Но в землях к северу, куда они затем отправились, правую веру приняли несколько знатных людей: Энунд из Рейкьядаля, сын Торгильса, сына Греньяда³⁴, и Хленни из Саурбэ в Эйафьорде³⁵, и Торвард из Аса возле Хьяртадаля. [Одного] брата Торварда³⁶ звали Арнгейр, а другого – Торд. Он был сыном Бёдвара Мудрого Эндотссона, первопоселенца, который жил в Видвике³⁷. Эти и многие другие люди приняли полное крещение в Северной Четверти. Но было много тех, [кто] хотя и не позволили себя окрестить, поверили в Христа, и отвергли каменных идолов и всякие другие языческие ритуалы, и не хотели платить сборы на капище. Из-за этого язычники рассердились на епископа Фридрека и проявили враждебность ко всем тем, кто с ним согласился.

Торвард, сын Бёдвара Мудрого, велел построить церковь на своем хуторе в Асе и держал у себя священника, которого дал ему епископ, чтобы тот исполнял ему каждодневные песнопения и проводил для него бого-

служения. На это был очень рассержен Клауви, сын Торвальда Ревссона из Барда во Фльоте³⁸. Клауви был очень влиятельным человеком. Он отправился на встречу с братьями Торварда, Арнгейром и Тордом, с той новостью, что он предлагает им выбрать, что они пожелают – убить священника или сжечь эту церковь. Арнгейр ответил: «Я не советую тебе, как и любому другому моему другу, убивать священника, потому что Торвард, мой брат, раньше уже жестоко мстил и за меньшие обиды, чем, я думаю, ему покажется эта³⁹. И потому я бы посоветовал тебе сжечь церковь». Торд не захотел обсуждать с ними этот вопрос.

Немного позже отправился Клауви туда ночью с десятью людьми жечь церковь. Но когда они приблизились и вошли в церковный двор, то ощутили сильнейший жар и увидели, что из окон церкви струится поток искр. Повернули они назад, так как подумалось им, что церковь была в огне.

В другой раз отправился Арнгейр со многими людьми и собирался сжечь эту же церковь. И когда они выбили дверь, он решил разжечь на полу костер из сухой березы. Но поскольку тот не разгорался так быстро, как ему хотелось, то прилег он на пороге и собрался подуть туда, где было достаточно углей, но дерево никак не загоралось. Вдруг влетела стрела и вонзилась в церковный пол прямо возле его головы. И тотчас влетела другая; она пришила его одежду к полу, так как прошла между его телом и рубашкой, которая была на нем. Он тогда энергично вскочил на ноги и сказал: «Эта стрела пролетела так близко к моему боку, что я полагаю, мне не следует здесь ждать третьей».

Вот так защитил Бог свой дом. Ушел Арнгейр прочь со своими людьми, и больше не пытались язычники сжечь ту церковь.

Эта церковь была построена за шестнадцать лет до того, как христианство было законом введено в Исландии, и она стояла, и [ей] ничего не делалось⁴⁰.

Глава 6

Одним летом на альтинге Торвальд Кодранссон по просьбе епископа открыто проповедовал веру перед всеми людьми. Но когда он с большим искусством поведал о многочисленных и истинных проявлениях всемогущества Бога, первым ответил тогда один человек из большого и знатного рода, хотя и был он язычником и злым [человеком], – Хедин из Свальбарда с Эйяфьордарстранда, сын Торбьёрна, сына Скаги Скоптасона. Хедин был женат на Рагнхейд, падчерице и племяннице Эйольва Вальгердарсона⁴¹. Хедин сказал Торвальду много плохого и богохульствовал против святой веры. И того достиг он своей злобной речью перед людьми, что ни один человек не поверил в то, что сказал Торвальд.

Напротив, он пробудил в язычниках [стремление] к недобрым действиям и ненависти по отношению к епископу и Торвальду, так что они дали денег скальдам, чтобы те сложили о них (о епископе и Торвальде – Г. Г.) нид⁴². Вот отрывок из него:

Родил детей
епископ девять,
им всем
Торвальд отец.

За это Торвальд убил тех двоих, кто сочинил стихи. Но епископ вытерпел все оскорбления с наивысшим спокойствием. А когда Торвальд убил скальдов, пошел он к епископу, чтобы рассказать ему, что он сделал. Епископ сидел в доме и читал книгу. И прежде чем вошел Торвальд, две капли крови выступили на книге перед епископом. Епископ тотчас понял, что это был какой-то знак. И когда Торвальд вошел к нему, сказал епископ: «Либо ты совершил убийство, либо задумал [совершить] его».

Торвальд тогда рассказал ему, что он сделал. Епископ спросил: «Почему ты так поступил?» Торвальд ответил: «Я не вынес того, что они назвали нас женщинами». Епископ сказал: «То, что они солгали, сказав, будто у тебя родились дети, было, однако, небольшим испытанием. Но ты еще и неверно истолковал их слова, потому что я вполне мог бы принести твоих детей, если бы у тебя кто-то родился. Никогда не должен сам христианин стремиться наказать за грех, как бы глубоко он ни был оскорблен, напротив [ему следует] терпеть во имя Бога и позор и обиды»⁴³.

Глава 7

И хотя они непрерывно подвергались нападкам со стороны злых людей, все же они не позволили этому удержать себя от поездок по местности и от проповеди Божьей вестии. Они доехали до Лаксардаля и пробыли там некоторое время под Эйлиивсфелль у Атли Сильного, дяди Торвальда по отцу⁴⁴. Атли был тогда окрещен, а также его домочадцы и многие другие люди, к которым они приходили, поскольку от их речей благодать Святого Духа сходила [на людей]. Тогда же о мудрости епископа с Божьей помощью услышал один маленький мальчик, пяти лет от роду, которого звали Ингимунд, сын Хавра в Годдале⁴⁵. Он был на воспитании в Рейкьястранде. Однажды Ингимунд вступил в разговор с пастухом своего воспитателя и попросил того тайно сопроводить его в Эйлиивсфелль, чтобы увидеть епископа. Пастух это ему пообещал. Они отправились за Кьяртансгья и на запад через горы в Лаксардаль. И тотчас, как они пришли к хутору Атли в Эйлиивсфелле, принялся мальчик просить, чтобы его окрестили. Атли взял мальчика за руку и подвел его к епископу, говоря

так: «Этот мальчик – сын знатного человека, но, однако, язычник, и просит мальчик, чтобы его крестили без совета и согласия его отца и воспитателя, потому что совершенно ясно, что никому из них не понравится, если он будет окрещен».

Епископ ответил, смеясь: «Естественно, – говорит он, – что совсем маленькому мальчику нельзя отказать в таком святом обряде, тем более что у него имеется более полное представление о своем выборе, чем у его взрослых родичей».

Затем окрестил епископ Ингимунда и, прежде чем тот уехал прочь, научил его всему тому, что он должен был блюсти в христианской вере.

Глава 8

Рассказывают, что епископ Фридрек окрестил одного человека, которого звали Мани⁴⁶. И из-за того, что он придерживался святой веры со многими добродетелями и чистой жизнью, он был назван Мани Христианин. Он жил в Хольте в Кольгумюар⁴⁷. Он построил там церковь⁴⁸. В этой церкви он служил богу и ночью и днем, совершая святые молитвы и раздавая милостыню, которой он наделял бедных людей разного рода. У него было место для ловли рыбы неподалеку оттуда, то самое, которое сейчас называется его именем Манафорс, потому что некогда, когда были суровые времена и голод, у него не было ничего, чтобы накормить голодных; тогда он шел к реке и там в изобилии ловил лосося во впадине под водопадом⁴⁹. Это право на ловлю лосося передал он церкви в Хольте, и монах Гуннлауг говорит, что оно с тех пор принадлежало ей. Подле той церкви видно подтверждение того, что он жил как затворник, ибо как в то время он был отдален от большинства людей в мыслях своих, так и телесно он стремился избежать людской суматохи. Поэтому подле того церковного двора можно было видеть какую-то ограду, которая свидетельствует о том, что он летом заготавливал сено, чтобы кормить ту корову, которая кормила его самого, так как он хотел добывать себе пропитание исключительно своими руками, а не встречаться с теми язычниками, которые его ненавидели; и с тех пор называется то место Манагерди⁵⁰.

Глава 9

Но расскажем о нескольких из множества обид и преследований, которым язычники подвергли епископа Фридрека и Торвальда за проповедь истинной веры. Случилось так, что они собрались поехать на весенний тинг в Хегранес. И когда они приблизились к месту [проведения] тинга, то вскочила вся толпа язычников и с громким криком побежала им навстречу. Некоторые швыряли камни, некоторые потрясали в их сто-

рону оружием и щитами, суетясь и громко крича, обращаясь к богам с просьбой поразить их врагов, и не было похоже, что им удастся попасть на тинг. Тогда сказал епископ: «Вот сбывается то, что в давние времена привиделось моей матери, когда ей показалось, что она нашла на моей голове волчью шерсть⁵¹, потому что сейчас нас прогоняют и гонят как диких волков с ужасными криками и шумом». После этого поехали они с епископом домой в Лэкьямот и остались там на лето.

Тем же самым летом после альтинга некоторые языческие хёвдинги собрали войско, в котором было у них две большие сотни человек⁵². Они собрались идти в Лэкьямот, чтобы епископа с его людьми сжечь в доме заживо. И когда они почти дошли до хутора в Лэкьямоте, они спешились, намереваясь отдохнуть, что они и сделали. Но в тот момент, когда они вновь сели на лошадей, вокруг них в воздух поднялось множество птиц. Из-за этого их лошади, обезумев от страха, понесли, так что попадали на землю все те, кто сел на лошадей, и покалечились. Некоторые упали на камни и ушибли себе ногу или руку либо получили другие увечья. Некоторые упали на свое оружие и сильно об него поранились. Некоторых потоптали лошади. В самой меньшей беде оказались те, чьи лошади убежали прочь, и им пришлось пешком проделать долгий путь до своего дома. С этим они повернули назад. Такой милостью всемогущий Бог защитил своих людей, что епископ и те, кто был с ним, не только не получили никакого увечья от злобы язычников и [организованной] ими засады, но они оказались в неведении относительно этого вооруженного наступления и этого плана. Так провели Торвальд с епископом и его людьми четвертую зиму в Лэкьямоте.

И следующим летом уехали они из Исландии, сначала в Норвегию, и остановились на короткое время в какой-то гавани. Тогда же приплыл из Исландии и зашел в ту же гавань, что и они, тот человек, что был уже раньше назван, – Хедин из Свальбарда. Хедин сошел на берег и пошел в лес, чтобы нарубить себе леса для строительства дома. Торвальд прознал об этом. Он позвал с собой своего раба. Они пошли в тот лес, где был Хедин. Торвальд велел рабу убить Хедина.

И когда Торвальд пришел на корабль и рассказал об этом епископу, епископ ответил: «Из-за этого убийства следует нам расстаться, потому что ты никогда не перестанешь убивать людей»⁵³.

После этого поехал епископ Фридрек в Саксланд и закончил там свою жизнь в возвышенной святости, принимая вечную награду от Всемогущего Бога за свое благочестие и неустанные труды⁵⁴.

Глава 10

С тех пор Торвальд прожил много лет. И поскольку он был по природе человеком крупным, сильным и очень храбрым и во всех случаях

соблюдавшим Божьи заповеди со всем смирением, то подумал он, что если он вдруг вернется к себе на родину, то нельзя быть уверенным, что он во всех случаях стерпит – как было бы должно во имя любви к Богу – нападки и несправедливость от своих соотечественников. Поэтому пришел он к решению больше никогда не возвращаться в Исландию. Отправился он странствовать по миру и [дошел] до самого Йорсалира⁵⁵, чтобы посетить это святое место. Он прошел по всему Гриккьярики⁵⁶ и пришел в Миклагард⁵⁷. Сам верховный конунг⁵⁸ принял его с большим почетом и дал ему много прекрасных даров в знак своей дружбы, ибо такова была Божия милость ему и так летела впереди него, куда бы он ни приходил, слава о нем среди людей, что он был почитаем и уважаем и простыми людьми, и великими как оплот и хранитель истинной веры. И как прославленный апостол нашего Господа Иисуса Христа он был уважаем самим кесарем Миклагарда и всеми его хёвдингами, и в не меньшей мере всеми епископами и аббатами повсюду в Грикланде и Сюрланде⁵⁹. Более всего он был в почете на Аустрвеге⁶⁰, куда был послан кесарем в качестве предводителя или правителя, поставленного над всеми конунгами в Руцланде⁶¹ и во всем Гардарики⁶². Торвальд Кодрансон с самого основания построил там прекрасный монастырь рядом с тем собором, который посвящен Иоанну Крестителю⁶³, и сделал в него большой вклад. С тех пор то место так и называется по его имени Монастырем Торвальда. В том монастыре он и закончил свою жизнь, и там погребен. Тот монастырь стоит у подножия высокой горы, которая называется Дрёвн⁶⁴.

Когда епископ Фридрек и Торвальд приехали в Исландию, прошло от воплощения нашего Господа Иисуса Христа девять сотен лет и один год из девятого десятка⁶⁵, а также сто лет и шесть зим с начала заселения Исландии⁶⁶. Три года спустя Торвард, сын Бёдвара Мудрого, построил церковь в Асе⁶⁷.

«ПРЯДЬ О ТОРВАЛЬДЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКЕ»

Краткая редакция по рукописи «Книга с Плоского Острова»

Глава 1

Человека зовут Эйлив Орел. Он был сыном Атли, сына Скиди, сына ярла Барда². Сыном Эйлива Орла был Атли Сильный. Он женился на Хердис, дочери Торда из Хёвди. Вторым [сыном Эйлива Орла] был Сельмунд, отец Гудмунда, отца Барди-Убийцы. Третьего сына Эйлива звали Кодран; он жил у реки Гилья в Ватсдале³. Жену его звали Ярнгерд⁴. Их сыновьями были Орм и Торвальд Путешественник. Он (Торвальд. – *Г. Г.*) вырос у провидицы Тордис⁶. Она хорошо за ним смотрела. Когда он повзрослел, уехал он из Исландии, и был он весьма уважаем повсюду, куда бы он ни пришел. Он странствовал по миру и завоевал большое уважение. Так Торвальд дошел до Саксланда и был там крещен епископом, которого звали Фридрек²⁰. Тот самый епископ поехал с Торвальдом в Исландию проповедовать там Божью весть²¹. Одну зиму они провели в Гилье. Тогда крестился Кодран, отец Торвальда, со своей женой и домоладцами, только Орм, его сын, не захотел в тот раз креститься. Но потом он сделал так, как хотел Бог, о чем будет рассказано дальше.

А когда епископ и Торвальд пробыли в Гилье одну зиму, то весной они отправились со своими людьми на запад в Видидаль и обосновались в Лэкьямоте и прожили там четыре зимы, и на протяжении этих лет ездили далеко по Исландии, чтобы проповедовать Божью весть.

В последние полгода, что они были в Лэкьямоте, Торвальд попросил руки той женщины, которую звали Вигдис; она была дочерью Олава, что жил в Хаукагиле в Ватсдале²⁵, и было на той свадьбе множество язычников. Там были и берсерки, весьма умелые в колдовстве, каждого из них звали Хауком. Они больше всех противились правой вере и предложили они епископу, что если у него достанет храбрости или если у него имеется хоть сколько-нибудь веры в своего бога, то пусть он выйдет на соревнование [с ними] в том искусстве, которым им было привычно заниматься – пройдет по горящему костру или бросится на оружие так, чтобы не пораниться. Но епископ, веривший в милосердие Божье, не отказался. С одного конца зала до другого там были разожжены большие костры, так как в те времена было принято пить эль у огня. Епископ надел все епископские одежды и освятил воду. Пошел [он] тогда к костру, снарядившись так: на голове у него была митра, а в руке посох. Он освятил костер и окропил его водой. Затем подошли те два берсерка, дико воя, и кусали ободы щитов и держали в руках обнаженные мечи; они собрались

тотчас пройти по этому костру. Но всё произошло быстрее, чем они задумали, и наступили [они] ногами на пылающие дрова, так что оба упали лицом в костер, и их охватил огонь, и за короткое время он разгорелся так сильно, что оттуда их вытащили уже мертвыми²⁶. Их отнесли вглубь ущелья и там закопали. Потому с тех пор это ущелье называется Хаугагиль.

Епископ Фридрек перекрестился и шагнул в середину огня и пошел с одного конца помещения в другой, но пламя расступилось перед ним, как если бы подул ветер, и потому меньше всего он почувствовал боль от жара костра и совсем не был подпален край его одежды²⁷. Многие тогда обратились к Богу, когда увидели это величайшее из чудес.

Глава 2

Торвальд и епископ далеко ездили по Исландии и пытались распространить христианство. Они поехали в Западную Четверть³³. Они приехали в Хвамм. Там жил тогда Торарин Нос, сын Торда Ревуна. Он был женат на Фридгерд, дочери Торда из Хёвди. Бонда не было дома, но жена его поначалу хорошо приняла гостей³⁰. Торвальд стал рассказывать ей о вере, а она напротив [него] совершала жертвоприношение. Скегги, их (Фридгерд и Торарина. – Г. Г.) сын, стал насмехаться над тем, о чем говорил Торвальд³¹. Тогда сказал Торвальд:

Пришел я с бесценными суждениями
ни один человек мне не внимал,
мы едва ли получили хорошую похвалу
от дарителя колец,
но пожилая женщина
кричала без всякого смысла
с языческого пьедестала.
Пусть Бог накажет эту жрицу³².

Ничего не говорится о том, чтобы кто-нибудь из жителей Западной Четверти³³ принял правую веру после проповеди епископа и Торвальда. Затем отправились они на север страны. Там окрестил епископ нескольких уважаемых людей. Одним из них был Энунд, сын Торгильса Греньяда из Рейкьярдала³⁴; другим был Торвард, сын Бёдвара Мудрого; он жил в Асе в Хьяльтадале³⁶; и Хленни из Саурбэ в Эйафьорде³⁵. Эти и многие другие люди приняли крещение в Северной Четверти. Но было много тех, [кто] хотя и не позволили себя окрестить, поверили в Христа и отвергли каменных идолов и всякие другие языческие ритуалы и не хотели платить сборы на капище. Из-за этого язычники рассердились на

епископа Фридрека и проявили враждебность ко всем тем, кто с ним согласился.

Торвард, сын Бёдвара Мудрого, велел построить церковь на своем хуторе в Асе и держал у себя священника, которого дал ему епископ, чтобы тот исполнял каждодневные песнопения и проводил для него богослужения. Та церковь, которую Торвард велел построить, была возведена за шестнадцать зим до того, как христианство было законом введено в Исландии⁴⁰.

Следующим летом проповедовал Торвальд Кодранссон веру перед людьми на альтинге, а язычники выступали против и выказали такую сильную враждебность по отношению к ним обоим с епископом, что даже дали денег скальдам, чтобы те сложили о них нид⁴². В нем было сказано так:

Родил детей
епископ девять,
им всем
Торвальд отец.

Из-за этого Торвальд разозлился так сильно, что он убил двух человек, которые сложили стихи. А епископ сидел в доме и читал книгу. Но прежде чем Торвальд вошел туда, сверху из воздуха на книгу упали две капли крови. А когда Торвальд вошел к нему, епископ сказал: «Ты совершил убийство, либо задумал [совершить] его».

Торвальд тогда рассказал ему, что он сделал. Епископ спросил: «Почему ты так поступил?» Торвальд ответил: «Потому что я не вынес того, что они называли нас женщинами». Епископ сказал: «То, что они солгали, сказав, будто у тебя родились дети, было, однако, небольшим испытанием. Но ты еще и неверно истолковал их слова, потому что я вполне мог бы принести твоих детей, если бы у тебя кто-то родился. Никогда не должен сам христианин стремиться наказать за грех, как бы глубоко он ни был оскорблен, напротив [ему следует] терпеть во имя Бога и позор и обиды»⁴³.

Глава 3

Но расскажем о нескольких из множества обид и преследований, которым язычники подвергли епископа Фридрека и Торвальда за проповедь истинной веры. Случилось так, что они собрались поехать на весенний тинг в Хегранес. И когда они приблизились к месту [проведения] тинга, то вскочила вся толпа язычников и с громким криком побежала им навстречу. Некоторые швыряли камни, некоторые потрясали в их сто-

рону оружием и щитами, суетясь и громко крича, обращаясь к богам с просьбой поразить их врагов, и не было похоже, что им удастся попасть на тинг. Тогда сказал епископ: «Теперь сбудется то, что в давние времена привиделось моей матери, когда ей показалось, что она нашла у меня на голове волчью шерсть⁵¹, потому что сейчас нас прогоняют и гонят как диких волков с ужасными криками». После этого поехали они с епископом домой в Лэкьямот и остались там на лето.

Тем же самым летом после альтинга некоторые языческие хёвдинги собрали войско, в котором было у них две большие сотни человек⁵². Они собрались идти в Лэкьямот, чтобы епископа и его людей сжечь в доме заживо. И когда они почти дошли до хутора в Лэкьямоте, то они спешили, намереваясь отдохнуть, что они и сделали. И в тот момент, когда они вновь сели на лошадей, вокруг них в воздух поднялось множество птиц. Из-за этого их лошади, обезумев от страха, понесли, так что попадали на землю все те, кто сел на лошадей, и покалечились. Некоторые упали на камни и ушибли себе ногу или руку. Некоторые упали на свое оружие и сильно о него поранились, а некоторых потоптали лошади. В самой меньшей беде оказались те, чьи лошади убежали от них прочь, и им пришлось пешком проделать долгий путь до своего дома. С этим они повернули назад. Так всемогущий Бог защитил своих людей, что епископ и те, кто был с ним, не только не получили никакого увечья от злобы язычников и [организованной] ими засады, но они оказались в неведении относительно этого вооруженного наступления. Так провели Торвальд с епископом и его людьми четвертую зиму в Лэкьямоте.

И летом уехали они из Исландии, сначала в Норвегию, и остановились на короткое время в какой-то гавани. Тогда же приплыл из Исландии и зашел в ту же гавань, что и они, тот человек, что был уже раньше назван, – Хедин из Свальбарда. Хедин сошел на берег и пошел в лес, чтобы нарубить себе леса для строительства дома. Торвальд прознал об этом и позвал с собой своего раба. Они пошли в тот лес, где был Хедин. Торвальд велел рабу убить Хедина.

И когда Торвальд пришел на корабль и рассказал об этом епископу, тогда сказал епископ: «Из-за этого убийства следует нам расстаться, потому что ты никогда не перестанешь убивать людей»⁵³.

После этого поехал епископ Фридрек в Саксланд и закончил там свою жизнь достойно, принимая вечную награду от Всемогущего Бога за свое благочестие и неустанные труды⁵⁴.

Глава 4

Говорят, что после того, как они с епископом расстались, Торвальд много путешествовал по миру. Также ранее рассказывалось, что импе-

ратор Оттон крестил Данмёрк, [а] Олав Трюггвасон отправился с ним в Аустрвег и был там хорошим советчиком императору в крещении людей⁶⁸. И в той поездке, как говорят некоторые проповедники, Олав встретил Торвальда Кодранссона. И поскольку каждый из них двоих уже был наслышан о многих замечательных делах и славе другого, то они приветствовали друг друга как старые знакомые, хотя прежде они не встречались. И когда они принялись беседовать между собой, спросил конунг Олав: «Это ты – Торвальд Путешественник?» Торвальд ответил: «Я пока еще не слишком далеко путешествовал». Конунг сказал: «Ты приветливый и удачливый человек; но какой ты веры?» Торвальд ответил: «Об этом я охотно поведаю тебе, поскольку я от всего сердца держусь и держался христианской веры». Конунг сказал: «Похоже, ты хорошо служишь своему Господу и возжигаешь во многих людях любовь к Нему. Мне любопытно [послушать] те многочисленные истинные истории, которые ты мог бы рассказать, в первую очередь о замечательных чудесах Иисуса Христа, твоего Бога, а затем о различных землях и неведомых народах, и наконец, о твоих делах и знаменательных успехах». Торвальд ответил: «Поскольку я вижу, что ты искренне желаешь узнать от меня о тех истинных вещах, которые я видел и [о которых я] слышал, я охотно исполню твое желание, ожидая, что за это ты расскажешь мне так [же] легко то, о чем я спрошу тебя». Конунг сказал, что так и будет. Рассказал ему Торвальд о многих и удивительных событиях, как о Боге, так и о добрых людях. Всё это конунгу очень понравилось, а все остальные [люди], которые были рядом, посчитали это наилучшим развлечением. А когда Торвальд заговорил о том, что происходило в Исландии, когда они с епископом Фридрекком были там, конунг расспросил в подробностях, много ли там людей приняли правую веру благодаря их проповеди, и кто из людей легче всего признал христианство, и кто больше всего высказывался против. И Торвальд рассказал об этом со всей ясностью. А когда конунг услышал, как много труда они приложили, чтобы донести послание Божие, и как много тяжелых обид они вытерпели во имя Бога, то сказал он так: «Это позволяет мне понять, что те исландцы, о которых ты сейчас рассказал, должны быть сложными и сильными людьми, и трудно будет привести их к христианству. Но все же я предвижу, что они придут, и как только они поверят в единого бога, я думаю, все они будут крепко держаться своей веры, кому бы ни довелось вывести их наконец на правильный путь». Торвальд сказал: «Я слышал, как говорили некоторые прорицатели, что ты станешь конунгом Норвегии. Похоже, что Бог даст тебе удачу, чтобы обратить исландцев и многие другие народы в Северной половине [света] в правую веру». Торвальд спросил тогда конунга о многом, и тот ответил хорошо и мудро на все вопросы,

которые он задал. И все долгое время, что они провели вместе, были они оба довольны тем, что каждый из них спрашивал или говорил какие-нибудь мудрые слова. Затем они расстались с самой крепкой дружбой. Отправился тогда Торвальд в Миклагард и приобрел большое уважение верховного конунга. А затем велел он построить монастырь и сделал в него большой вклад, и в том самом монастыре он окончил свой век, ведя жизнь святую и возвышенную.

Глава 5

Когда епископ Фридрек и Торвальд приехали в Исландию, прошло от воплощения нашего Господа Иисуса Христа девять сотен лет и один год из девятого десятка⁶⁵, а также сто лет и шесть зим с начала заселения Исландии⁶⁶. Три года спустя Торвард, сын Бёдвара Мудрого, построил церковь в Асе⁶⁷.

НАЧАЛЬНЫЕ ГЛАВЫ «САГИ О КРЕЩЕНИИ»

Глава 1

Здесь начинается «Сага о крещении».

[Рассказ о том,] каким образом христианство пришло в Исландию, начинается с того, что человека звали Торвальд, сын Кодрана, брата Атли Сильного; они были сыновьями Эйлива Орла, сына Барда из Ала, сына Кетиля Лиса, сына Скиди Старого². Кодран жил в Гилье в Ватсдале и был знатным человеком³. Его сын Торвальд уехал из Исландии и сначала был в грабительском походе¹², но из той доли, которую он получал, он отдавал на освобождение пленных всё, что ему не было нужно на собственные расходы. Благодаря этому стал он известен и приобрел популярность. Торвальд далеко путешествовал по Южным Странам. Он встретил на юге в Саксланде епископа, которого звали Фридрек²⁰, и принял от него крещение и правую веру, и пробыл с ним некоторое время. Торвальд попросил епископа поехать с ним в Исландию, чтобы окрестить его отца и мать и других его родственников, которые захотят последовать его совету²¹. Епископ ему это пообещал.

Епископ Фридрек и Торвальд приехали в Исландию тем летом, когда от заселения страны прошло десять десятков и [еще] семь зим⁶⁶. Торкель Месяц был тогда законоговорителем⁶⁹, а самыми могущественными хёвдингами в стране были такие: на севере – Эйольв Вальгердарсон и Глум-Убийца, Арнор Старухин Нос, «Торвард», сын Бёдвара Мудрого, и братья Старри (Бойца. – *Г. Г.*) из Гуддаля, Торкель Разгребала из Ватсдаля. На востоке были тогда Ари Массон, Асгейр Кнаттарсон, Эйольв Серый, Гест Мудрый, Олав Павлин, Стюрр-Убийца; Снорри годи было восемнадцать лет и он стал жить в Хельгафелле; Торстейнн Эгильссон. «А на юге» – Иллуги Рыжий и Торкель Месяц и Торрод годи, Гищур Белый, Асgrim, сын Грима-Ладьи, Хьяльти Скеггьясон, Вальгард из Хова, Рунольв Ульвссон и сыновья Эрнольва из Скогар. На востоке сыновья Торда Годи Фрейра, Халль-Побережье, Хельги Асбьярнарсон, Бьярни-Убийца и Гейтир.

Рассказывают, что епископ и Торвальд поехали по Северной Четверти, и проповедовал истину людям Торвальд, потому что тогда епископ не понимал по-норвежски. А Торвальд смело проповедовал Божью весть, но большинство людей почти не отозвалось на их слова. Приняли веру Энунд Христианин, сын Торгильса из Рейкьярдаля, сына Греньяда, и Хленни Старый, сын Орма Карман-на-Спине, и Торвард, сын Бёдвара Мудрого из Асы в Хьяльтадале, а Эйольв Вальгердарсон принял *prima signation* (неполное крещение. – *Г. Г.*).

О Торвальде и епископе. Первую зиму епископ и Торвальд с тринадцатю людьми были в Гилье с Кодраном. Торвальд просил своего отца креститься, но он воспринял это безразлично. В Гилье находился камень, которому они и [их] родичи приносили жертвы и называли его жилищем своего духа²³. Кодран не позволял крестить себя до тех пор, пока не узнает, кто могущественнее, – епископ или дух в камне. После этого пошел епископ к камню и пел псалмы до тех пор, пока тот камень не распался на куски. Тогда Кодран решил, что дух слабее²⁴. Позволил тогда Кодран крестить себя и всех своих домочадцев, только Орм, его сын, не захотел принять веру. Отправился он тогда на юг в Боргарфьорд и купил землю в Хваннэйри. Орм взял в жены Торвёр, дочь Эцура и Беры, дочери Эгиля Скалла-Гримссона. Их дочерью была Ингвильд, которую взял в жены Хермунд Иллугасон. Затем Орм взял в жены Гейрлауг, дочь Стейнмода из Дьюпадаля. Их дочерью была Бера, которую взял в жены Скули Торстейнссон.

Епископ и Торвальд обосновались в Лэкьямоти в Видидале и прожили там четыре зимы. Они ездили далеко по Исландии, чтобы проповедовать веру. Епископ и Торвальд были на осеннем пиру в Ватсдале в Гилье с Олавом (из Хаукагиля. – Г. Г.)²⁵. Тогда пришли туда Торкель Разгребала и много других людей. Пришли туда два берсерка¹⁹, каждого из которых звали Хауком. Они побуждали людей задираться, и стали завывать и ходить сквозь огонь. Тогда попросили люди епископа, чтобы он успокоил их. После этого епископ освятил огонь, прежде чем они бросились в него, и они в нем очень сильно обгорели. После этого набросились на них люди и убили там²⁶, и отнесли их на гору возле ущелья. Поэтому и называется с тех пор то место Хаукагиль. После этого согласился Торкель Разгребала принять неполное крещение, и многие были крещены из тех, кто присутствовал при этом событии.

Торвальд и епископ отправились в Западную Четверть³³ проповедовать веру. Они пришли в Хвамм к Торарину Жеребьячьему Лбу³⁰ во время альтинга, и был он тогда на тинге, а Фридгерд, его жена, была дома, а также их сын Скегги. Торвальд там проповедовал веру людям, а Фридгерд в то же самое время находилась в капище и приносила жертву, и каждый из них слышал слова другого, а мальчик Скегги смеялся над ними³¹. Тогда Торвальд сказал так:

Пришел я с бесценными суждениями,
ни один человек мне не внимал,
мы едва ли получили хорошую похвалу
от дарителя колец,

но пожилая женщина
кричала безо всякого смысла
с языческого пьедестала.
Пусть Бог накажет эту жрицу³².

После их проповеди никто в Западной Четверти не стал принимать крещение так, чтобы люди знали об этом, а в Северной Четверти многие отказались от жертвоприношений и разбили всех своих каменных идолов, а некоторые не хотели платить сборы на капище.

Глава 3

О Торварде. Торвард, сын Бёдвара Мудрого, велел построить церковь на своем хуторе в Асе. Это очень не понравилось тем людям, которые были язычниками.

Человека звали Клауви, [он был] сыном Торвальда Ревссона из Барда. Он был хёвдингом. Ему очень не понравилось то, что сделал Торвард, и отправился он на поиски Арнгейра, брата Торварда, и предложил ему выбрать, что он пожелает, – сжечь ту церковь либо убить того священника, которого туда поставил епископ.

Тогда отвечает Арнгейр: «Я не посоветую никому из моих друзей чинить вред священнику, потому что мой брат раньше уже жестоко мстил и за меньшие обиды. И я думаю, что лучше будет сжечь церковь, но я не стану в этом участвовать».

Немного позже отправился Клауви туда ночью и хотел сжечь церковь. Их было всего десять человек, и когда они вошли в церковный двор, показалось им, что огонь вырывается из всех окон церкви, и ушли они прочь, так как им показалось, что вся церковь охвачена огнем. А когда он узнал, что церковь не была сожжена, то он [снова] туда отправился следующей ночью, и [с ним] Арнгейр, и собирались они сжечь церковь. Но когда они ворвались в церковь, то стал он разжигать огонь при помощи сухой березы. Огонь разгорался медленно. Тогда он лег ничком и стал дуть на него через порог. Тут на пол упала стрела, [пролетев] прямо над его головой, а другая – между его рубашкой и телом. Тогда он вскочил на ноги и закричал, что не собирается ждать третьей. Ушел тогда Арнгейр домой.

А эта церковь была построена за шестнадцать зим до того, как христианство было законом введено в Исландии, и она стояла, когда Ботольв был епископом в Холаре, так, что дерну с наружной стороны ничего не делалось⁴⁰.

Глава 4

О Торвальде. Епископ Фридрек и Торвальд поехали на тинг, и попросил епископ Торвальда проповедовать веру перед людьми со Скалы Закона, так чтобы он был рядом, пока Торвальд говорит. Тогда ответил ему многими злыми словами один знатный человек, Хедин из Свальбарда с Эйяфьорда. Хедин был сыном Торбьёрна Скагасона. Он был женат на Рагнхейд, падчерице и племяннице Эйольва Вальгердарсона⁴¹. Тогда попросили они скальдов, чтобы те сложили нид о Торвальде и о епископе⁴². Там говорилось так:

Родил детей
епископ девять,
им всем
Торвальд отец.

Из-за этого нида Торвальд убил двух человек. Епископ спросил, почему он так поступил. «Потому что они сказали, что мы имели детей вместе». Епископ отвечает: «Они солгали про нас, но ты неверно истолковал сказанное ими, потому что я вполне мог принести твоих детей»⁴³. [...]

Глава 13

В то лето, когда в Исландии законом было введено христианство, от воплощения Господа нашего, Иисуса Христа, прошла тысяча зим. Тем летом пропал конунг Олав с Длинного Змея на юге у Свёльда в четвертые иды сентября⁷⁰. Он к тому времени пробыл конунгом Норвегии пять зим. После него власть взял ярл Эйрик Хаконарсон.

Торвальд Кодранссон и Стевнир Торгильссон⁷¹ встретились после исчезновения конунга Олава. Они вместе странствовали по свету и [дошли] до самого Йорсалахейма⁷², а оттуда до Миклагарда и так до Кёнугарда⁷³ восточным путем по Непру⁷⁴. Торвальд умер в Руции⁷⁵, недалеко от Паллтескьи⁷⁶. Там он погребен на одной горе у церкви Иоанна Крестителя⁷⁷, и они называют его святым. Так говорит Бранд Путешественник⁷⁸:

Пришел я туда,
где Торвальду,
сыну Кодрана,
Христос дарует покой.

Там он погребен
в высокой горе,
вверх по Дравну⁶⁴,
подле церкви Иоанна⁷⁹.

КОММЕНТАРИИ

1. *Скагафьорд* (*Skagafjörðr*) – фьорд на севере Исландии. *Рейкьястрёнд* (*Reykjaströnd*) – букв.: «Побережье Дымов». Отметим, что все события, изложенные в «Пряди о Торвальде Путешественнике», происходят в Северной четверти страны.
2. *Эйлив Орел ...из Ала*. – В «Пряди о Торвальде Путешественнике» соотнесено с «Книгой о занятии земли». В «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 1. Bls. 3) и в «Саге о Ньяле» (ÍF XII. Кар. 113. Bls. 285) род Эйлива Орла представлен иначе: «Эйлив Орел, сын Барда из Ала, сына Кетиля Лиса, сына Скиди Старого».
3. *Человека зовут ... из Ватсдаля*. – Зачин этой главы «Пряди о Торвальде Путешественнике» частично восходит к «Книге о занятии земли» (ÍF I. Bls. 227–228), где род Эйлива Орла описан таким же образом, как и в «Пряди», но затем говорится о его сыновьях – Кодране из Гильи, Тьодольве, годи в Хове в Скагастранде, и Эйстейне, отце Торвальда Тинтейна, Торстейна Хейдменнинга и Арнара из Фльота, – чьи мать (либо матери) не называются. Из сыновей Эйлива и Торлауг Сэмундардоттир названы только двое: Сельмунд и Атли Сильный. *Ватсдаль* (*Vattdalur*) – «Озерная Долина».
4. О роде, из которого происходила Ярнгерд, жена Кодрана, не говорится. Другие источники о ней не упоминают, но вполне возможно, что приведенная здесь информация правильная (см. ниже коммент. 34). Торвальд и Орм, сыновья Кодрана и Ярнгерд, не известны из других источников, кроме «Саги о крещении» и «Пряди о Торвальде Путешественнике». В зачине «Саги о крещении» Орм не назван, но он появляется в дальнейшем сюжете – во второй главе, где говорится о том, что он не хотел принимать крещение, а также в двенадцатой главе в рассказе о введении христианства на альтинге (ÍF XV.2. Bls. 8, 35).
5. Явное противопоставление в тексте пряди плохого обращения Кодрана со своим сыном Торвальдом тому, что Торвальд, несмотря на несправедливость, сохранял дружелюбие и готовность служить отцу и почитать его, позднее будет обыграно при характеристике Торвальда как «добротного язычника».
6. Прорицательница Тордис (*Pórdís*) названа также в «Саге о Кормаке», в «Саге о людях из Озерной Долины» (ÍF VIII. Bls. 119–122, 233, 282–285 и др.), в «Саге о битве на Пустоши» (ÍF III. Bls. 263). Об этой кудеснице см. специальную работу: Vjarni Einarsson 1980, особенно p. 125, 127–128.
7. В своих словах Тордис провела ясную грань между деньгами, приобретенными Кодраном в погоне за наживой, и серебром, пришедшим в род Кодрана от его предков и которым он владел по наследству. Эпизод, где рассказывается о том, как прорицательница Тордис оценивает моральную стоимость денег, которые Кодран собирался дать своему сыну, рассмотрен в: Глазырина 2004. С. 91–92.
8. Данмёрк (*Danmörk*) – Дания.

9. Свейн Вилобородый (*Sveinn tjúguskegg*) – внебрачный сын конунга Харальда, сына Горма Старого, датский конунг 986–1014 гг. При этом конунге происходит расширение датского влияния в Европе и в Скандинавии. В юности Свейн совершил несколько удачных походов в Англию, откуда привез огромное богатство. После битвы при Свёлде, состоявшейся в 1000 г., в которой погиб выступивший против возглавлявшего коалиционное войско Свейна норвежский конунг Олав Трюггвасон, под власть Дании вошла значительная часть Западной Норвегии, а в Вике (на юге Норвегии) мелкие конунги перешли под власть Дании. При Свейне продолжилось укрепление в Дании христианской церкви: в состав его свиты были включены миссионерствующие епископы, проповедовавшие новую веру, строились церкви, в частности соборы в Лунде и Осло. Подр. см.: Sawyer and Sawyer 1993. P. 107–108.
10. Информация о Свейне Вилобородом, сообщаемая здесь, совпадает с рассказом о нем в «Саге о йомсвикингах», во всех редакциях которой матерью Свейна названа Саум-Аса; по одной из редакций, она была дочерью Атли Черного, небогатого бонда (AM 291 4to; см.: Ólafur Halldórsson 2001. Bls. 83–85), однако в других редакциях ее родословная не приводится. Ничего не сказано и о бедности женщины (см.: Jónsvíkinga saga 1969. Bls. 7–23, 107–109). [См.: Сага о йомсвикингах 2018. С. 385. – *Примеч. ред.*] В «Саге о Кнютлингах» Свейн назван сыном наложницы, но мать его по имени не названа (ÍF XXXV. Bls. 96). [См.: Джаксон 2021. С. 29; 165, коммент. 44 и 45. – *Примеч. ред.*]. Совсем ничего не говорится о его матери ни в «Красивой коже», ни в «Круге Земном».
11. В качестве примера можно привести рассказ Снорри Стурлусона о том, как впервые в возрасте двенадцати лет пошел в викингский поход Олав Харальдссон, будущий конунг Норвегии. Снорри описывает его битвы в Дании, Швеции, зимовку на Готланде, сражения на Эйсюсле (о. Сааремаа), в Стране Финнов, снова в Дании, Стране Фризов, Англии, Валланде (Франции), где он провел, по его словам, «два лета и одну зиму», в Нормандии и т. д. (см.: КЗ 1980. С. 168–179). [Как отметила Е.А. Гуревич, «предводителей викингов было принято называть “морскими конунгами”» (Гуревич 2016. С. 667, примеч. 12). – *Примеч. ред.*]
12. *Грабительский поход* (*hernað*) – обычный для древнеисландского языка термин, не несущий негативных коннотаций и часто встречающийся в сагах. Им обозначается кратковременный военный поход, предпринятый с целью быстрой и легкой наживы, сопровождающийся разбойным грабежом и опустошением территории, на которой он происходит. В древнеисландском судебнике «Серый Гусь» («Grágás») слово *hernað* употреблено в терминологическом значении как юридический термин.
13. Никакие другие северные источники не упоминают о том, что конунг Свейн Вилобородый грабил «на западе за морем» (*fyrir vestan haf*), т. е. на Британских островах, до того как он стал конунгом Дании. Зато в Англо-Саксонской хронике отмечается, что в 994 и 1003–1005 гг. он грабил в Англии, а летом

- 1013 г. завоевал Англию и был провозглашен королем (ASC 1953. P. 126–127, 134–135, 143–145). Свейн Вилобородый умер в Англии 3 февраля 1014 г. Обратим также внимание на то, что для усиления характеристики своего основного персонажа – Торвальда Кодранссона – автор «Пряди» принижает роль Свейна, говоря, что это Торвальд встретил его, а не конунг Торвальда.
14. Во многих сагах используется стереотипная ситуация, когда главный персонаж, превосходящий умом и мудростью правящего конунга, становится его советчиком (здесь использован термин *ráðagørðarmaðr*). Подобные описания являются литературным топосом и, как правило, не имеют в своей основе исторически достоверных фактов.
15. Как утверждают издатели «Пряди о Торвальде» (ÍF XV.1. Bls. 57, n. 2), из «Саги о Магнусе Голоногом» по «Гнилой коже», «Красивой коже» и «Кругу Земному» (ÍF XXIV.2. Bls. 45, 48; ÍF XXIX. Bls. 307; ÍF XXVI. Bls. 222–223) следует, что топоним *Bretland* (*Bretland*) может относиться, по крайней мере, к части Уэльса. На материале других памятников древнеисландской письменности этого заключить нельзя.
16. Идея этого эпизода почерпнута автором из «Саги об оркнейцах», где рассказывается о гибели конунга Эйрика Кровавая Секира (ÍF XXXIV. Bls. 18–19; см. также Bls. CLXXX).
17. *Стол* (*skutill*) – маленький стол. Слово было заимствовано в древнеисландский язык, возможно, из древнеанглийского языка. См.: Ásgeir Blöndal Magnússon 1989.
18. *Блюдо* (*diskr*). – Слово было заимствовано в древнеисландский язык, возможно, из древнеанглийского языка. См.: Ibid.
19. *Берсерк* (*berserkr*) – в языческой Скандинавии дикий, свирепый воин. В скандинавской мифологии Берсерком звали внука восьмирукого Старкада, который был известен безудержной яростью во время боя, а также тем, что дрался без доспехов. Название «берсерк» было распространено на его 12 сыновей, а затем стало нарицательным. Снорри Стурлусон в «Саге об Инглингах» называет берсерками воинов Одина и сообщает, что они «бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты, и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда» (КЗ 1980. С. 13). Подобные приступы нечувствительности к боли были, вероятно, следствием психического заболевания, когда человек отождествлял себя с животным. В древнеисландских сагах говорится об отрядах берсерков, которые сопровождали конунгов, например, датского конунга Хрольва Жердинку, норвежского конунга Харальда Прекрасноволосого и др. Отряд обычно состоял из 12 берсерков (по числу мифологических берсерков). [О берсерках см.: Либман 2005. – *Примеч. ред.*]
20. В «Книге об исландцах» Ари Мудрый называет епископа Фридрека (*Friðrekr*) первым иноземным епископом, который приехал в Исландию: «Фридрек приехал сюда во времена язычества» (ÍF I. Bls. 18). Он также упомянут в

сочинении «Хунгрвака» («Возбуждающая голод») в том месте, где говорится об иноземных епископах, которые приехали в Исландию во времена епископа Ислейва: «А некий Фридрек побывал на острове раньше, о чем сказано в саге» (ÍF XVI. Bls. 11). В западноевропейских источниках епископ Фридрек не упоминается. [Как пишет Е.А. Гуревич со ссылкой на Йона Йоханнессона (Jón Jóhannesson 1974. P. 125), «хотя на это нет прямых указаний, предполагается, что Фридрек был отправлен в Исландию архиепископом Бременским Адальдагом (937–988), а отсутствие упоминаний о нем за пределами Скандинавии может объясняться тем, что у него не было епархии и он был “епископом-миссионером”, получившим свой сан исключительно для того, чтобы проповедовать христианство язычникам» (Гуревич 2016. С. 667–668, примеч. 15). – *Примеч. ред.*]

21. Миссионерская деятельность епископа Фридрека в Исландии представлена не как эпизод целенаправленной политики Гамбург-Бременской архиепископии в Северных странах, но как личная акция епископа, осуществленная в ответ на искреннее стремление Торвальда принести новую веру своим соотечественникам.
22. *На каком-то празднестве ... всё, что там было.* – Этот эпизод сходен с тем, что рассказывается о Халле-с-Побережья и Тангбранде в «Проповеди Тангбранда» («Kristniboð Þangbrands» – ÍF XV.2. Bls. 131; см. также: ÍF XV.1. Bls. ССХ–ССХI), пряди, сохранившейся, наряду с другими прядями о крещении, в «Большой саге об Олаве Трюгвасоне». Очевидна связь между рассказами о Торвальде и Тангбранде.
23. *Он живет ... камне.* – Автор пряди имел в виду, скорее всего, тот камень, который стоит к северу от Большой Гилья на дороге, ведущей в Рейкьябройтар. Этот камень носит название Гульштейн – «Золотой камень» (Árbók 1964. Bls. 143–144). Обращает на себя внимание тот факт, что языческое божество («пророк»), которому поклонялся отец Торвальда Кодран, – это природное божество, обитавшее в камне. Эта информация не согласуется с распространенными представлениями о том, что в дохристианский период скандинавы поклонялись только основным богам языческого пантеона Тору, Одину, Фрейру. Поклонение «малым» богам было, очевидно, не менее распространенным явлением.
24. В рассказе Кодрана о вере заслуживают внимания расхождения между «Прядью о Торвальде» и «Сагой о крещении». В пряди говорится о том, что Торвальд верил в сверхъестественное существо (*vættir*), т. е. в языческого бога. В «Саге о крещении» употреблен другой термин – *ármaðr* (ÍF XV.2. Кар. 2. Bls. 7), в котором интересен первый из входящих в его состав корней: *ár-* со значением «посланник»; в христианских текстах он может применяться как к ангелам, так и к злым духам, и даже обозначать дьявола и Сатану. Таким образом, в «Саге о крещении» речь не идет о языческом божестве. Рассказ о языческом боге, помещенный в «Прядь о Торвальде», сопоставим и с други-

- ми рассказами такого рода о божествах, покровительствующих крестьянам (см.: von Sydow 1935. S. 138–142).
25. Олав из Хаукагиля известен также по «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 2. Bls. 9), «Саге о людях из Озерной Долины» и «Саге о Халльфреде Трудном Скальде». В «Саге о Халльфреде» (ÍF VIII. Bls. 140–141) рассказывается, что Олав был женат на Торхалле, дочери Эвара Старого, и говорится, что он был в родстве с первопоселенцем Эваром, который взял землю в Лангадале (ÍF I. Bls. 224–225). Однако ни Олав, ни Торхалла не упомянуты в «Книге о занятии земли». Дочерьми Олава из Хаукагиля названы Альдис, жена Оттара Торвальдссона Скильянди (ÍF VIII. Bls. 140–141), Халльдис, жена Ингольва Торстейнссона (Ibid. Bls. 100), и Вигдис, на которой, как сказано в разных источниках, женился Торкель Крафла (ÓTM. 1961. В. II. Bls. 306).
26. Ср. с «Сагой о людях из Озерной Долины» (ÍF VIII. Bls. 124–125). Этот рассказ «Пряди о Торвальде Путешественнике» о берсерках и епископе Фридрекке сходен с тем, что говорится о Тангбранде и берсерках у Геста Оддлейвссона в Бардастрёнде («Kristniboð Þangbrands» – ÍF XV.2. Bls. 139–140; см. также: ÍF XV.1. Bls. CCX–CCXI и «Сагу о крещении» – ÍF XV.2. Кар. 9. Bls. 25).
27. Эпизод, рассказывающий о том, как перед епископом Фридрекком расступился огонь, безусловно, построен по подобию ветхозаветного рассказа о выводе Моисеем народа Израиля: «И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал это море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону» (Исход. 14:21–22).
28. *Монах Гуннлауг (Gunnlaugr munkr)* – Гуннлауг Лейвссон (ум. 1218 или 1219 г.), монах монастыря Тингэйрар. Ок. 1201 г. им было написано латиноязычное житие Йона Эгмундарсона, епископа Холара в 1100–1121 гг., которое, однако, не сохранилось. Он также является автором «Саги об Олаве Трюггвасоне», от которой сохранились переведенные на исландский язык фрагменты в виде вставок в другую сагу; ему же приписывается создание оригинального латиноязычного текста «Пряди о Торвальде Путешественнике».
29. Сходная ссылка на Глума Торгильссона как на распространителя сказания, имеется в «Саге об Ингваре Путешественнике»: «Монах Одд говорит, что он слышал, как эту сагу рассказывал тот священник, которого зовут Ислейв, и второй [человек] по имени Глум Торгейрссон (по другой рукописи – Торгильссон. – Г. Г.), а также третий [человек] по имени Торир» (Глазырина 2002. С. 271). Именно эти ссылки дали основание для дискуссии об авторстве обоих произведений. Исследователи продолжают искать аргументы, чтобы доказать, что автором «Пряди о Торвальде Путешественнике» был монах Гуннлауг Лейвссон, а автором «Саги об Ингваре Путешественнике» – Одд Сноррасон. До настоящего времени полностью не было ни подтверж-

дено, ни опровергнуто мнение о том, что оба произведения были написаны первоначально на латыни, а затем переведены на древнеисландский язык (см.: ÍF XV.1. Bls. CLXIX; Глазырина 2002. С. 145–150, 379, примеч. 156).

30. Бонд Торарин из Хвамма упомянут под прозвищем Жеребачий Лоб (*fylsenni*) в «Книге о занятии земли» (ÍF I. Bls. 158), «Саге о людях из Лососьей Долины» (ÍF V. Bls. 13), «Саге о Греттире» (ÍF VII. Bls. 91) и «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 2. Bls. 9), а в рукописи AM 62 fol и в «Книге с Плоского Острова» он назван Торарин Нос (*nef*). Его жена Фридгерд, дочь Торда из Хёвди, упомянута в «Книге о занятии земли» (ÍF I. Bls. 242) и в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 2. Bls. 9). Торд из Хёвди, сын Бьёрна, был первопоселенцем на Хёвдастранде в Скагафьорде. В «Книге о занятии земли» поименованы девять его детей.
31. Скегги упомянут в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 2. Bls. 9) и в «Саге о Греттире» (ÍF VII. Bls. 90–91).
32. О композиционных и структурных особенностях данной висы, а также об использованных в ней кеннингах (поэтических фигурах) см. комментарии Йона Хельгасона в издании: Skjaldevers 1961. S. 42. [Тот же эпизод и та же виса приводятся в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 2. Bls. 9–10). Поэтический перевод висы см.: Гуревич 2016. С. 49: «Слово слушать Божье / мужи не охочи; / божницы кропитель / осмеял нас дерзко. / Ветхая, волхвуха, / над требищем скальду / – да накажет жрицу / Бог – слала проклятья». – *Примеч. ред.*].
33. [Ок. 965 г. решением альтинга Исландия была разделена на четверти (*fjórðungar*, мн.ч. от *fjórðungr*), поименованные по странам света: Западная, Северная, Южная и Восточная. Древнескандинавские источники в большинстве случаев зафиксировали их в такой форме: *Vestfirðingafjórðungr* («Четверть жителей западных фьордов»), *Norðlendingafjórðungr* («Четверть жителей севера») *Sunnlendingafjórðungr* («Четверть жителей юга»), *Austfirðingafjórðungr* («Четверть жителей восточных фьордов»). Две из них, Западная и Северная, упоминаются здесь. – *Примеч. ред.*].
34. Энунд Торгильссон из Рейкья(р)даля (Долины Дымов) упомянут в «Книге о занятии земли» (ÍF I. Bls. 278–279), но там не сказано, где он жил. Его, по-видимому, можно отождествить с Энундом, о котором говорится в «Пряди об Офейге» из «Саги о людях со Светлого Озера», где он назван отцом Офейга из Скардов (ÍF X. Bls. 117, LII–LIII). В пряди матерью Офейга названа Ярнгерд. Возможно, она принадлежала к тому же роду, что и Ярнгерд, мать Торвальда Путешественника. В таком случае Офейг и Торвальд были родственниками и, возможно, Офейг находился в числе тех родных Торвальда, которые крестились благодаря его проповедям. [В пространной редакции Энунд назван сыном Торгильса, сына Греньяда, а в краткой (ошибочно) – сыном Торгильса Греньяда. – *Примеч. ред.*]
35. В «Книге о занятии земли» Хленни из Саурбэ в Эйафьорде (Островном Фьорде) назван Хленни Старым. Отцом его был Орм Тёскубак (ÍF I. Bls. 270–271).

- Он упоминается в «Саге о Глуме-Убийце», где сказано, что он жил на Видинесе (ÍF IX. Bls. 36), и в «Саге о людях со Светлого Озера», в которой место его проживания определено как Саурбэ (ÍF X. Bls. 54).
36. В рукописи AM 552 ka 4to имя персонажа ошибочно передано как «Торвальд»: должно быть «Торвард».
37. Референция «он» относится к Торварду из Аса [из хутора Горный Кряж, как переводит этот топоним Е.А. Гуревич (2016. С. 49). – *Примеч. ред.*]. Бёдвар Мудрый Эндотссон упомянут в «Книге о занятии земли», где, однако, не определено его местожительство и не названы его сыновья (ÍF I. Bls. 237). Возможно, правильная информация о них приведена в этом сообщении «Пряди о Торвальде Путешественнике». От Арнгейра, сына Бёдвара Мудрого, ведется род к священнику и законоговорителю Кетилю, сыну Торлейка, в генеалогиях в «Саге о Стурлунгах», а также к епископу Гудмунду Доброму в посвященной ему саге. От Асбьёрна Арнорссона, сына Арнгейра, ведется род к Асбьёрну в Скагафьорде (Sturlunga saga 1817. Bls. 53, 56, 117–118). Торвард из Аса упомянут в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 1–3. Bls. 6–7, 10–11) и анналах. Его брат Торд в других источниках не упомянут. В рукописи AM 61 fol и в «Книге о занятии земли» приводится сходная информация о том, что Эндот жил в Видвике (Древесном Заливе).
38. Клауви Торвальдссон упомянут в «Пряди о Торвальде Путешественнике», в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 3. Bls. 11) и в «Саге о Глуме-Убийце», но его дед, Рев из Барда, также известен по «Книге о занятии земли» как свёкор Бьёрна Тордарсона из Хёвди, однако потомки его не названы, кроме Турид, жены Бьёрна. Род, пошедший от них, доведен до Гудни, матери сыновей Стурлы (ÍF I. Bls. 240).
39. Здесь в тексте скрытая ссылка на известные аудитории рассказы о поступках Торварда, когда он ранее мстил за нанесенные ему обиды.
40. О строительстве церкви в Асе в Хьяльгададе – первой христианской церкви на севере Исландии – говорится также в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 3. Bls. 10). В анналах приводится дата строительства – 984 г. (во «Flateyaránnál» – 985) – и сообщается: «Строительство церкви Торвардом, сыном Бёдвара Мудрого». В «Саге о крещении» дополнено, что церковь продолжала стоять в то время, когда Ботольв был епископом в Холаре (ÍF XV.2. Кар. 3. Bls. 11; см. также: 2003. В. XV.1. Bls. CLXIX), т. е. в 1238–1246 гг. Никаких конкретных позднейших сведений о ней, однако, не дошло: упоминания о церкви в Асе сходят со страниц письменных источников. Археологические раскопки, проведенные в разное время на этом месте, выявили остатки церкви, датирующейся XI в., вокруг которой было произведено несколько захоронений (Orri Vésteinsson 1996). Не было обнаружено никаких археологических следов более раннего времени, в т. ч. слоев X в. (Orri Vésteinsson 2000. P. 37–39). Отсутствующее в «Пряди о Торвальде Путешественнике» дополнение, касающееся епископа Ботольва, при определенных условиях можно рассматривать как элемент, помогающий датировать данный текст. В этом случае

можно полагать, что прядь была записана ранее отмеченного времени, т. е. ранее 1238 г.

41. В «Книге о занятии земли» сказано, что Скаги Скоптасон заселил восточный берег Эйяфьорда (Островного Фьорда). Там же приводится рассказ о его родичах: «Он был сыном Торбьёрна, отца Хедина Доброго, который велел построить [дом на] Свальбарде за шестнадцать зим до крещения; он был женат на Рагнхейд, дочери Эйольва Вальгердарсона» (ÍF I. Bls. 269–270). «Прядь о Торвальде Путешественнике» и «Сага о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 4. Bls. 12) сходятся в том, что Хедин был женат на Рагнхейд, «падчерице и племяннице Эйольва Вальгердарсона», но не упоминают, как она у Эйольва оказалась, и не говорят, кем была ее мать.
42. *Нид* – хулительные стихи, обладавшие магической силой, сочинение и исполнение которых было запрещено ранним исландским законом «Серый Гусь». Ситуация, описанная в пряди, – еще более сложная, чем выглядит на первый взгляд, поскольку Торвальд и епископ Фридрек сталкиваются с коллективным нидом. На это обратила внимание И.Г. Матюшина, которая пишет: «Как и в случае ниды исландцев о Харальде Синезубом, коллективность сочинения была, вероятно, вызвана не только стремлением уберечь скальдов от кровавой мести и юридического преследования, но и желанием придать ниду максимальную действенность. Фридрек и Торвальд, очевидно, представлялись исландцам опасными нарушителями социальной безопасности – нидингами. И в саге, и в пряди рассказывается, что негодование исландцев было вызвано призывами епископа и Торвальда не посещать капищ и уничтожать изображения языческих богов». После подстрекательского выступления на тинге Хедина Торбьярнарсона, «Фридрек и Торвальд стали объектами открытого преследования исландцев. Они были побиты камнями и изгнаны с тинга на Хегранесе толпой язычников, призывающих гнев богов на головы миссионеров» (Гуревич, Матюшина 2000. С. 469). По этому поводу отметим, что реакция язычников на деятельность Торвальда и Фридлека последовала лишь тогда, когда они вышли с проповедью на тинг, где присутствовало много людей. До тех пор, пока их активность не выходила за пределы индивидуальных семейств, она не представлялась язычникам опасной. Выступление против языческой веры, затрагивавшее интересы коллектива, потребовало и коллективной защиты, и был сложен коллективный нид.
43. Нид, направленный против епископа Фридлека и Торвальда Кодранссона, сохранился как в «Пряди о Торвальде Путешественнике», так и в «Саге о крещении» (ÍF XV.2. Кар. 4. Bls. 12). Текст ниды в обоих случаях идентичен. Это – единственный сохранившийся до нашего времени нид, направленный против миссионеров. Причиной этого исследователи считают тот факт, что победа христианства над язычеством, абсолютная ко времени создания текстов, была в ритуальной сфере, а нид связан именно с последней, а потому он и не мог сохраниться в эпоху победившего нового вероучения (Гуревич,

- Матюшина 2000. С. 473). Возможно, как полагает И.Г. Матюшина (Там же. С. 468), сохранившееся четверостишие было частью более пространной поэмы, однако и имеющихся кратких четырех строк оказалось достаточно, чтобы авторы разных редакций рассказа дали различное толкование сути этих строк («Родил детей / епископ девять, / им всем / Торвальд отец» – «Hefir börn borit / byskup níu, / þeira er allra / Þorvaldr faðir»). Отвечая на вопрос епископа, зачем он убил двух человек, Торвальд пояснил, что причиной тому стал нид, и продолжил: «я не вынес того, что они назвали нас *ragir* (женщинами)» – «ek þolða eigi, er þeir kǫlluðu okkr raga» (ответ по «Пряди о Торвальде Путешественнике»); «потому что они сказали, что мы имели детей вместе» – «því at þeir sögðu okkr eiga börn saman» (ответ по «Саге о крещении» – ÍF XV.2. Кар. 4. Bls. 12). И.Г. Матюшина предложила очень разумное толкование текста: «Тогда епископ по-другому объясняет эту вису Торвальду и, используя многозначность глагола *bera* в исландском языке (“рождать” и “приносить”), представляет ее содержание вполне невинным: Торвальд – крестный отец тех детей, которых епископ принес для крещения. Свое увещевание епископ заканчивает словами: “Христианин не должен искать мести, даже если его гнусно бесчестят, он должен ради Господа выносить обман и обиды”» (Гуревич, Матюшина 2000. С. 468).
44. В «Книге о занятии земли» не говорится, где жил Атли Сильный. Данный пассаж из «Пряди о Торвальде Путешественнике» позволяет уточнить, по крайней мере, то, что его хутор назывался «Эйливсфелль» («Гора Эйлива»).
45. Хавр из Годдаля отождествлен исследователями с Хавром Тордарсоном, который упомянут в «Книге о занятии земли». О нем сказано там, что он был женат на Турид, дочери Торкеля из Годдаля (ÍF I. Bls. 243. Родословная XV). Ингимунд, его сын, в других источниках, кроме «Пряди о Торвальде Путешественнике», не упоминается.
46. *Мани Христианин (Máni inn kristni)*. – «Прядь о Торвальде Путешественнике» – единственный письменный источник, где упомянут этот персонаж. А тому же он не фигурирует даже в других главах саги, кроме этой. Отсутствие каких бы то ни было дополнительных сведений о Мани Христианине, одном из первых христиан-исландцев, привело к тому, что исследователи выразили сомнение в исторической достоверности данного персонажа.
47. *Кольгумюрар (Kólgumýrar)*. – Это географическое название упоминается также в «Саге о битве на Пустоши» (ÍF III. Bls. 264–265). В «Саге о людях из Озерной Долины» и в «Книге о занятии земли» (ÍF I. Bls. 223) тот же топоним имеет несколько иную форму: *Kólkumýrar*. Вероятно, речь идет о современной местности Асар на юго-западе Саударнеса, где в средневековье был густой подлесок.
48. В инвентарной описи 1318 г. – времени епископа Аудуна Рыжего – о церкви в Хьяльтабака сказано, что там имелась пристройка, в которой бонды, находившиеся вдали от дома, могли найти ночлег (DI 1893. Bls. 475). Этот

ночлежный дом существовал в Хольте в 1461 г., когда его посетил епископ Олав Рагнвальдссон (DI 1899–1902. Bls. 354). Можно полагать, что в «Пряди о Торвальде Путешественнике» сообщается о той же самой церкви.

49. Обилие лосося в реках, протекающих по местности Асар, отмечали Арни Магнуссон и Пал Видалин в начале XVIII в. (Jarðabók 1926. Bls. 312). Можно полагать, что в «Пряди о Торвальде Путешественнике» приведена точная характеристика местности, особенности которой использованы в рассказе о Мани Христианине. *Манафорс* (*Mánafors*) – «Водопад Мани».
50. *Манагерди* (*Mánaгерði*) – «Огороженный двор Мани». Об этом месте Арни Магнуссон и Пал Видалин сообщают, что в то время, когда они его посетили, там никто не жил. Сохранились, однако, местные легенды об отшельнике, скрывавшемся там и избегавшем всяких контактов с местным, тогда еще языческим населением. Место по-прежнему носило название «Манагерди» (Ibid. Bls. 313).
51. Использованный в этом контексте термин *vargshár* синонимичен *úlfshár* – «волчья шерсть». Именно первый из двух корней, *varg-*, встречается в судебнике «Серый Гусь», где описывается процедура объявления человека вне закона за совершенные преступления. Это, безусловно, игра слов, которая предвосхищает события и намекает на статус епископа Фридрека и Торвальда в конце повествования, когда они, оказавшись вне закона, вынуждены навсегда покинуть Исландию. Комментарий И.Г. Матюшиной, которая находит соответствия между упоминаниями волчьей шерсти во сне матери Фридрека в «Пряди о Торвальде Путешественнике» и «Первой песню о Хельги Убийце Хундинга» см.: Гуревич, Матюшина 2000. С. 469–471.
52. *Две большие сотни человек* (*tvau hundruð manna tólfræð*) – 240 человек. В раннем средневековье в Исландии практиковались одновременно два способа счета – счет десятками и счет дюжинами. Прилагательное *tólfræðr* означает «состоящий из двенадцати десятков», соответственно *tólfrætt hundrað* – это «двенадцатеричная (или «большая») сотня», равная 120 (Cleasby, Gudbrand Vigfusson 1957. P. 638).
53. Аналогичные разговоры приведены и в других источниках: в «Саге о Фарерцах» (Færeyinga saga 1978. Bls. 173.4–5), «Саге об Эгиле» (ÍF II. Bls. 9.4–7), «Саге об Глуме-Убийце» (ÍF IX. Bls. 33), «Саге об Эйрике Рыжем» (ÍF IV. Bls. 418. Víðauki). Эту сцену, таким образом, можно считать литературным топосом.
54. Как уже отмечалось, личность епископа Фридрека не была отождествлена исследователями из-за отсутствия источников о нем. Завершающая рассказ о нем фраза из «Пряди о Торвальде Путешественнике» также не содержит никакой уточняющей биографической информации.
55. *Йорсалир* (*Jórsalir*) – Иерусалим. См. коммент. 72.
56. *Гриккьярики* (*Grikkjaríki*), «Государство Греков», и ниже в тексте *Грикланд* (*Grikkland*), «Страна Греков» – синонимичные древнескандинавские обозначения Византии.

57. *Миклагард* (*Miklagarðr*) – древнескандинавское обозначение Константинополья.
58. *Верховный конунг* (*stólkonungr*) и ниже в тексте *кесарь Миклагарда* (*Miklagarðskeisari*) – способы титулования византийского императора, встречающиеся во многих древнеисландских текстах.
59. *Сюрланд* (*Sýrland*) – Сирия.
60. *Аустрвег* (*Austrvegr*) – «Восточный путь». Топоним обозначает земли, лежащие к востоку от Скандинавии и расположенные на восточном побережье и за Балтийским морем. Подр. см.: Джаксон 1976.
61. *Руцланд* (*Rúszland*) – ойконим, обозначающий Древнюю Русь. Варианты: *Русланд*, *Россия*, *Русция* и др. В древнеисландскую топонимию термин проникает под влиянием «ученой» латинской традиции и распространен в сагах, географических сочинениях. См. подр.: Глазырина 1996. С. 103.
62. *Гардарики* (*Garðaríki*) – древнескандинавское обозначение Древней Руси. Самая ранняя фиксация названия – в географическом сочинении, условно называемом «Описание Земли I» (см.: Мельникова 1986. С. 76, 78). Точно определить соотношение между *Garðaríki* и *Rúszland* сложно. Так, в «Саге об Эгиле одноруком и Асмунде, убийце берсерков» Россия и Гардарики противопоставляются как два различных государства: «Хертрюгг ... правил к востоку на Руси (*í Rússía*); это – большая и густонаселенная страна, лежащая между Хуналандом (= Землей гуннов) и Гардарики» (*Fornaldar sögur Norðrlanda* 1830. В. 3. Bls. 365). В то же время в «Саге о Сигурде Молчуне» они отождествляются: «Русь (*Rucija*), которую мы называем Гардарики» (*Sigfögl* 1963. Bls. 121).
63. *Собор, который посвящен Иоанну Крестителю* (*höfuðkirkja er helguð er Jóhanni baptista*). – Здесь использован латинизированный вариант имени святого. Вместе с тем во многих источниках он зовется *Jóhannes skírari* (от *skíra* «крестить»). Можно рассматривать использование латинизированного варианта *baptisti* как свидетельство того, что автор «Пряди о Торвальде Путешественнике» был знаком с текстом, восходящим к написанному на латыни тексту монаха Гуннлауга Лейвссона.
64. В отличие от «Пряди о Торвальде Путешественнике», где топоним имеет форму *Dröfn* (с ошибкой в АМ 552 ка 4то – *Dripa*; возможно, следует читать *Drifa*), в «Саге о крещении» место названо *í Drafn* (ÍF XV.2. Кар. 13. Bls. 37), но *Drafn* представляет собой косвенный падеж от *Drafn*, а не *Dröfn*. Географическое название «Дравн / Дрёвн» неоднократно привлекало к себе внимание исследователей (Брим 1931; Рыдзевская 1935); наиболее последовательно оно рассмотрено в работах Т.Н. Джаксон (см., например: Джаксон 2001. С. 136–140). Текст этого абзаца по пространной II редакции (рукопись АМ 552 ка 4то) значительно короче: «Потом Торвальд прожил еще много лет и много странствовал по свету [и дошел] до Йорсалаборга, и пришел в Миклагард и был окружен большим почетом. Оттуда пошел он на Аустрвег, по Гардарики и Русланду, и там с самого основания построил прекрасный

монастырь рядом с тем собором, что посвящен Иоанну Крестителю, и сделал в него обильный вклад. Он так и называется по его имени монастырем Торвальда, и в том монастыре закончил он жизнь свою и там погребен. Тот монастырь стоит у подножия высокой скалы, которая называется Дрипа» (ÍF XV.2. Bls. 88–89).

65. *девять сотен лет и один год из девятого десятка* (*níu hundruð ára ok eitt ár ins níunda tigar*) – девять сотен, восемь десятков и еще один год, т. е. 981 год.
66. *сто лет и шесть зим* (*hundrað tírætt ok sex vetr*). – Если, по мнению автора саги, к 981 г. (см. коммент. 65) прошло 106 лет от заселения Исландии, то он относит начало заселения Исландии к 875 г. [В «Саге о крещении» утверждается, что «Торвальд с епископом Фридрекком приехали в Исландию, «когда от заселения страны прошло десять десятков и [еще] семь зим» (ÍF XV.2. Кар. 1. Bls. 4), т. е. 107 лет. Как отмечает в комментарии к этому же месту Е.А. Гуревич (2016. С. 672, примеч. 55), «согласно “Книге о заселении страны”, первый норвежский переселенец, Ингольв Арнарсон, прибыл в Исландию в 874 г., однако историк Ари Мудрый в “Книге об исландцах” приводит другую дату – 870 г.». – *Примеч. ред.*].
67. О строительстве церкви Торвардом, сыном Бёдвара Мудрого, уже упоминалось выше в тексте «Пряди о Торвальде Путешественнике». См. коммент. 40.
68. Слова «ранее рассказывалось» (*þess er ok fyrr getit*) в краткой редакции «Пряди» (по «Книге с Плоского Острова» это гл. 225 «Большой саги об Олаве Трюггвасоне» – Flat 1860. Bls. 272) относятся к гл. 80–90, где действительно говорится о том, как император Оттон крестил Данмёрк, а также сообщается следующее: «Некоторые книги говорят, что император Оттон ходил со своим войском в Аустрвег и повсюду там привел народ к христианству, а с ним Олав Трюггвасон» (Ibid. Bls. 107–114, 119). – *Примеч. ред.*
69. Согласно «Книге об исландцах», Торкель Месяц, сын Торстейна, сына первопоселенца Ингольва, был законоговорителем на протяжении пятнадцати лет, 970–984 гг. – *Примеч. ред.*
70. Автор «Саги о крещении» не говорит, что Олав Трюггвасон пал, а лишь отмечает, что конунг пропал со своего корабля, носившего имя Длинный Змей. Слухи о том, что Олав не погиб, а спасся, покинув свой корабль, начали циркулировать сразу после битвы при Свёльде (1000 г.) и нашли отражение в целом ряде памятников древнескандинавской письменности. – *Примеч. ред.*
71. *Стевнир Торгильссон* (*Stefnir Þorgilsson*) – титульный персонаж посвященной ему «Пряди о Стевнире» (сохранившейся в восьми рукописях, в числе которых AM 61 fol и GKS 1005 fol), согласно которой он был в дружине норвежского конунга Олава Трюггвасона. После смерти конунга Стевнир совершил паломничество в Рим, а затем пришел в Данмёрк к ярлу Сигвальди, по повелению которого был убит (ÍF XV.2. Bls. 101–110).
72. *Йорсалахеим* (*Jórsalaheimr*) – Иерусалим. В отличие от топонима *Jórsalir*, использованный здесь географический термин явно имеет более широкое

- значение, о чем свидетельствует входящий в его состав корень *heim-* («мир», «земля»), т. е. он применен для обозначения самого Иерусалима и территории, располагавшейся вокруг него. Вероятно, это имя, в известной мере, синонимично термину «Святая Земля».
73. *Кёнугард* (*Kœnugarðr*) – Киев.
74. *Непр* (*Nepr*) – Днепр.
75. *Руция* (*Rúzia*) – одно из нескольких латинизированных обозначений Древней Руси в произведениях древнескандинавской письменности.
76. *Паллтескья* (*Pallteskja*) – Полоцк.
77. В Полоцке существовал монастырь Иоанна Крестителя, основанный, очевидно, в XII или в XIII в. (Штыхов 1975. С. 71; см. также: Джаксон 2001. С. 137, 140). Концентрация древнерусских топонимов в данном фрагменте (упоминание в одной фразе Киева, Днепра, Руси, Полоцка, а также храма Иоанна Крестителя в Полоцке) свидетельствует о том, что автор «Саги о крещении» располагал дополнительным – по сравнению с авторами двух редакций «Пряди о Торвальде Путешественнике» – источником. Это мог быть как письменный текст (например, географическое сочинение), так и устный рассказ (путешественника, посетившего Русь). К сожалению, определенно решить этот вопрос не представляется возможным.
78. Бранд Путешественник, которому приписываются помещенные в данном фрагменте «Саги о крещении» стихи, в других произведениях древнескандинавской письменности не упоминается; биографические данные о нем, в т. ч. годы его жизни, отсутствуют. За исключением этой висы не известно никаких других его сочинений.
79. Особенности стихосложения этой висы (простота стиха, отсутствие кеннингов, легкий размер) свидетельствуют в пользу аутентичности сочинения Бранда, который, судя по этому, вероятно, скальдом не был. См. о висе подробнее во Введении в разделе «Торвальд на Руси». *Скагафьорд* (*Skagafjörðr*) – фьорд на севере Исландии. *Рейкьястрёнд* (*Reykjaströnd*) – букв.: «Побережье Дымов». Отметим, что все события, изложенные в «Пряди о Торвальде Путешественнике», происходят в Северной четверти страны.

- Брим В.А.* Путь из варяг в греки // Известия АН СССР. Сер. VII. Отделение общественных наук. М., 1931. № 2. С. 201–247. [*Brim V.A.* Put' iz varyag v greki (The Route from the Varangians to the Greeks) // Izvestiya AN SSSR. Ser. VII. Otdeleniye obshchestvennykh nauk. Moscow, 1931. № 2. S. 201–247.]
- Глазырина Г.В.* В поисках рая: пространство в «Саге об Эйреке Путешественнике» // ВЕДС. 2006. [Вып.] XVIII: Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. С. 26–32. [*Glazyrina G.V.* V poiskakh raya: prostranstvo v «Sage ob Eyreke Puteshestvennike» (In Search of Paradise: Space in “Eiriks saga víðförla”) // Vostochnaya Yevropa v drevnosti I srednevekov'ye. 2006. [Вып.] XVIII: Vospriyatiye, modelirovaniye i opisaniye prostranstva v antichnoy i srednevekovoy literature. S. 26–32.]
- Глазырина Г.В.* Исландские викингские саги о Северной Руси: Тексты, перевод, комментарий. М., 1996. [*Glazyrina G.V.* Islandskiye vikingskiye sagi o Severnoy Rusi: Teksty, perevod, kommentariy (Icelandic Viking Sagas on Northern Rus': Texts, Translation, Comments). Moscow, 1996.]
- Глазырина Г.В.* К истории создания «Саги об Эйреке Путешественнике» (свидетельства разночтений к рукописям) // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археологии. Мат-лы XXIV Междунар. науч. конф. (Москва, 2–3 февраля 2012 г.). М., 2012. С. 234–236. [*Glazyrina G.V.* K istorii sozdaniya «Sagi ob Eyreke Puteshestvennike» (svidetel'stva raznochteniy k rukopisyam) (On the History of the Creation of “Eiriks saga víðförla”: Evidence of Manuscript Variations) // Problemy diplomatiki, kodikologii i aktovoy arkhologii. Materialy XXIV Mezhdunar. nauch. konf. (Moskva, 2–3.02.2012). Moscow, 2012. S. 234–236.]
- Глазырина Г.В.* О генеалогии исландца Торвальда, странствовавшего на Русь в X веке // ДГ, 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2004. С. 78–94. [*Glazyrina G.V.* O genealogii islandtsa Torval'da, stranstvovavshogo na Rus' v X veke (On the Genealogy of the Icelander Porvaldr who travelled to Rus' in the 10th century) // Drevnejshkiye gosudarstva Vostochnoj Yevropy, 2002 god: Genealogiya kak forma istoricheskoy pamyati. Moscow, 2004. S. 78–94.]
- Глазырина Г.В.* Путь на восток – путь к христианскому спасению. Сюжеты исландских саг о скандинавах-путешественниках // ДГ, 2009 год: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2010. С. 384–404. [*Glazyrina G.V.* Put' na vostok – put' k khristianskomu spaseniyu. Syuzhety islandskikh sag o skandinavakh-puteshhestvennikakh (The Way to the East as a Way to Christian Salvation. Plots of the Icelandic Sagas about the Scandinavian Travellers) // Drevnejshkiye gosudarstva Vostochnoj

- Yevropy, 2009 god: Transkontinental'nyye i lokal'nyye puti kak sotsiokul'turnyy fenomen. Moscow, 2010. S. 384–404.]
- Глазырина Г.В.* Сага об Ингваре Путешественнике: Текст, перевод, комментарий. М., 2002. [*Glazyrina G.V.* Saga ob Ingvare Puteshestvennike: Tekst, perevod, kommentariy (Yngvars saga víðförla: Text, Translation, Comments). Moscow, 2002.]
- Глазырина Г.В.* «Сага об Эйреке Путешественнике» о скандинавах в Византии // ПОЛУТРОПОС: Сб. науч. ст. памяти А.А. Молчанова (1947–2010). М., 2014. С. 195–204. [*Glazyrina G.V.* «Saga ob Eyreke Puteshestvennike» o skandinavakh v Vizantii (“Eiríks saga víðförla” on Scandinavians in Byzantium) // ПОЛУТРОПОС: Sb. nauch. st. pamyati A.A. Molchanova (1947–2010). Moscow, 2014. S. 195–204.]
- Глазырина Г.В.* Совмещение традиций (Топосы описания воображаемого пространства в «Саге об Эйреке Путешественнике») // ДГ, 2011 год: Устная традиция в письменном тексте. М., 2013. С. 118–146. [*Glazyrina G.V.* Sovmeshcheniye traditsiy (Toposy opisaniya voobrazhayemogo prostanstva v «Sage ob Eyreke Puteshestvennike») (Combining Traditions (Topoi of Description of an Imaginary Space in “Eiríks saga víðförla”)) // Drevnejshiye gosudarstva Vostochnoj Yevropy, 2011 god: Ustnaya traditsiya v pis'mennom tekste. Moscow, 2013. S. 118–146.]
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1984. [*Gurevich A.Ya.* Kategorii srednevekovoy kul'tury (Categories of Medieval Culture). Izd. 2-e, ispr. i dop. Moscow, 1984.]
- Гуревич А.Я.* Пространственно-временной континуум «Песни о Нибелунгах» // *Гуревич А.Я.* История – нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М., 2005. С. 69–117. [*Gurevich A.Ya.* Prostranstvenno-vremennoy kontinuum «Pesni o Nibelungakh» (Space-time Continuum in “Niebelungenlied”) // *Gurevich A.Ya.* Istoriya – neskonchayemyy spor. Mediyevistika i skandinavistika: stat'i raznykh let. Moscow, 2005. S. 69–117.]
- Гуревич Е.А.* Исландские пряди. М., 2016. [*Gurevich E.A.* Islandskiye pryadi (Icelandic þættir). Moscow, 2016.]
- Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 2000. [*Gurevich E.A., Matyushina I.G.* Poeziya skal'dov (Skaldic Poetry). Moscow, 2000.]
- Джаксон Т.Н.* «Восточный путь» исландских королевских саг // История СССР. 1976. № 5. С. 164–170. [*Jackson T.N.* «Vostochnyy put'» islandskikh korolevskikh sag (“Austrvegr” of Icelandic Kings' Sagas) // Istoriya SSSR. 1976. № 5. S. 164–170.]
- Джаксон Т.Н.* Сага о Кнютлингах: Перевод и комментарий. Исследования. СПб., 2021. [*Jackson T.N.* Saga o Knyutlingakh: Perevod i kommentariy. Issledovaniya (Knýtlinga Saga: Translation and Comments. Studies). St-Petersburg, 2021.]

- Джаксон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X – первой половины XI в. М., 2000. [*Jackson T.N. Chetyre norvezhskikh konunga na Rusi. Iz istorii russko-norvezhskikh politicheskikh otnosheniy posledney treti X – pervoy poloviny XI v. (Four Norwegian Kings in Rus'. From the History of Russian-Norwegian Political Relations in the last third of the 10th to the first half of the 11th century). Moscow, 2000.*]
- Джаксон Т.Н. *Austr í Görðum*. Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М., 2001. [*Jackson T.N. Austr í Görðum. Drevnerusskiye toponimy v drevneskandinavskikh istochnikakh (Austr í Görðum. Old Russian Place-Names in Old Norse Sources). Moscow, 2001.*]
- Древнеисландская *Песнь о Солнце* / Введ., перев. и коммент. М.В. Раяевского // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. III. С. 207–227. [*Drevneislandskaya Pesn' o Solntse (Old Icelandic Sólarljóð). Vved., perev. i comment. M.V. Rayevskogo // Atlantika. Zapiski po istoricheskoy poetike. Moscow, 1997. Vyp. III. S. 207–227.*]
- Еременко А.Б. Сюжет и пространство в «Саге о Хрольве Гаутрекссоне» // ВЕДС. 2006. [Вып.] XVIII: Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. С. 62–65. [*Eremenko A.B. Syuzhet i prostranstvo v «Sage o Khrol've Gautreksone» (Subject and Space in “Hrólfs saga Gautrekssonar” // Vostochnaya Yevropa v drevnosti i srednevekov'ye. 2006. [Vyp.] XVIII: Vospriyatiye, modelirovaniye i opisaniye prostranstva v antichnoy i srednevekovoy literature. S. 62–65.*]
- Либерман А.С. Германисты в атаке на берсерков // ДГ, 2003 год: Мнимые реальности в античных и средневековых текстах. М., 2005. С. 119–131. [*Liberman A.S. Germanisty v atake na berserkov (Germanists' Attack on Berserkir) // Drevnejshije gosudarstva Vostochnoj Yevropy, 2003 god: Mnimyeye real'nosti v antichnykh i srednevekovykh tekstakh. Moscow, 2005. S. 119–131.*]
- Мельникова Е.А. Древнескандинавские географические сочинения: Тексты, перевод, комментарий. М., 1986. [*Melnikova E.A. Drevneskandinavskkiye geograficheskkiye sochineniya: Teksty, perevod, kommentariy (Old Norse Geographical Treatises: Texts, Translation, Comments). Moscow, 1986.*]
- Мельникова Е.А. Научное наследие Галины Васильевны Глазыриной // ДГ, 2016 год: Памяти Галины Васильевны Глазыриной. М., 2018. С. 6–16. [*Melnikova E.A. Nauchnoye naslediyе Galiny Vasil'yevny Glazyrinoy (Scientific Heritage of Galina V. Glazyrina) // Drevnejshije gosudarstva Vostochnoj Yevropy, 2016 god: Pamyati Galiny V. Glazyrinoy. Moscow, 2018. S. 6–16.*]
- Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе V–XIV века. М., 1998. [*Melnikova E.A. Obraz mira.*

- Geograficheskiye predstavleniya v Zapadnoy i Severnoy Evrope V–XIV veka (The Image of the World. Geographical Ideas in Western and Northern Europe of the 5th-14th centuries). Moscow, 1998.]
- Младшая Эдда / Изд. подг. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. [Mladshaya Edda (Snorra Edda) / Izd. podg. O.A. Smirnitckaya, M.I. Steblin-Kamenskiy. Leningrad, 1970.]
- Райт Дж. Географические представления в эпоху крестовых походов. М., 1988. [Rite J. Geograficheskiye predstavleniya v epokhu krestovyykh pokhodov (Geographical Ideas in the Era of the Crusades). Moscow, 1988.]
- Рыдзевская Е.А. Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне // ТОДРЛ. 1935. Т. II. Вып. 8. С. 5–20. [Rydzevskaya E.A. Legenda o knyaze Vladimire v sage ob Olafe Tryggvasone (The Legend of Prince Vladimir in Óláfs saga Tryggvasonar) // Trudy otdela drevnerusskoy literatury Instituta russkoy literatury RAN. 1935. T. II. Vyp. 8. S. 5–20.]
- Сага о йомсвикигах / Пер. с др.-исл., статьи, комментарии Ю.А. Полуэктова. М.; СПб., 2018. [Saga o yomsvikingakh (Jomsvikinga saga) / Per. s dr.-isl., stat'i, kommentarii Yu.A. Poluektova. Moscow; St-Petersburg, 2018.]
- Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 181–356. [Starshaya Edda (Elder Edda) / Per. A. Korsuna // Beovul'f. Starshaya Edda. Pesn' o Nibelungakh. Moscow, 1975. S. 181–356.]
- Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М., 1979. [Steblin-Kamenskiy M.I. Drevneskandinavskaya literatura (Old-Norse Literature). Moscow, 1979.]
- Стеблин-Каменский М.И. Снорри Стурлусон и его «Эдда» // Младшая Эдда. Л., 1970. С. 183–219. [Steblin-Kamenskiy M.I. Snorri Sturluson i ego «Edda» (Snorri Sturluson and his “Edda”) // Mladshaya Edda. Leningrad, 1970. S. 183–219.]
- Штыхов Г.В. Древний Полоцк IX–XIII вв. Минск, 1975. [Shtykhov G.V. Drevniy Polotsk IX–XIII vv. (Ancient Polotsk of the 9th-13th centuries). Minsk, 1975.]
- Abram Ch. Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. [PhD Dissertation]. Cambridge, 2003.
- Árbók Ferðafélags Íslands. Reykjavík, 1964.
- Ásgeir Blöndal Magnússon. Íslenska orðsifjabók. Reykjavík, 1989.
- Biskupa sögur / Guðbrandur Vigfússon. Kaupmannahöfn, 1858. B. I.
- Biskupa sögur / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út (ÍF; XV. N. 1–2). Reykjavík, 2003. B. I. N. 1–2.
- Vjarni Einarsson. Um Spákonuarf // Gripla. 1980. B. IV. Bls. 102–134.
- Bull E. Islandske prækenmotiver i det 14. aarhundrede // Edda. Nordisk tidsskrift for literaturforskning. Kristiania, 1916. B. V.

- Cederschiöld G.* Inledning // Forn sögur Suðurlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Baerings saga, Flovents saga, Bevers saga. Lund, 1884.
- Cleasby R., Gudbrand Vigfusson.* An Icelandic-English Dictionary. Oxford, 1957.
- Clunies Ross M.* Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's Ars Poetica and Medieval Theories of Language. Odense, 1986. P. 55–58.
- Cochrane J.* Saying Goodbye to the Old Religion: Dreaming of the Rejected Object of Worship // Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference. Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003 / Eds. R. Simek and J. Meurer. Bonn, 2003. P. 107–115.
- Damico H.* The Voyage to Byzantium: the Evidence of the Sagas // BB. M., 1995. T. 56. C. 107–117; M., 1997. T. 57. C. 88–95.
- Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.
- Dinzelbacher P.* Visionary Literature // MSE. New York; London, 1993. P. 706–707.
- Driscoll M.* Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn't die // Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001 / Red. Ármann Jakobsson, A. Lassen, A. Ney. Uppsala, 2003. S. 257–267.
- Driscoll M. et al.* «Stories for all time: The Icelandic fornaldarsögur». 2011–2015 (Last update 05.01.2021). URL: <http://fasnl.ku.dk/bibl/bibl.aspx?sid=esv&view=secondary>
- Duggals Leiðsla / Ed. by Peter Cahill with an English translation. Reykjavík, 1982.
- Elucidarius* in Old Norse Translation / Ed. by E. Scherabon Firchow and K. Grimstad. Reykjavík, 1989.
- Færeyinga saga / Ólafur Halldórsson (Íslensk úrválsrit í skólaútgáfum; 13). Reykjavík, 1978.
- Faulkes A.* Snorri's Rhetorical Categories // Sagnaþing. Helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. apríl 1994. Reykjavík, 1994. H. 1.
- Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum / C.C. Rafn. Kaupmannahöfn, 1829–1830. B. 1–3.
- Fornaldar sögur Norðurlanda / Guðni Jónsson. Reykjavík, 1954. B. 1–4.
- Fornaldarsögur Norðurlanda / Valdimar Ásmundarson. Reykjavík, 1885–1889. B. 1–3.
- Fornaldarsögur Norðurlanda / Bjarni Vilhjálmsson, Guðni Jónsson. Reykjavík, 1943–1944. B. 1–3.
- Forn sögur Suðurlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Baerings saga, Flovents saga, Bevers saga / G. Cederschiöld. Lund, 1884.
- Guðmundar saga biskups // Guðmundar sögur biskups / Stefán Karlsson. Copenhagen, 1983. B. I. Bls. 92–99.

- Hallberg P.* Broder Robert, Tristrams saga och Duggals leizla. Anteckningar till norska översättningar // Arkiv för nordisk filologi. 1973. B. 88. S. 64–69.
- Hauksbók / Eiríkur Jónsson og Finnur Jónsson. København, 1892–1896.
- Hauksbók, The Arnamagnæan Manuscripts 371, 4to, 544, 4to and 675, 4to / Jón Helgason (Manuscripta Islandica; 5). København, 1960.
- Hermann Pálsson.* Oral Tradition and Saga Writing (Studia Medievalia Septentrionalia; 3). Wien, 1999.
- Hermann Pálsson.* Towards a definition of Fornaldarsögur // Fourth International Saga Conference. München, 1979.
- Hermann Pálsson, Edwards P.* Introduction // Vikings in Russia. Yngvar's Saga and Eymund's Saga / Transl. by Hermann Pálsson and P. Edwards. Edinburgh, 1989. P. 1–43.
- Hultgård A.* Bron till den andra världen // Bro till evigheten. Brons rumsliga, sociala och religiösa dimension under vikingatid och tidig medeltid. Ett Symposium på Sástaholm, Täby den 3–4 april 2009. Stockholm, 2009. P. 99–101.
- Hultgård A.* The Religion of the Vikings // The Viking World / Ed. by St. Brink, N. Price. Routledge, 2008. P. 236–258.
- Íslendinga sögur og þættir / Bragi Halldórsson o. fl. Reykjavík, 1987. B. III.
- Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson (ÍF; 1). Reykjavík, 1968.
- Jackson T.N.* The Role of Ólafur Tryggvason in the Conversion of Russia // Three Studies on Vikings and Christianization. Oslo, 1994. P. 1–17.
- Jarðabók Árna Magnússonar og Páls Vídalíns. Kaupmannahöfn, 1926. B. VIII.
- Jensen H.* Eiríks saga víðförla // MSE. New York; London, 1993. P. 160–161.
- Jensen H.* Eiríks saga víðförla: Appendix 3 // The Sixth International Saga Conference. 28.7.–2.8. 1985. Copenhagen, 1985. Vol. 1. S. 499–512.
- Jómsvíkinga saga / Ólafur Halldórsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1969.
- Jón Helgason, Gunnar Harðarson.* Þrjár þýðingar lærðar. Reykjavík, 1989.
- Jón Jóhannesson.* A History of the Old Icelandic Commonwealth. Winnipeg, 1974.
- Jørgensen J.G.* Sagaoversettelser i Norge på 1500-talet // Collegium Medievale. 1994. Vol. 6. S. 169–197.
- Kålund Kr.* Katalog over de oldnorsk-islandske håndskrifter i det Store Kongelige bibliotek og i universitetsbiblioteket. København, 1900.
- Kleivane E.* When small words make a big difference. On adaptation and transmission of texts in Late Medieval manuscripts // á Austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint papers of The 14th International Saga Conference. Uppsala 9th–15th August 2009 / Ed. by A. Ney, H. Williams, F. Charpentier Ljungqvist. Gävle, 2009. Vol. 1. P. 513–520.

- Kristnisaga. Þáttur Þorvalds ens víðfjara. Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar. Hungrvaka / B. Kahle (Altnordische Saga-Bibliothek; 11). Halle, 1905. S. 59–82.
- Liestøl K.* Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages. Oslo, 1946.
- Lönnroth L.* Kristni saga // Dictionary of the Middle Ages. New York, 1986. Vol. 7. P. 302–303.
- Metzenthin E.* Die Länder- und Völkernamen im altisländischen Schrifttum. Pennsylvania, 1941.
- Mitchell S.* Heroic Sagas and Ballads. Ithaca; London, 1991.
- Mundt M.* Oriental Pictures in the Old Norse Legendary Sagas // Proceedings of the 33rd International Congress of Asian and North African Studies. Toronto, August 19–25, 1990. Queenston, Ontario, 1992. P. 213.
- Ólafur Halldórsson.* Ólafs Sagan handan sögunnar // Gripla. 2001. B. XII. Bls. 67–78.
- Orri Vésteinsson.* Fornleifarannsókn í Neðra Ási í Hjartaltadal. Reykjavík, 1996.
- Orri Vésteinsson.* The Christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change. 1000–1300. Oxford, 2000.
- Patch H.R.* The Other World According to descriptions in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1950.
- Power R.* Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur* // Folklore. 1985. Vol. 96. № 2. P. 156–175.
- Righter-Gould R.* The Fornaldar Sögur Norðurlanda: A Structural Analysis // Scandinavian Studies. 1980. Vol. 52. P. 423–441.
- Rossi M.A.* The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // Pagan and Christian Anxiety. A Response to E.R. Dodds / R.C. Smith, J. Lounibos. New York, 1985. P. 53–85.
- Rowe E.A.* The Development of Flateyrbók. Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389. Odense, 2005.
- Sawyer B., Sawyer P.* Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation, circa 800–1500. Minneapolis, 1993.
- Schlauch M.* Romance in Iceland. London, 1934.
- Schröder F.R.* Einleitung // Hálfðanar saga Eysteinssonar / Hrgs. von F.R. Schröder. Halle (Saale), 1917.
- Seip D.A.* Palæografi: B. Norge og Island // Nordisk kultur. Stockholm, 1954. B. 28:B.
- Simek R.* Die Quellen der Eiríks saga víðfjara // Skandinavistik. 1984. B. 14. H. 2. S. 109–114.
- Simek R., Hermann Pálsson.* Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart, 1987.

- Skjaldevers / Jón Helgason (Nordisk filologi. Serie A, 12). København, 1961.
- Stefán Karlsson*. Aldur Hauksbókar // Fróðskaparrit. Annales Societatis Scientiarum Færoensis. 1964. B. 13. Bls. 114–121.
- Sturlunga saga, eðr Íslendinga-Saga hin mikla / Bjarni Thorsteinsson. Kaupmannahöfn, 1817. B. I.
- Tveitane M.* En norrøn versjon av *Visio Pauli* // Årbok for Universitet i Bergen. 1964. Humanistisk Serie. № 3. S. 1–30.
- van den Toorn M.C.* Zur Struktur der Saga // Arkiv för nordisk filologi. Lund, 1958. Bd. 73. S. 140–168.
- Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry // A History of Icelandic Literature / Ed. by D. Neijmann. Lincoln; London, 2006. P. 1–64.
- von Sydow C.W.* Övernaturliga väsen // Nordisk kultur. 1935. B. XIX. S. 95–159.

Galina V. Glazyrina

OLD ICELANDIC “SAGAS ABOUT TRAVELLERS”
 PUBLICATION OF ARCHIVAL MATERIALS
 EDITED BY TATJANA JACKSON

This publication prepared by Tatjana Jackson presents the reader with some of the archival materials by Galina Glazyrina (1952–2016), namely her translations of several Old Norse sagas and *þættir* dedicated to the so-called *viðförla* (Far-Travellers), *Eiríks saga viðförla*, *Þorvalds þáttur viðförla* (two versions), and *Kristni saga* (chapters 1–4 and 13). These works, written down in the 13th century, are based on two heathen figures of the late 10th century, a Norwegian Eiríkr, son of the legendary king Þrandr, and an Icelander Þorvaldr Koðránnson, each of whom embarked on a journey to the East, thereby gaining intelligence, acquiring vision, receiving baptism, and then trying to bring the light of Christianity to the people of his own country. Translations of all these texts are accompanied by detailed comments and by introductory articles containing descriptions of the sagas and *þættir* in question.

Key words: Eiríkr inn viðförla, Þorvaldr inn viðförla, Icelandic sagas and *þættir*, early Christianity

DOI:

CURRICULUM VITAE

Я, Назаренко Александр Васильевич, русский, родился 16 января 1948 года. В 1966 г. окончил специализированную школу физико-математического профиля № 18 при МГУ («Колмогоровский интернат»). В 1967 г. поступил на филологический факультет МГУ и закончил полный курс в 1972 г. по специальности «романо-германская филология», параллельно пройдя часть курса по кафедре классической филологии. По окончании университета был призван в Советскую Армию в качестве офицера-переводчика. Служил в Политическом и Разведывательном управлениях Группы советских войск в Германии.

С 1974 г. научный сотрудник Института истории СССР АН СССР, в Секторе истории древнейших государств на территории СССР под руководством В.Т. Пашуто. Работа в секторе определила основной круг моих научных интересов: история международных связей Древней Руси, западноевропейские (прежде всего, латиноязычные) источники по средневековой истории Восточной Европы, латинское и древнерусское источниковедение, сравнительно-историческое и типологическое изучение политических структур на востоке и западе Европы в средние века, генеалогия, история средневековой церкви. В стенах Института были написаны и защищены кандидатская и докторская диссертации на темы: «Русь и Германия во второй половине X в.: начало политических взаимоотношений» и «Древняя Русь и Запад: Русско-немецкие связи IX–XII вв.» (в 1989 и 1996 гг. соответственно).

В 1990 г. в течение 12 месяцев работал в научных учреждениях ФРГ (Monumenta Germaniae Historica, München; Фрайбургский университет) в качестве стипендиата Фонда им. Александра Гумбольдта (Бонн).

С 1999 г. перешел в Институт всеобщей истории РАН, где и работаю по сей день в должности главного научного сотрудника, руководителя проекта «Русь и страны Центральной Европы в IX – первой половине XV в.». С 2001 г. – председатель Научного совета РАН «Роль религий в истории» (при Отделении историко-филологических наук), с 2012 г. по совместительству – заведующий Центром истории религии и церкви Института российской истории РАН. С 2006 г. – председатель Государственной аттестационной комиссии Православного Свято-Тихоновского богословского университета (по специальности «Теология и религиоведение»). Член церковно-научного и научно-редакционного советов «Православной Энциклопедии» и ряда других научных и диссертационных советов и редакционных коллегий. Член правления и председатель на-

учной секции в Императорском Православном Палестинском обществе. Лауреат премии митрополита Макария (РАН, РПЦ, Мэрия Москвы) 1-й степени (2001 г.). Награжден орденами РПЦ преп. Сергия Радонежского 2-й степени, св. Владимира 3-й степени.

Основными научными трудами считаю: Сигизмунд Герберштейн «Записки о Московии» (1988, 2-е сильно расширенное издание – 2008; перевод с латинского и средне немецкого по всем редакциям), «Немецкие латиноязычные источники по истории Восточной Европы IX–XI вв.» (1993), «Русь и Германия в IX–X вв.» (1994), «Происхождение древнерусского денежно-весового счета» (1996), «Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв.» (2001), «Древняя Русь и славяне: историко-филологические исследования» (2009), «Древняя Русь в свете зарубежных источников. Западноевропейские источники» (учебное пособие и хрестоматия; 2010, 2013), «Слово на обновление Десятинной церкви: к истории почитания св. Климента Римского на Руси» (2013).

2014 г.

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ А.В. НАЗАРЕНКО¹

1978

1. О «Русской марке» в средневековой Венгрии // Восточная Европа в древности и средневековье / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М., 1978. С. 302–306.
2. Русь и монголо-татары в хронике сплитского архидиакона Фомы (XIII в.) // ИСССР. 1978. № 5. С. 149–159.

1980

3. Немецкие латиноязычные источники (список) // Древнейшие источники по истории народов СССР: Тематика и состав выпусков. М., 1980. Ч. 2. С. 34–36.
4. Об имени «Русь» в немецких средневековых источниках IX–XI вв. // Вопросы языкознания. 1980. № 5. С. 46–57.

1981

5. События 1017 г. в немецкой хронике XI в. и русской летописи // ДГ, 1980 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1981. С. 175–185.

1984

6. Имя «Русь» в немецких актовом источниках IX–XIV вв.: Бавария–Австрия // ДГ, 1982 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1984. С. 86–129.
7. О датировке Любечской битвы // Летописи и хроники: В честь 75-летия акад. Б.А. Рыбакова / Отв. ред. В.И. Буганов. М., 1984. С. 13–19.

¹ Список составлен С.В. Завадской. В списке используются следующие сокращения: БРЭ – Большая Российская энциклопедия / Предс. научно-ред. совета Ю.С. Осипов. М.; ВВ – Византийский временник. М.; ВЕДС – Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 1985–; ДГ – Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1976–1992 (до 1985 г. – отв. ред. чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто; в 1985–1995 гг. – отв. ред. чл.-корр. АН СССР А.П. Новосельцев); Древнейшие государства Восточной Европы. 1994– (отв. ред. серии Е.А. Мельникова); ИСССР – История СССР (до 1992 г.). М.; ОИ – Отечественная история. М., 1992–2008; РИ – Российская история. М., 2009–; ПЭ – Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (до 2008 г.), Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (с 2009 г.). М., 2000–. Библиография за избранные годы была опубликована ранее в юбилейных сборниках: Список научных трудов А.В. Назаренко (1978–2008) // История: Дар и долг. Юбилейный сборник в честь А.В. Назаренко / Под ред. Н.Н. Лисового. М.: Императорское православное палестинское общество; СПб.: Издательство О. Абышко, 2010. С. 326–343; Библиография трудов А.В. Назаренко (2009–2018) // У истоков и источников. На международных и междисциплинарных путях. Юбилейный сборник в честь А.В. Назаренко / Под ред. Ю.А. Петрова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 576–581.

8. [Рец. на:] Докиевский период в истории Восточной Европы в “Handbuch der Geschichte Russlands” (ФРГ) // ДГ, 1983 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1984. С. 237–241.

1985

9. Проблемы внешней политики России в трудах советских историков // Изучение истории СССР дооктябрьского периода в советской историографии 1980–1984 гг. М.: Наука, 1985. С. 90–125 (в соавторстве с А.С. Аветяна и др.).

1986

10. Народы Севера Восточной Европы и Волжский торговый путь в «Баварском географе» (начало IX в.) // М.В. Ломоносов и Север: Тез. докл. Всесоюзной конф. (г. Архангельск, июнь 1986 г.). Архангельск, 1986. С. 124–126.
11. По поводу одной гипотезы о происхождении названия «Киев» // ДГ, 1985 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1986. С. 220–222.
12. Происхождение др.-русс. *роусь*: Состояние проблемы и возможности лингвистической ретроспекции // X Всесоюзная конф. по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. М., 1986. С. 126–128.
13. Родовой сюзеренитет Рюриковичей над Русью (X–XI вв.) // ДГ, 1985 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1986. С. 149–157.

1987

14. Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы; Крещение Руси. М., 1987. С. 25–27.
15. Русь и Германия в 70-е годы X века // *Russia Mediaevalis*. München: Wilhelm Fink, 1987. T. VI/1. S. 38–89.

1988

16. Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии / Пер. с лат. и нем. А.И. Малена и А.В. Назаренко; вступит. ст. А.Л. Хорошкевич; под ред. В.Л. Янина. М.: Изд-во МГУ, 1988.
17. Научная конференция «Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы; Крещение Руси» // ИСССР. 1988. № 6. С. 196–199 (в соавторстве с В.К. Рониным).
18. Новые тенденции изучения истории Древней Руси в историографии ФРГ: Коллективный труд «Руководство по русской истории» // Культура и общество Древней Руси X–XVII вв. М.: Наука, 1988. Ч. 1. С. 118–152.
19. «Путь из немец в хазары» и первые века древнерусской истории (IX–X вв.) // Внешняя политика Древней Руси: Юбилейные чтения, посвя-

ценные 70-летию чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто (Москва, 19–22 апреля 1988 г.). М.: Институт истории СССР, 1988. С. 52–57.

20. Русско-немецкие контакты начального периода древнерусской государственности (IX–X вв.) и их место в кругу международных связей Руси // Славяне и их соседи: Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития: Эпоха феодализма. М., 1988. С. 47–49.
21. Христианство в политической жизни и идеологии Древнерусского государства (обзор работ А.В. Поппэ) // Культура и общество Древней Руси X–XVII вв. М.: Наука, 1988. Ч. 2. С. 13–34.

1989

22. Древнерусское государство и древнейшие государства на территории СССР в советской историографии // Социально-экономические проблемы истории СССР в 80-е гг. М., 1989. С. 3–12 (в соавторстве с Ф.В. Шеловым-Коведяевым и др.).
23. Житие Антония Печерского и датировка русско-польского союза при Казимире I и Ярославе Мудром // Славяне и их соседи: Международные отношения в эпоху феодализма. М., 1989. С. 19–21.
24. Изучение истории внешней политики России // Социально-экономические проблемы истории СССР в 80-е гг. М., 1989. С. 87–123 (в соавторстве с А.Л. Хорошкевич и др.).
25. К этимологии этнонима *Сколотои* // ДГ, 1987 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1989. С. 233–237.
26. Когда же княгиня Ольга ездила в Константинополь? // ВВ. 1989. Т. 50. С. 66–83.
27. Реальность и ученая традиция в представлениях Адама Бременского (XI в.) о Северной и Восточной Европе // XI Всесоюзная конф. по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. М., 1989. С. 114–115.
28. Русь и Германия во второй половине X в.: Начало политических взаимоотношений: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.: Институт истории СССР АН СССР, 1989.

1990

29. Попытка крещения Руси при княгине Ольге в контексте международных отношений 60-х гг. X в. // Церковь, общество и государство в феодальной России / Под ред. А.И. Клибанова. М.: Наука, 1990. С. 24–40.
30. «Руги» в Раффельштеттенском таможенном уставе начала X в.: местные славяне или русские купцы? // VI Междунар. конгресс славянской археологии (Прилеп, Югославия, 1990 г.): Тез. докл., подготовленные советскими исследователями / Отв. ред. В.В. Седов. М.: Наука, 1990. С. 59–61².

² Конгресс не состоялся и номер VI присвоен в итоге конгрессу, имевшему место в 1995 г. в Новгороде.

31. Русь или руги в Раффельштеттенском таможенном уставе? Об одном мнимом конфликте археологии и истории // ВЕДС. 1990. [Вып.] II: Проблемы источниковедения. С. 87–92.
32. Русь и Германия при Святославе Игоревиче // ИСССР. 1990. № 2. С. 60–74.
33. Южнонемецкие земли в европейских связях IX–X вв. // Средние века. 1990. Вып. 53. С. 121–136.
34. [Ред.-консультант:] *Щавелева Н.И.* Польские латиноязычные средневековые источники: Тексты, перевод, комментарий (Древнейшие источники по истории народов СССР). М.: Наука, 1990. 210 с.

1991

35. Концепция истории Древней Руси в синтезирующем труде немецких историков «Руководство по русской истории» // Русь между Востоком и Западом: Культура и общество X–XVII вв.: Зарубежные и советские исследования. М.: Наука, 1991. Ч. 1. С. 137–171.
36. О русско-датском союзе в первой четверти XI в. // ДГ, 1990 год: Материалы и исследования. М.: Наука, 1991. С. 167–190.
37. Христианство в политической жизни и идеологии Древнерусского государства (обзор работ А.В. Поппэ) // Русь между Востоком и Западом: Культура и общество X–XVII вв.: Зарубежные и советские исследования. М.: Наука, 1991. Ч. 2. С. 14–35.

1992

38. Еще раз о дате поездки княгини Ольги в Константинополь // ВЕДС. 1992. [Вып.] IV: Образование Древнерусского государства: Спорные проблемы. С. 47–49.
39. «Натиск на Восток» или «свет с Востока»? История русско-немецких отношений в кругу стереотипов // Славяноведение. 1992. № 2. С. 32–43.
40. Преподобный Сергей Радонежский и мы // Домострой. 1992. № 42. С. 9.
41. Die Rus' und Deutschland vor 988 // Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina / A cura di S.W. Swierkosz-Lenart (Nuovi studi storici; 17). Roma, 1992. P. 19–42.
42. [Рец. на:] Proceedings of the Intern. Congress Commemorating the Millennium of Christianity in the Rus'-Ukraine. Cambridge (Mass.), 1990 (Harvard Ukrainian Studies; 12/13, 1988/1989) // ОИ. 1992. № 4. С. 200–206.
43. [Рец. на:] *Mühle E.* Die städtischen Handelszentren der nordwestlichen Rus': Anfänge und frühe Entwicklung altrussischer Städte. Stuttgart, 1991 // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Köln; Wien, 1992. Jg. 48. S. 350–351.

1993

44. Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков: Текст, перевод, комментарий / Отв. ред. В.Л. Янин (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). М.: Наука, 1993. 240 с.

45. Два лица одной России (К выходу в свет книги В.Т. Пашуто «Русские историки-эмигранты в Европе») // Славяноведение. 1993. № 4. С. 112–119.
46. Кирилло-мефодиевская миссия и Русь (Некоторые историко-этнографические наблюдения над «Баварским географом») // ВЕДС. 1993. [Вып.] V: Спорные проблемы истории. С. 57–59.
47. Незвестное послание Михаила Глинского // Там же. С. 115–122 (в соавторстве с А.Л. Хорошкевич).
48. Незвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // ОИ. 1993. № 2. С. 66–79.
49. «Путь из варяг в греки» и происхождение древнерусской счетной гривны // XII Всеросс. конф. по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. М., 1993. С. 77–79.
50. [Рец. на:] *Mühle E.* Die städtischen Handelszentren der nordwestlichen Rus': Anfänge und frühe Entwicklung altrussischer Städte. Stuttgart, 1991 // ОИ. 1993. № 3. С. 202–208.
51. Аннотированная библиография трудов отечественных историков по истории Руси и России до Смутного времени за 1983–1987 гг. // *Russia Mediaevalis*. München: Wilhelm Fink, 1993. Т. VII/2.

1994

52. Русь и Германия в IX–X веках // ДГ, 1991 год: Материалы и исследования М.: Наука, 1994. С. 5–138.
53. Византийская денежно-весовая система и ее влияние на формирование денежно-весовых единиц на Руси и в Западной Европе // Славяне и их соседи: Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. Тезисы XIII конференции. М., 1994. С. 17–19.
54. Византия – Западная Европа – Русь: Соотношение типологии и конкретного исследования как инструментов раскрытия исторических взаимосвязей // Российское византиноведение: Итоги и перспективы. Тез. докл. и сообщ. на Междунар. конф., посвящ. 100-летию Византийского временника и 100-летию Русского Археологического института в Константинополе. М., 1994. С. 102–103.
55. Киевская княгиня – внучка папы Льва IX (1049–1054) и императора Генриха III (1039–1056): Новые данные о внешней политике Руси в 70-х гг. XI в. // ВЕДС. 1994. [Вып.] VI: Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. С. 26–29.
56. О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // ОИ. 1994. № 4–5. С. 181–194.
57. Rjurik // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7, Lief. 5. München; Zürich, 1994. Sp. 880.
58. Rjurik Rostislavič // *Ibid.* Sp. 880.
59. Rjurikiden // *Ibid.* Sp. 880–881.
60. Rus' // *Ibid.* Sp. 1112–1113.

61. [Рец. на:] *Карнов А.Ю.* // Архив русской истории. 1995. Вып. 6. С. 267–281.

1995

62. Еще раз о дате поездки княгини Ольги в Константинополь: Источниковедческие заметки // ДГ, 1992–1993 годы: Материалы и исследования / Отв. ред. тома А.П. Новосельцев. М.: Наука, 1995. С. 154–168.
63. Идея империи и некоторые черты политического строя раннесредневековых государств Европы // Славяне и их соседи: Имперская идея в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. Тез. XIV конференции. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995. С. 38–41.
64. О древнерусских печатях с надписью ДЪНЪСЛОВО // ВЕДС. 1995. [Вып.] VII: Язычество, христианство, церковь. С. 49–53.
65. Порядок престолонаследия на Руси XI–XII вв.: Наследственные разделы и попытки десигнации // Римско-константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. IX Междунар. семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму» (Москва, 29–31 мая 1989 г.). М., 1995. С. 83–96.
66. Русско-германские связи древнейшей поры (IX–XI вв.): Состояние проблемы // Доклады Научного центра славяно-германских исследований / Отв. ред. А.А. Гугнин. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995. Т. 1.
67. Seniorat (Rus') // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7, Lief. 8. München; Zürich, 1995. Sp. 1757.
68. [Рец. на:] *Heller K.* Normannen in Osteuropa. Berlin, 1993 // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. München, 1995. NF. Bd. 43. S. 419–420.
69. [Науч. ред.; сост.:] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Книга вторая: История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (988–1240) / Пред. науч.-ред. совета Арсений, еп. Истринский; науч. ред. кн. II А.В. Назаренко. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1995. Введение от редакции. С. 5–8 (без указания автора); Комментарии. С. 601–624; Список архиереев Русской православной церкви (кон. X – сер. XIII в.). С. 663–667; Список монастырей, основанных на Руси в 988–1240 гг. С. 668–675; Таблица основных событий русской церковной и государственной истории (978–1240). С. 675–680.
70. [Сост., науч. ред.:] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Книга третья: История Русской церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589) / Предс. науч.-ред. совета Арсений, еп. Истринский; науч. ред. кн. III А.А. Турилов. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1995. Список литературы по истории Русской православной церкви 988–1448 гг., вышедшей после 1860-х гг. С. 579–617 (в соавторстве с А.А. Туриловым);

Списки епархий Русской православной церкви кон. X – сер. XV в. и архiereев Русской православной церкви (1240–1448). С. 639–648; Таблица основных событий русской церковной и государственной истории (1240–1448). С. 663–671 (в соавторстве с Д.А. Баловневым).

1996

71. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.). М.: Институт российской истории РАН, 1996. С. 69–72.
72. Древняя Русь и Запад: Русско-немецкие связи IX–XII веков: Дисс. ... докт. ист. наук. М.: Институт российской истории РАН, 1996.
73. «Записки о Московии» Сигизмунда Герберштейна // Отечественная история. История России с древнейших времен до 1917 года. Энциклопедия. М., 1996. Т. 2. С. 227.
74. Некоторые соображения о договоре Руси с греками 944 г. в связи с политической структурой Древнерусского государства // ВЕДС. 1996. [Вып.] VIII: Политическая структура Древнерусского государства. С. 58–63.
75. Новая схема Москвы Конрада Буссова 1611 г. // Там же. С. 49–54 (в соавторстве с М.В. Кукушкиной и А.Л. Хорошкевич).
76. Происхождение древнерусского денежно-весового счета // ДГ, 1994 год: Новое в нумизматике / Отв. ред. тома А.П. Новосельцев, Я.Н. Щапов. М.: Археографический центр, 1996. С. 5–79.
77. Элементы житийной традиции о св. Владимире в западноевропейской литературе первой половины XI в. // Древняя Русь и Запад: Научная конференция. М., 1996. С. 33–36.
78. The Grand Triangle: Byzantium – Germany – Rus' // Acts of 18th Intern. Congress of Byzantine Studies (Moscow, 1991): Selected Papers. Shepherdstown, 1996. Vol. 2. P. 3–7.
79. Svjatopolk Vladimirovič Okajannyj // Lexikon des Mittelalters. Bd. 8, Lief. 2. München; Zürich, 1996. Sp. 346.
80. Svjatopolk Izjaslavič // Ibid. Sp. 346–347.
81. Svjatoslav Igorevič // Ibid. Sp. 347.
82. Svjatoslav Jaroslavič // Ibid. Sp. 347–348.
83. [Рец. на:] *Алексеев А.А.* Богословская литература Киевской Руси // Русская литература. СПб., 1998. № 2. С. 192–196.
84. [Рец. на:] *Кустерев С.Н.* Спорные вопросы начальной истории русского денежного обращения // Очерки феодальной России. М.: УРСС, 1997. Вып. 1. С. 197–220.
85. [Рец. на:] *Goehrke C.* Frühzeit des Ostslaventums (Erträge der Forschung; 277). Darmstadt, 1992 // Средневековая Русь. 1996. Вып. 1. С. 154–185.
86. [Пер. с нем., изд.:] *Подскальски Герхард.* Христианство и богословская литература Киевской Руси (988–1237). Изд. 2-е, исправл. и доп. для рус-

ского перевода / Пер. А.В. Назаренко; под ред. К.К. Аментьева (Subsidia Byzantinorossica; Т. 1). СПб.: Византинороссика, 1996. XX, 572 с. Перевод текста и древнерусских цитат источников с немецкого. С. VII–XII, 1–440; Комментарии издателей (А.Н. и К.А.) во всем тексте и в разделе на с. 507–522; Дополнительная библиография. С. 523–536.

87. [Пер. с нем., науч. ред.:] История русской церкви / Предс. науч.-ред. совета Арсений, еп. Истринский. Кн. 8. Ч. 1: *Смолич И.К.* История Русской церкви: 1700–1917 / Ред. пер. А.В. Назаренко. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1996.

1997

88. К вопросу об отражении древнерусского права в договорах Руси с Византией X в. // ВЕДС. 1997. [Вып.] IX: Международная договорная практика Древней Руси. С. 41–46.
89. L'empire Ottonien et la baptême des Russes // Clovis: Histoire et mémoire: Actes de Colloque Intern. d'histoire de Reims. P., 1997. Т. 2: La baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire. P. 399–410.
90. [Пер. с нем. (с колл. авторов), науч. ред.:] История русской церкви / Предс. науч.-ред. совета Арсений, еп. Истринский. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1997. Кн. 8. Ч. 2: *Смолич И.К.* История Русской церкви: 1700–1917 / Ред. пер. А.В. Назаренко.
91. [Пер. с нем., науч. ред.:] *Шрамм Готфрид.* Реки Северного Причерноморья: Историко-филологическое исследование их названий в ранних веках (Взгляд издали: Немецкие историки о прошлом Восточной Европы; 1). М.: Наука, 1997. 155 с.

1998

92. О древнерусской векше в связи с резанами и весовой шкалой многогранных гирек // VI Всеросс. нумизматическая конф. СПб., 1998. С. 124–125.
93. **Roð(s)- (?) – Русь – Ρως – Ruzzi*: О языке восточноевропейских варягов IX–X вв. // ВЕДС. 1998. [Вып.] X: К 80-летию чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. С. 75–79.
94. Русь и печенеги в начале XI в.: Из комментария к посланию Бруно Кверфуртского // Славяне и кочевой мир: Средние века – раннее новое время. XVII конф. памяти В.Д. Королюка. М., 1998. С. 102–104.
95. Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов (XII в.) // Россия и Православный Восток. Изд-во Балаамандского ун-та (Ливан), 1998. С. 21–38 (на араб. яз.).
96. Адам Бременский // Enzyklopädie zur Geschichte des östlichen Europa (6.–13. Jahrhundert). Greifswald, 1998. Н. А. S. 30.
97. Анастасия Ярославна // Ibid. S. 119–120.
98. Андрей Владимирович Добрый // Ibid. S. 124.

99. Андрей Юрьевич Боголюбский // *Ibid.* S. 124–126.
 100. Анна Ярославна // *Ibid.* S. 128–129.
 101. Rjurikiden (Kiever und Moskauer Rus'), Taf. I–VI // *Lexikon des Mittelalters.* München; Zürich, 1998. Bd. 9.

1999

102. Западноевропейские источники // *Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов / Под ред. Е.А. Мельниковой.* М.: ИК Логос, 1999. С. 259–407.
 103. К проблеме княжеской власти и политического строя Древней Руси: Замечания и размышления по поводу книги *Толочко А.П. Князь в Древней Руси: Власть, собственность, идеология.* Киев, 1992 // *Средневековая Русь.* 1999. Вып. 2. С. 164–193.
 104. Первые контакты Штауфенов с Русью (К истории русско-немецких отношений в 30-е гг. XII в.) // *Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто / Под ред. Т.Н. Джаксон и Е.А. Мельниковой.* М.: Языки русской культуры, 1999. С. 160–179.
 105. Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов // *Богословские труды.* М., 1999. Т. 35: К 150-летию Русской Духовной миссии в Иерусалиме. С. 179–196.

2000

106. Городенское княжество и городенские князья в XII в. // *ДГ,* 1998 год: Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева / Отв. ред. тома Т.М. Калинин. М.: Восточная литература, 2000. С. 169–188.
 107. К вопросу о весовой шкале 14-гранных денежно-весовых гирек // *VIII Всероссий. нумизм. конф.* М., 2000. С. 120–122.
 108. Крещение св. Владимира в устной и письменной традиции древнейшего периода (XI в.) // *ВЕДС.* 2000. [Вып.] XII: Историческая память и формы ее воплощения. С. 42–48.
 109. По поводу доклада Д. Свака «Дурно ли говорить о русском феодализме? К историографии вопроса» // *Труды Института российской истории РАН.* М., 2000. Вып. 2. С. 52–53.
 110. Порядок престолонаследия на Руси X–XII вв.: наследственные разделы, сеньорат и попытки десигнации (типологические наблюдения) // *Из истории русской культуры.* М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1: Древняя Русь / Сост. В.Д. Кошелев, В.Я. Петрухин. С. 500–519.
 111. Правнучка Ярослава Мудрого – мать иконийского султана Килидж-Арслана II // *Florilegium: К 60-летию Б.Н. Флори / Сост. А.А. Турилов.* М.: Языки русской культуры, 2000. С. 255–264.
 112. Русская церковь в X – первой трети XV в. // *ПЭ.* М., 2000. [Том вне нумерации]: Русская Православная Церковь / Научн. ред. тома прот. В. Цыпин, А.В. Назаренко. С. 38–60.

113. Русско-немецкие связи домонгольского времени: Состояние проблемы и перспективы исследований // Славяно-германские исследования. Т. 1–3 / Отв. ред. А.А. Гугнин, А.В. Циммерлинг. М.: Индрик, 2000. С. 19–79.
114. Русское самосознание: между Царством и Церковью // Москва. 2000. № 12. С. 133–144.
115. Die frühesten bayerisch-russischen Kontakte in historischer und sprachwissenschaftlichen Sicht // Bayern und Osteuropa: Aus der Geschichte der Beziehungen Bayerns, Frankens und Schwabens mit Russland, der Ukraine und Weissrussland / Hrsg. Н. Beyer-Thoma (Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München. Reihe Geschichte; 67). Wiesbaden, 2000. S. 25–56.
116. [Науч. ред.:] Русская Православная Церковь (Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.) М., 2000. [Том вне нумерации] / Научн. ред. тома прот. В. Цыпин, А.В. Назаренко.
117. Преп. Авраамий Смоленский // ПЭ. М., 2000. Т. I: А – Алексей Студит. С. 178–179.
118. Преп. Агапит Киево-Печерский // Там же. С. 229–230 (в соавторстве с игум. Андроником (Трубачевым)).
119. Св. Агриппина, княг. Рязанская // Там же. С. 272.
120. Св. Адальберт, еп. пражский // Там же. С. 278–279.
121. Св. Адальберт, архиеп. гамбургско-бременский // Там же. С. 279.
122. Адальберт, архиеп. магдебургский // Там же. С. 279–280.
123. Адам Бременский, хронист // Там же. С. 284–285.
124. Адемар Шабанский, хронист // Там же. С. 298.
125. Александр Михайлович, кн. тверской, вел. кн. владимирский // Там же. С. 530.
126. Св. Александр Ярославич Невский // Там же. С. 541–543.
127. Св. Александра, первая жена Александра Ярославича Невского // Там же. С. 545 (в соавторстве с игум. Андроником (Трубачевым)).
128. Свт. Алексей, архиеп. новгородский // Там же. С. 636–637 (в соавторстве с Г.Р. Столовой).

2001

129. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001. 781 с.
130. Империя Карла Великого – идеологическая фикция или политический эксперимент? // Карл Великий: реалии и мифы. М.: ИВИ РАН, 2001. С. 11–24.
131. Немцы в окружении св. Мефодия? // Византийские очерки: Труды российских ученых к XX Междунар. конгрессу византинистов / Под ред. Г.Г. Литаврина, И.С. Чичурова. М., 2001. С. 118–127.
132. Об одном эпизоде венгерской политики Ярослава Мудрого // Норна у источника Судьбы: Сб. статей в честь Е.А. Мельниковой / Отв. ред. Т.Н. Джаксон. М.: Индрик, 2001. С. 268–281.

133. Русское национально-государственное самосознание между Царством и Церковью // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире / Отв. ред. М.Н. Громов. М.: Институт философии РАН, 2001. С. 76–96 (испр. и доп. вариант № 114).
134. Скандинавская марка и древнерусская гривна серебра // Нумизматика на рубеже веков: Нумизматический сборник. М., 2001. Ч. XV / Отв. ред. А.А. Молчанов (Труды Гос. Исторического музея; 125). С. 71–84.
135. Преп. Алипий, древнерусский иконописец // ПЭ. М., 2001. Т. II: Алексей, человек Божий – Анфим Анхимальский. С. 20–21 (в соавторстве с Н.А. Барской).
136. Альберт I, еп. рижский // Там же. С. 71.
137. Альберт II, архиеп. рижский // Там же. С. 71–72.
138. Амманн А.М. // Там же. С. 170.
139. Анастас Корсунянин // Там же. С. 261–262.
140. Свт. Андрей, еп. тверской // Там же. С. 358.
141. Св. Андрей Константинович, кн. нижегородский // Там же. С. 367–368.
142. Св. Андрей Юрьевич Боголюбский // Там же. С. 393–397.
143. Св. Анна, княг. новгородская // Там же. С. 452.
144. Св. Анна (Янька), дочь Всеволода Ярославича // Там же. С. 453.
145. Анна, жена кн. Владимира Святого // Там же. С. 456–457.
146. Свт. Антоний (Добрыня Ядрейкович), архиеп. новгородский // Там же. С. 600–601.
147. Преп. Антоний Печерский // Там же. С. 602–604 (в соавторстве с А.А. Туриловым).
148. Преп. Антоний Римлянин // Там же. С. 675–676.
149. Свт. Аркадий, еп. новгородский // ПЭ. Т. III: Анфимий – Афанасий. М., 2001. С. 261–262.
150. Аскольд и Дир, князья киевские // Там же. С. 610–611.

2002

151. Две Руси в IX веке // Родина. 2002. № 11–12. С. 16–22.
152. Древнерусское единство: Парадоксы восприятия (круглый стол) // Там же. С. 5–14 (совм. с В.Л. Яниным, В.В. Седовым, В.А. Кучкиным и др.).
153. Новый труд известного слависта: К выходу в свет немецкого перевода Повести временных лет Л. Мюллера // Славяноведение. 2002. № 2. С. 128–139.
154. О междисциплинарном подходе к изучению Древней Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2002. № 1. С. 5–8.
155. О язычестве эльбо-одерских славян // Религии мира: История и современность, 2002 / Отв. ред. А.В. Назаренко. М.: Наука, 2002. С. 8–23.
156. Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX – середина XIII в.): Состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. 1: Киевская и Московская Русь /

- Сост. А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 261–308.
157. Святая Ольга в Царьграде // Православный Паломник: Журнал Паломнического центра Московского Патриархата. 2002. № 1 (3). С. 58–62; № 2 (4). С. 48–53.
158. Черниговская земля в период киевского княжения Святослава Ярославича (1073–1078) // А се его сребро: Збірник праць на пошану чл.-корр. НАН України М.Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. Київ, 2002. С. 59–66.
159. Языческая Европа глазами археолога // Русанова И.П. Истоки славянского язычества: Культурные сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. Черновцы, 2002. С. 6–9 (в соавторстве с А.Л. Хорошкевич).
160. IN MEMORIAM: Наталия Ивановна Щавелева (1946–2001) (Памяти коллеги и друга) // ДГ, 1999 год: Восточная и Северная Европа в средневековье / Отв. ред. тома Г.В. Глазырина. М.: Восточная литература, 2001. С. 460–466 (без подписи).
161. Ungarn und Rus' um das Jahr 1000 // Die ungarische Staatsbildung und Ostmitteleuropa / Hrsg. F. Glatz (Begegnungen. Schriftenreihe des Europa-Institutes Budapest; 15). Budapest, 2002.
162. Баварский географ // ПЭ. М., 2002. Т. IV: Афанасий – Бессмертие. С. 244.
163. Бертольд, еп. ливонский // Там же. С. 680–681.
164. Библия, перевод на готский язык // М., 2002. ПЭ. Т. V: Бессонов – Бонвеч. С. 135–136.
165. Болеслав I Храбрый, кн. польский // Там же. С. 647–648.
166. [Рец. на:] *Kresten O. "Staatsempfänge" im Kaiserpalast von Konstantinopel um die Mitte des 10. Jahrhunderts: Beobachtungen zu Kapitel II, 15 des sogenannten "Zeremoniebuches"*. Wien, 2000 // ВВ. 2002. Т. 61. С. 212–217.
167. [Отв. ред.:] Религии мира: История и современность, 2002. М.: Наука, 2002. 228 с.

2003

168. Древнерусская гривна как единица счисления меховых ценностей // XI всерос. нумизм. конф. СПб., 2003. С. 157–158.
169. Еще раз о «Русской марке» (Ruzagamarcha) из грамоты Людовика Немецкого 862/3 г. // От Древней Руси к России нового времени: Сб. ст. к 70-летию А.Л. Хорошкевич / Отв. ред. В.Л. Янин; сост. А.В. Юрасов. М.: Наука, 2003. С. 51–56.
170. Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов / Под ред. Е.А. Мельниковой. 2-е изд. М., 2003. С. 259–407.
171. Крест «иерусалимский»? «новгородский»? «хильдесхаймский»? (К истории одной древнерусской паломнической реликвии) // Православный паломник. 2003. № 6 (13). С. 54–58.

172. Свв. Борис и Глеб Владимировичи // ПЭ. М., 2003. Т. VI: Бондаренко – Варфоломей Эдесский. С. 44–55 (разделы «Богослужебные тексты», «Храмостроительство», «Почитание» в соавторстве с П.С. Павлиновым, Н.С. Серегиной, А.А. Туриловым, Б.Н. Флорей).
173. Св. Борис Юрьевич (сын Юрия Долгорукого) // Там же. С. 74.
174. Св. Бруно (архиеп. кёльнский) // Там же. С. 268–269.
175. Св. Бруно Кверфуртский // Там же. С. 275–276.
176. Преп. Варлаам (игумен киево-печерский) // Там же. С. 576–577 (в соавторстве с И.В. Жиленко, Е.В. Лопухиной).
177. Св. Варлаам Прокшинич // Там же. С. 596–597.
178. [Рец. на:] *Schramm G. Altrusslands Anfang: Historische Schlüsse aus Namen, Wörtern und Texten zum 9. und 10. Jahrhundert.* Freiburg, 2002 // *Byzantinische Zeitschrift.* 2003. Bd. 96. H. 2. S. 780–784.

2004

179. Несколько слов о «реконструктивизме» и «деконструкции» (по поводу рецензии Т.Л. Вилкул) // *Средневековая Русь.* 2004. Вып. 5. С. 294–300.
180. Племянники венгерского короля Стефана I на Руси // У источника / *Ad fontem.* К 70-летию чл.-корр. РАН С.М. Каштанова / Отв. ред. С.О. Шмидт. М.: Наука, 2004. С. 167–175.
181. Россия и Запад в свете их генезиса из единой *christianitas* // *Восточнохристианская Церковь и проблемы межрегионального взаимодействия* / Отв. ред. М.Н. Громов. М.: Институт философии РАН, 2004. С. 60–76.
182. Свт. Василий, еп. рязанский // ПЭ. М., 2004. Т. VII: Варшавская епархия – Веротерпимость. С. 28–29.
183. Св. Василий Мстиславич, кн. новоторжский // Там же. С. 209.
184. Св. Василько Константинович, кн. ростовский // Там же. С. 204–206.
185. Василько Ростиславич, кн. теребовльский // Там же. С. 216–217.
186. Свв. Вит, Модест и Крискентия // ПЭ. М., 2004. Т. VIII: Вероучение – Владимир-Волынская епархия. С. 574–576 (в соавторстве с А.А. Туриловым).
187. Владимир (Василий) Всеволодович Мономах // Там же. С. 681–686.
188. Св. равноап. кн. Владимир (Василий) Святославич // Там же. С. 690–703.
189. Свв. Владимир и Агриппина Ржевские // Там же. С. 722–724 (раздел «Почитание» в соавторстве с Е.В. Романенко).
190. Владимир Василькович, кн. владими-ро-во-лын-ский // Там же. С. 724–725.
191. Владимир-Волынская епархия (до конца XIII в.) // Там же. С. 726–728.
192. Религии // БРЭ. Россия. М., 2004. (Без тома). С. 211–215 (разделы «Язычество», «Православие (до кон. XVII в.)»).
193. История // Там же. С. 265–276 (разделы «Древнерусское государство», «Русские земли в период раздробленности»).

194. [Пер. с нем.:] *Мюллер Л.* О принципах реконструкции и перевода Повести временных лет // Средневековая Русь. 2004. Вып. 4. С. 49–69 (в соавторстве с А.Л. Хорошкевич).
195. [Отв. ред.:] *Щавелева Н.И.* Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша (книги I–VI). (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). М.: Памятники исторической мысли, 2004. 494 с. Предисл. ред., доп. к тексту и пер., комм., указ.
196. [Отв. ред.:] Религии мира: История и современность, 2004. М.: Наука, 2004.

2005

197. 1054 и 1204 годы как вехи русской истории // Междунар. церковно-научн. конф. «Православная Византия и латинский Запад (К 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами)» (Москва, 26–27 мая 2004 г.). М., 2005. С. 86–94.
198. Др.-русск. *паломникъ* // От Древней Руси к новой России: Юбилейный сб., посвященный чл.-корр. РАН Я.Н. Щапову / Отв. ред. А.Н. Сахаров. М.: Паломнический центр Московского Патриархата, 2005. С. 139–149.
199. «Зело неподобно правоверным» (Межконфессиональные браки на Руси в XI–XII вв.) // Вестник истории, литературы, искусства: альманах / Гл. ред. Г.М. Бонгард-Левин; ред. В.П. Польшковская. М.: Собрание; Наука, 2005. Т. 1. С. 269–279.
200. Монастырь святого великомученика Пантелеимона в Кёльне и Православный восток на рубеже XI–XII вв. // Православный паломник. 2005. № 4 (23). С. 6–11.
201. О времени написания «Слова о законе и благодати» Илариона // ВЕДС. 2005. [Вып.] XVII: Проблемы источниковедения. Ч. 1. С. 121–123.
202. От Дамьетты до Калки (Востонохристианские исповедания глазами Запада между II и VI крестовыми походами) // Православный Палестинский сборник. М., 2005. Вып. 102. С. 112–121.
203. У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Первая общецерковная конф. «Православное паломничество: традиции и современность» (Москва, 27 октября 2004 г.). М., 2005. С. 65–74.
204. Св. Владимир Ярославич, кн. Новгородский // ПЭ. М., 2005. Т. IX: Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие. С. 86–87.
205. Всеволод (Андрей) Ярославич, кн. киевский // Там же. С. 539–542.
206. Св. Всеволод (Гавриил) Мстиславич, кн. новгородский и псковский // Там же. С. 543–547 (раздел «Почитание» в соавторстве с В.И. Охотниковой).
207. Всеслав Брючиславич, кн. полоцкий // Там же. С. 690–692.
208. Галицкая епархия (до конца XIII в.) // ПЭ. М., 2005. Т. X: Второзаконие – Георгий. С. 322–325.

209. Галицкая Русь (до конца XIII в.) // Там же. С. 328–333.
210. Генрих Латвийский // Там же. С. 640–641.
211. Русская церковь в X – первой половине XV в. // ПЭ. 2-е изд.: М., 2006. [Том вне нумерации]: Русская Православная Церковь / Научн. ред. тома прот. В. Цыпин, А.В. Назаренко. С. 38–60.

2006

212. Был ли крещен киевский князь Ярополк Святославич, или кое-что об «исторической реальности» // ВВ. 2006. Т. 65 (90). С. 66–72.
213. Владимир Мономах и киевское столонаследие: традиция и попытка реформы // ДГ, 2004 год: Политические институты Древней Руси / Отв. ред. тома Т.В. Гимон, Е.А. Мельникова. М.: Восточная литература, 2006. С. 279–290.
214. К истории православного паломничества // Православный паломник. 2006. № 4 (29). С. 16–18.
215. Николай Николаевич Лисовой // Там же. С. 7–37 (в соавторстве с С.Ю. Житеневым, Я.Н. Щаповым).
216. Новый свет на происхождение Древней Руси? (О последней книге проф. Г. Шрамма) // Средневековая Русь. 2006. Вып. 6. С. 341–370.
217. О методе церковного историка // Родное и вселенское: К 60-летию Н.Н. Лисового / Отв. ред. А.В. Назаренко. М.: Паломнический центр Московского Патриархата, 2006. С. 250–266.
218. Русская церковь в X – первой половине XV в. // ПЭ. М., 2000. [Том вне нумерации:] Русская Православная Церковь. С. 38–60 (электронная версия; 2-е изд.).
219. Георгий (Юрий) Игоревич // ПЭ. М., 2006. Т. XI: Георгий – Гомар. С. 103–104.
220. Герберштейн Сигизмунд // Там же. С. 189–190.
221. Глеб Всеволодович, кн. городенский // Там же. С. 567.
222. Григорий Полонинский // ПЭ. М., 2006. Т. XIII: Григорий Палама – Даниель-Ропс. С. 41.
223. Борис и Глеб // БРЭ. М., 2006. Т. 4. С. 44.
224. Владимир Мономах // БРЭ. М., 2006. Т. 5. С. 432–434.
225. Владимир Святославич // Там же. С. 435–436.
226. Всеволод Мстиславич // БРЭ. М., 2006. Т. 6. С. 35–36.
227. Всеволод Ярославич // Там же. С. 39.
228. Всеслав Брючиславич // Там же. С. 62–63.
229. [Отв. ред.:] Родное и вселенское: К 60-летию Н.Н. Лисового от друзей и коллег. М.: Паломн. центр Московского Патриархата, 2006. 431 с.

2007

230. Владимир Мономах и Вельфы в конце XI в. // Средневековая Русь. 2007. Вып. 7. С. 71–119.

231. Киевский митрополит Иоанн I // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2007. № 3 (29). С. 76–77.
232. Международная торговля еврейских купцов в Европе и на Ближнем Востоке в первые века Древнерусского государства (IX–X вв.) // Православный Палестинский сборник. 2007. Вып. 105. С. 145–155.
233. Митрополии Ярославичей во второй половине XI века // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2007. № 1 (27). С. 85–101.
234. Святая Елизавета Тюрингенская и преподобномученица Елисавета (великая княгиня Елизавета Федоровна) // Великий князь Сергей Александрович (1857–1905) в истории русского государства и культуры: Мат-лы церковно-научн. конф., посвященной 100-летию со дня трагической гибели великого князя Сергея Александровича (Москва, 17–18 февраля 2005 г.) / Отв. ред. А.В. Назаренко. М., 2007. С. 110–119.
235. «Слы и гостие»: О структуре политической элиты Древней Руси в первой половине – середине X века // ВЕДС. 2007. [Вып.] XIX: Политические институты и верховная власть. С. 169–174.
236. Hauptstadt und fürstliche Residenz in der Rus' (im 9.–12. Jahrhundert) // Deutsche Königspfalzen: Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung. Bd. 8: Places for Power – Orte der Herrschaft – Lieux du Pouvoir (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte; 11/8). Göttingen, 2007. S. 277–288.
237. Древняя Русь // ПЭ. М., 2007. Т. XVI: Дор – Евангелическая церковь Союза. С. 247–264.
238. Городенское княжество // БРЭ. М., 2007. Т. 7. С. 472.
239. [Пер. с лат.:] *Герберштейн Сигизмунд*. Московия / Пер. А.И. Малеина и А.В. Назаренко; сост., предисл. и коммент. З. Ножниковой. М., 2007.
240. [Отв. ред.:] Великий князь Сергей Александрович (1857–1905) в истории русского государства и культуры: Мат-лы церковно-научн. конф., посвященной 100-летию со дня трагической гибели великого князя Сергея Александровича (Москва, 17–18 февраля 2005 г.). М., 2007.
241. [Отв. ред.:] Религии мира: История и современность, 2005. М.: Наука, 2007. 299 с.

2008

242. Братское совладение, отчина, сеньорат (династический строй Рюриковичей X–XII вв. в сравнительно-историческом аспекте) // ДГ, 2005 год: Рюриковичи и российская государственность / Отв. ред. тома М.В. Бибииков, Е.А. Мельникова, В.Д. Назаров. М.: Индрик, 2008. С. 132–179.
243. Византийские иерархи на русских кафедрах в домонгольское время // Российско-греческие государственные, церковные и культурные связи в мировой истории: Первый российско-греческий форум гражданских обществ. Афины; М., 2008. С. 66–72.

244. Владимир Мономах и Вельфы в конце XI в. // Славяно-германские исследования. М.: Индрик, 2008. Т. 3: От имени – к фактам. С. 15–67 (испр. и доп. вариант № 230).
245. Греч. *Ρωμαιοι* – др.-русск. *грѣци/хрьстьяни* (псевдоэтноним на «пути из варяг в греки») // ВЕДС. 2008. [Вып.] XX: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. С. 164–166.
246. Древнерусское династическое старейшинство по «ряду» Ярослава Мудрого и его типологические параллели – реальные и мнимые // Ярослав Мудрый и его эпоха / Под. ред. И.Н. Данилевского, Е.А. Мельниковой. М.: Индрик, 2008. С. 30–54.
247. «Новороссия», «Великороссия» и «вся Русь» в XII веке // Вестник истории, литературы, искусства / Отв. ред. Г.М. Бонград-Левин. 2008. Т. 5. С. 83–96.
248. Чичуров Игорь Сергеевич (1946–2008) // Православный Палестинский сборник. 2008. Вып. 106. С. 376–378 (в соавторстве с Н.Н. Лисовым).
249. Евпраксия (Адельгейда) Всеволодовна // ПЭ. М., 2008. Т. XVII: Евангелическая церковь чешских братьев – Египет. С. 194–195.
250. Ефрем, митрополит киевский // ПЭ. М., 2008. Т. XIX: Ефесянам послание – Зверев. С. 53–54.
251. Ефрем, митрополит переяславский // Там же. С. 36–39 (раздел «Судьба мощей, почитание» в соавторстве с И.В. Жиленко).
252. Изяслав Ярославич // БРЭ. М., 2008. Т. 11. С. 66–67.
253. [Пер. с лат. и ранненововерхненем., текстологич. аппарат к лат. и нем. оригиналам, сост.:] *Сигизмунд Герберштейн*. Записки о Московии в 2 т. / Под ред. А.Л. Хорошкевич. М.: Памятники исторической мысли, 2008. Т. I: Латинский и немецкий тексты; русские переводы с лат. А.И. Малейна и А.В. Назаренко, с ранненововерхненем. А.В. Назаренко. 776 с. (Введение от переводчика. С. 9–16; Пер. с лат. дипломатических документов о посольствах Герберштейна в Россию. С. 747–770); Т. II: Статьи, комментарий, приложения. указатели, карты. 656 с. (Комментарий. С. 279–479; Генеалогические таблицы № 1, 8; 3–4 (при участии А.В. Кузьмина). С. 483–491; Список русских слов, транслитерированных Герберштейном. С. 512–513).

2009

254. Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). (ДГ, 2007 год). М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2009. 528 с..
255. К истории православного паломничества // Православное паломничество: традиции и современность. II-я Общецерковная конф. (Москва, 28–29 ноября 2005 г.). М., 2009. С. 32–37.
256. К юбилею друзей // Православный паломник. 2009. № 8 (51). С. 10.
257. Несостоявшееся посольство папы Евгения III (1145–1153) на Русь // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 81–82.

258. Об обстоятельствах учреждения Смоленской епископии // Великий Новгород и средневековая Русь: Сб. статей к 80-летию академика В.Л. Янина / Отв. ред. Н.А. Макаров. М., 2009. С. 468–481.
259. Памяти Людвига Мюллера (1917–2009) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 137–138.
260. «Слово на обновление Десятинной церкви» – одно или два «Слова»? // ВЕДС. 2009. [Вып.] XXI: Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. С. 231–236.
261. Изяслав (Димитрий) Ярославич // ПЭ. М., 2009. Т. XXI: Иверская икона Божией Матери – Икиматарий. С. 669–671.
262. Кий // БРЭ. М., 2009. Т. 13. С. 665.
263. Βυζαντινὴ ἱεραρχεὶς στὶς ἐπισκοπικὲς ἐδρὲς τῆς Ρωσσίας κατὰ τὴν προ τῆς ἐπιδρομῆς τῶν Μογγόλων περίοδο // Διαχρονικὲς σχέσεις καὶ προοπτικὲς συνεργασίας στὸν 21ο Αἰῶνα. Ἀθῆνα, 2009. Σ. 85–91 (греческий вариант № 243).

2010

264. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой и А.В. Подосинова. Т. IV: Западноевропейские источники / Сост., пер. и коммент. А.В. Назаренко. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2010. 503 с.
265. К спорам о происхождении названия Киева, или о важности источниковедения для этимологии // *Forma formans: Studi in onore di Boris Uspenskij* / Ed. S. Bertolissi, R. Salvatore. Napoli, 2010. Vol. 2. P. 85–99.
266. Предисловие // Преподобный Иосиф Волоцкий / Отв. ред. А.В. Назаренко. М., 2010. С. 11–12.
267. Русь и Святая Земля в домонгольское время (XI – первая треть XIII в.) // Русская Палестина: Россия в Святой Земле / Под ред. Е.И. Зеленева. СПб., 2010. С. 220–227.
268. «Ряд» Ярослава Мудрого в свете европейской типологии // Сословия, институты и государственная власть в России в средние века и раннее новое время: Сб. ст. памяти академика Л.В. Черепнина. М.: Наука, 2010. С. 268–283.
269. Территориально-политическая структура Древней Руси в первой половине X века: Киев и «Внешняя Россия» Константина Багрянородного // Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого света (Труды Гос. Эрмитажа; 49). СПб., 2010. С. 411–425.
270. *Н ΕΧΩ ΡΩΣΙΑ*: К политической географии Древнерусского государства середины X века // *Gaudeamus igitur*: Сб. статей к 60-летию А.В. Подосинова / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой, Г.Р. Цецхладзе. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 294–301.
271. Иоанн I, мирополит киевский // ПЭ. М., 2010. Т. XXIII: Иннокентий – Иоанн Влах. С. 469–471.

272. Иоанн II, митрополит киевский // Там же. С. 471–475.
273. Ирина (Ингигерд) // ПЭ. М., 2010. Т. XXV: Иоанна деяния – Иосиф. С. 386–387.
274. Крещение Руси // БРЭ. М., 2010. Т. 16. С. 7–8.
275. Лендзяне // БРЭ. М., 2010. Т. 17. С. 226–227.
276. [Отв. ред.:] Преподобный Иосиф Волоцкий. М., 2010. 574 с.

2011

277. Вместо предисловия // *Папуто В.Т.* Древняя Русь, Прибалтика, папство. Избранные статьи. К 90-летию В.Т. Папуто / Отв. ред. Е.А. Мельникова (ДГ, 2008 год). М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2011. С. 5–8.
278. Кнут Лавард, Лотарь III и Мстислав Великий // Висы дружбы: Сб. статей в честь Т.Н. Джаксон / Под ред. Н.Ю. Гвоздецкой, И.Г. Коноваловой, Е.А. Мельниковой, А.В. Подосинова. М., 2011. С. 284–303.
279. Русские люди в Святой земле // Русская история. 2011. № 3 (17). С. 20–23.
280. Любечский съезд 1097 г. // БРЭ. Т. 18. М., 2011. С. 218–219.
281. [Пер. с лат., примеч.:] Договоры Немецкого ордена и его союзников с куршами, земгалами и сааремасцами 1230–1284 гг.; Христбургский (Кишпоркский) договор 1284 г.; Послания Гедимины; Послание хана Абаки папе Клименту IV // *Папуто В.Т.* Древняя Русь, Прибалтика, папство. Избранные статьи. К 90-летию В.Т. Папуто / Отв. ред. Е.А. Мельникова (ДГ, 2008 год). М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2011. С. 375–398, 453–472, 496–570, 587–590.

2012

282. «А руская грамота Богом дана...» // День славянской письменности и культуры. М., 2012. С. 9–14.
283. К вопросу об обстоятельствах перевода договоров Руси с греками на славянский язык // *Ruthenica*. Киев, 2012. Т. 11. С. 146–152.
284. Культура Древней Руси // Россия и Украина на перекрестках истории. Пособие для учителей истории. М., 2012. С. 51–166 (в соавторстве с В.М. Рычковой). На укр.: Культура Давньої Русі. // Україна та Росія на перехрестях історії. Посібник для вчителя. Модуль 1. Київ, 2012.
285. Русские княгини в Иерусалиме XI–XII вв. // Императорское Православное Палестинское общество: К 130-летию со дня основания. Междунар. научн. конф. (Москва, 10 ноября 2011 г.). М., 2012. С. 87–98.
286. «Русь и прочие восточные народы пусть приходят беспопшлинно»: торговые связи между древнерусскими и немецкими землями в домонгольское время // Русские и немцы: 1000 лет истории, искусства и культуры [Т. 1:] Эссе. (Москва, Гос. историч. музей, 21 июля – 25 августа 2012 г.; Берлин, Новый

- музей, 6 октября 2012 г. – 13 января 2013 г.). Berlin: Michael Imhof; Petersberg, 2012. Т. 1. С. 48–51.
287. Русь IX века: обзор письменных источников // Русь в IX–X веках: археологическая панорама / Отв. ред. Н.А. Макаров. М.; Вологда: Древности Севера, 2012. С. 13–35.
288. Русь IX века: север и юг // 1150 лет Российской государственности и культуры: Мат-лы к Общему собранию РАН, посвященному Году российской истории (Москва, 18 декабря 2012 г.). М.: Наука, 2012. С. 38–52.
289. «Слово на обновление Десятинной церкви» (к текстологии памятника) // ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ: Сб. статей памяти проф. И.С. Чичурова / Под ред. П.В. Кузнецова, А.А. Войтенко, М.В. Грацианского. М.: ПСТГУ, 2012. С. 229–252.
290. Сюзеренітет колективний (родовий) // Енциклопедія історії України. Київ, 2012. Т. 9. С. 927–928.
291. Die Regensburger *Ruzarii*. Der bayerisch-russische Handel des Mittelalters (vornehmlich des 12. bis 13. Jahrhunderts) // Bayern und Russland in vormoderner Zeit: Wegmarken der Annäherung bis in die Zeit Peters des Grossen. Symposium der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (München, 22.–24. Februar 2012). München, 2012. S. 15–38.
292. [Интервью:] Выбор князя Владимира: логика личной судьбы и логика истории // Родина. 2012. № 9. С. 88–92.
293. [Отв. ред., предисл.:] Религии мира: история и современность, 2006–2010. М.: Наука, 2012. 704 с. (совместно с Е.В. Беляковой).

2013

294. Западноевропейские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е.А. Мельниковой. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2013. С. 249–426.
295. Несостоявшаяся митрополия (об одном из церковно-политических проектов Андрея Боголюбского) // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Междунар. научн. конф. (Владимир, 5–6 июля 2011 г.). Владимир, 2013. С. 12–35.
296. «Слово на обновление Десятинной церкви», или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси // Conférence Sainte Trinité de Patriarcat de Moscou ASBL (Patrologia Slavica; 2). Moscow; Brusselle, 2013.
297. IN MEMORIAM. Свящ. Герхард Подскальски (Gerhard Podskalsky), SJ // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2013. № 2 (52). С. 116–117.
298. Киевская епархия (до сер. XV в.) // ПЭ. М., 2013. Т. XXXIII: Киево-Печерская лавра – Кипрская икона Божией Матери. С. 151–159 (в соавторстве с Б.Н. Флорей).
299. Удільна роздробленість // Енциклопедія історії України. Київ, 2013. Т. 10. С. 207–208.
300. Мстислав Владимирович Черниговский // БРЭ. М., 2013. Т. 21. С. 366.
301. Мстислав Владимирович Великий // Там же. С. 366–367.

302. Никифор I, митр. Киевский // БРЭ. М., 2013. Т. 22. С. 737–744.
303. Никон Великий // БРЭ. М., 2013. Т. 23. С. 25–26.

2014

304. Городские центры или зоны полюдья? О политической структуре Киевской Руси первой половины – середины X в. // Міста Давньої Русі: Збірка наукових праць пам'яті А.В. Кузи. Київ, 2014. С. 38–44.
305. Династические коллизии в Древней Руси и начальная история Ростовской епископии (XI – начало XIII в.) // Современные проблемы изучения истории Церкви. М., 2014. С. 214–236.
306. Династический статус Курского Посемья в составе Новгород-Северского княжества в XII в. // «По любви, въ правду, безо всякие хитрости»: Друзья и коллеги к 80-летию В.А. Кучкина. М., 2014. С. 169–178.
307. Князь и дружина в эпоху договоров Руси с греками // Русь в IX–XII вв.: общество, государство, культура / Отв. ред. Н.А. Макаров, А.Е. Леонтьев; сост. И.Е. Зайцева. М.; Вологда: Древности Севера, 2014. С. 14–24.
308. Памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (27 февраля 1947–18 июля 2010) // ПОЛУТРОПОС. Сб. научных статей памяти А.А. Молчанова (1947–2010) / Под ред. Т.Н. Джаксон, А.В. Акопяна. М.: Индрик, 2014. С. 11–13.
309. Переяславская митрополия на Руси на рубеже XI–XII вв. (династическая и внешнеполитическая подоплека церковной географии) // Книга картины земли: Сб. статей в честь И.Г. Коноваловой / Под ред. Т.Н. Джаксон, А.В. Подосинова. М.: Индрик, 2014. С. 192–211.
310. Рюриковичи и Арпады в XI–XII веках // Россия и Венгрия на перекрестках истории. Ставрополь; Капошвар; М., 2014. Вып. 1. С. 54–59.
311. *ИГГОР, ВАРАГГОИ* и др. (о вероятных следах ассимилятивных процессов в языке восточноевропейских скандинавов в X веке) // ПОЛУТРОПОС. Сб. научных статей памяти А.А. Молчанова (1947–2010) / Под ред. Т.Н. Джаксон, А.В. Акопяна. М.: Индрик, 2014. С. 223–236.
312. Ольга // БРЭ. М., 2014. Т. 24. С. 140–141.
313. Олег Святославич, кн. Древлянский // Там же. С. 84.
314. Олег Святославич, кн. черниговский // Там же. С. 84–86.
315. Пашуто В.Т. // Там же. С. 494–495.
316. Адальберт, миссийный еп. Руси // Древняя Русь в средневековом мире: Энциклопедия / Под общей ред. Е.А. Мельниковой, В.Я. Петрухина. М.: Ладомир, 2014. С. 11.
317. Адам Бременский // Там же. С. 11–12.
318. Амазонки // Там же. С. 22–23.
319. Анастасия (?) Ярославна // Там же. С. 25.
320. Анна Ярославна // Там же. С. 28–29.
321. Баварский географ // Там же. С. 47–48.
322. Бернхард, маркгр. Сакс. сев. марки // Там же. С. 65.

323. Бертинские анналы // Там же. С. 65.
324. Болеслав I Храбрый // Там же. С. 76–77.
325. Борис Владимирович, кн. ростов. // Там же. С. 78.
326. Борис Кальманович, внук кн. киев. Владимира Мономаха // Там же. С. 79.
327. Бориса и Глеба культ // Там же. С. 79–81.
328. Бруно Кверфуртский // Там же. С. 89.
329. Винцентий (Кадлубек) // Там же. С. 120–121.
330. Владимир Всеволодович Мономах // Там же. С. 132–133.
331. Владимир Святославич // Там же. С. 135–137 (в соавторстве с П.П. Толочко).
332. Германия // Там же. С. 180–181.
333. Гертруда, ж. кн. киев. Изяслава Ярославича // Там же. С. 181 (в соавторстве с Н.И. Щавелевой).
334. Гертруды кодекс // Там же. С. 181–182.
335. Глеб Владимирович, кн. муром. // Там же. С. 185.
336. Денежно-весовые системы Руси // Там же. С. 234–235.
337. Евпраксия Всеволодовна // Там же. С. 270.
338. Западный (немецкий) путь // Там же. С. 289–290.
339. Илья Ярославич // Там же. С. 333–334.
340. Кнут Великий // Там же. С. 401.
341. Корсунская легенда // Там же. С. 417–418.
342. Кунигунда (Ирина), ж. кн. волын. Ярополка Изяславича // Там же. С. 435.
343. Ламперт Херсфельдский // Там же. С. 445–446.
344. Летосчисление // Там же. С. 453 (в соавторстве с П.В. Кузенковым).
345. Любек // Там же. С. 469–470.
346. Миссионерство // Там же. С. 498.
347. Ода, ж. кн. киев. Святослава Ярославича // Там же. С. 566–567.
348. Ольга, княг. киев. // Там же. С. 575–576.
349. Петр, «архиепископ Руси» // Там же. С. 605.
350. Польша // Там же. С. 638–640.
351. Продолжение Регинона // Там же. С. 657.
352. Раффельштеттенский таможенный устав // Там же. С. 675.
353. Регенсбург // Там же. С. 676.
354. Рейнберн, еп. // Там же. С. 678.
355. Ростислав Владимирович // Там же. С. 686–687 (в соавторстве с Н.Ф. Котляром).
356. Саксонский анналист // Там же. С. 714.
357. Синодик // Там же. С. 740.
358. Сказание о Борисе и Глебе // Там же. С. 740–741.
359. Софья Владимировна // Там же. С. 779.
360. Титмар Мерзебургский // Там же. С. 810.
361. Хильдесхаймские анналы // Там же. С. 856–857.

362. Янка (Янька) Всеволодовна // Там же. С. 916 (в соавторстве с Н.Ф. Котляром).
363. [Интервью:] «Неожиданный» Сергей: поборник Русского мира, церковник и аскет-исихаст // Родина. 2014. № 5. С. 20–22.

2015

364. Архиепископы в Русской церкви домонгольского времени // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2015. № 4. С. 67–76.
365. Владимир Великий: креститель, строитель, небесный охранитель Руси // Отец Земли Русской: К 1000-летию блаженной кончины святого равноапостольного князя Владимира. М.: ПСТГУ; Индрик, 2015. С. 6–68.
366. *Дудика, Негварь*: два германских имени в новгородских памятниках // Slověne – Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. Vol. 4, № 1. С. 323–333.
367. Новгородский холоп Дудика и соболя падерборнского епископа Майнверка // Города и веси средневековой Руси. Археология, история, культура. К 60-летию Н.А. Макарова / Отв. ред. П.Г. Гайдуков. М.; Вологда: Древности Севера, 2015. С. 293–301.
368. Регенсбургские *Ruzarii* в XI–XIII вв. // ARS HISTORICA. Сб. в честь О.Ф. Кудрявцева / Сост. и отв. ред. А.К. Гладков. М; СПб., 2015. С. 45–60.
369. Леон, митр. киев. // ПЭ. М., 2013. Т. XL: Лангтон – Ливан. С. 441.
370. Леонтий II, архиеп. ростовский // Там же. С. 532–534.
371. Леон, митр. переяславский // Там же. С. 441–442.
372. Св. Леонтий I, еп. ростовский // Там же. С. 488–490.
373. [Интервью:] Креститель, Строитель, Хранитель // Наука и религия. 2015. № 8. С. 2–7 (совм. с Н.Н. Лисовым).
374. [Интервью:] Крещение Руси – это не случайность. Религиозные аспекты государственного строительства // Журнал Московской Патриархии. 2015. № 6. С. 36–39.
375. [Отв. ред., предисл.:] Церковь в истории России. М.: ИРИ РАН, 2015. Сб. 10. 256 с.

2016

376. Введение к первому тому // История русского православного зарубежья. М., 2016. Т. 1: Русское зарубежье до 1917 г. Кн. 1: Русское православное присутствие на христианском Востоке. С. 40–52.
377. Достоверные годовые даты в раннем летописании и их значение для изучения древнерусской историографии // ДГ, 2013 год: Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья / Отв. ред. тома Д.Д. Беляев, Т.В. Гимон. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 593–654.

378. «Кодекс Гертруды» после Гертруды: Судьба книги на династических перекрестках XII в. // *Polystoria: цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе*. М., 2016. С. 85–138.
379. «Никола вешний»: новое об обстоятельствах установления на Руси памяти святителя Николая Мирликийского 9 мая // *Церковь в истории России*. М.: ИРИ РАН, 2016. Сб. 11: К 70-летию Н.Н. Лисового / Отв. ред. А.В. Назаренко. С. 258–284.
380. Почему в 1169? О времени передачи русским афонитам монастыря св. Пантелеимона // *Журнал Московской патриархии*. 2016. № 8. С. 48–52.
381. [Интервью:] Имперская связь, протянувшаяся через века // *Наука и религия*. 2016. № 12. С. 4–11 (совм. с Н.Н. Лисовым).
382. [Отв. ред., предисл. «О юбиляре»:] *Церковь в истории России*. М.: ИРИ РАН, 2016. Сб. 11: К 70-летию Н.Н. Лисового. 354 с.

2017

383. Изгнанный печерский игумен в Выдубицком монастыре, или когда и почему в Киеве возникли монастыри Святослава и Всеволода Ярославичей // *Культурный шар. Статті на пошану Г.Ю. Івакіна*. Київ, 2017. С. 315–327.
384. «Никола вешний»: новое об обстоятельствах установления на Руси памяти святителя Николая Мирликийского 9 мая // *Авраамиевская седмица. Мат-лы Междунар. научн. конф. Смоленск, 2017*. С. 56–81 (сокр. публ. № 379).
385. О времени учреждения Киевской митрополии (современное состояние проблемы) // *Эпоха Владимира Великого: государство, церковь, культура: Мат-лы Междунар. научн. конф. в память тысячелетия кончины св. равноап. князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.)* / Отв. ред. Н.А. Макаров, А.В. Назаренко. М.; Вологда: Древности Севера, 2017. С. 130–175.
386. Предисловие // *Эпоха Владимира Великого: государство, церковь, культура: Мат-лы Междунар. научн. конф. в память тысячелетия кончины св. равноап. князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.)* / Отв. ред. Н.А. Макаров, А.В. Назаренко. М.; Вологда: Древности Севера, 2017. С. 9–11.
387. *Die Rus' im 9. Jahrhundert. Ein Überblick über die Schriftquellen // Die Rus' im 9.–10. Jahrhundert. Ein archäologisches Panorama (Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete; 14)*. Köln; Hamburg, 2017. S. 21–43 (исправл. переизд. № 287).
388. Ярослав Владимирович Мудрый // *БРЭ*. М., 2017. Т. 35. С. 767–768.
389. [Интервью:] Никола, «русский бог» // *Наука и религия*. 2017. № 7. С. 28–31.
390. [Отв. ред.] *Эпоха Владимира Великого: государство, церковь, культура: Мат-лы Междунар. научн. конф. в память тысячелетия кончины св. равноап. князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и*

Глеба (Москва, 14–16 октября 2015 г.) / Отв. ред. Н.А. Макаров, А.В. Назаренко. М.; Вологда: Древности Севера, 2017. 669 с.

2018

391. Империя и Церковь в истории России: духовные основы политики, национальной безопасности и русского присутствия в мире (XVIII – начало XX в.) // Историческая память и российская идентичность / Под ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М., 2018. С. 70–97 (в соавторстве с Н.Н. Лисовым, Л.М. Мельниковой, И.Ю. Смирновой).
392. Латинская и немецкая редакции «Записок о Московии» Герберштейна: из наблюдений переводчика // «Записки о Московии» Сигизмунда Герберштейна в зеркале русской исторической мысли: 1817–2017. М., 2018. С. 201–207.
393. Памяти Готтфрида Шрамма (1929–2017) // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2018. № 1 (71). С. 145–149.
394. “Vexilla regis prodeunt...” – «Вперед знамена царские...»: гимн Честному Кресту Венанция Фортуната (VI в.) // Филаретовский сборник. 2018. № 14. С. 9–16.
395. Ольга, княгиня // ПЭ. М., 2018. Т. LII: Ной – Онуфрий. С. 636–639, 641–642 (библ. в соавторстве с А.В. Духаниной).
396. Олег Святославич, кн. тмутороканский, черниговский // Там же. С. 576–579.

2019

397. Кое-что о двух русских митрополитах XI века Ефреме Киевском и Ефреме Переяславском // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2019. № 1 (75). С. 87–90.
398. Об одной латинствующей памяти в месяцеслове Мстислава евангелия в связи с биографией Мстислава Великого // Архитектурная археология / Architectural archeology. 2019. № 1. С. 241–253.
399. Памяти Николая Николаевича Лисового (1946–2019) // Журнал Московской Патриархии. 2019. № 3. С. 115–117.
400. «Русские отрывки» из «Хроники» епископа Титмара // *Титмар Мерзебургский*. Хроника / Подгот. И.В. Дьяконов, И.А. Настенко. 3-е изд., испр. и доп. М.: Русская панорама, 2019. С. 553–572 (переизд. избр. глав Титмара из № 264).
401. Паломничество // ПЭ. М., 2019. Т. LIV: Павел – Пасхальная хроника. С. 338–358 (в соавторстве с В.М. Гуминским).
402. Переяславская епархия (домонгольский период) // ПЭ. М., 2019. Т. LV: Пасхальные споры – Петр Дамаскин. С. 415–416.
403. Петр, архиепископ из Руси // Там же. С. 656–657.
404. [Интервью:] Печальный детектив // Историк. 2019. № 4 (52). С. 40–47.

405. [Сост., ред.:] *Паушто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. 2-е изд., испр. М.: Квадрига, 2019. 496 с.

2020

406. Князь Владимир Великий. Креститель, строитель, небесный охранитель Руси (опыт общедоступного научного изложения). М.: Квадрига, 2020. 169 с.
407. Древнерусские паломничества на Запад // Церковь в истории России. М.: ИРИ РАН, 2020. Сб. 13: К 90-летию чл.-корр. РАН Я.Н. Щапова / Отв. ред. Е.В. Белякова. С. 77–96.
408. Памяти Анджея Поппэ (1926–2019). Опыт лирико-аналитического некролога // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2020. № 1 (79). С. 183–194.
409. Поппэ Анджей // ПЭ. М., 2020. Т. LVII: Погановская икона – «Православное обозрение». С. 471–475.
410. Подскальски Герхард // Там же. С. 44–45.
411. Древняя Русь IX – пер. треть XIII в. // ПЭ. М., 2020. Т. LX: Рипсимия, Гаиания и 35 святых дев – Саблер В.К. С. 209–215.

2021

412. «Владимиръ на столѣ»: тронные изображения на монетах крестителя Руси // POLYSTORIA: Анатомия власти. Государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время. Сб. статей к 60-летию М.А. Бойцова / Отв. ред. О.С. Воскобойников, О.И. Тогоева. М., 2021. С. 66–88.
413. Др.-русск. *отьчичь*: грани смысла династического термина // *Sub specie aeternitatis*. Сб. научных статей к 60-летию В.Б. Крысько. М., 2021. С. 416–425.
414. [Интервью:] Анна Русская // Историк. 2021. № 4. С. 42–47.
415. Интервью с доктором исторических наук А.В. Назаренко // Филаретовский альманах. 2021. Вып. 17. С. 195–215.
416. Как крестилась Русь // Историк. № 3 (87). 2022. Март. С. 50–55.

В ПЕЧАТИ:

417. Древняя Русь и вокруг нее. М.: Квадрига, 2022. Т. I–II.
418. Лотарь III и Любек (к предыстории Ганзы в XII в.) // Сб. ст. памяти А.Л. Хорошкевич / Отв. ред. А.В. Юрасов. М., 2022.
419. Русские подворья в Константинополе в домонгольское время // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). К 110-летию А.И. Клибанова. М., 2022. С. 56–82.
420. От язычества к христианству // История России. М., 2022. Т. 2: Государства и народы на территории России в VI – середине XIII в. Становление и развитие Руси.
421. Русь в международных отношениях: середина IX – X в. // Там же.

422. Церковь // Там же.
423. Политический строй Руси в европейской сравнительной ретроспективе.
424. Русь после крещения: свое и чужое // Сб. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. М.: Познание, 2022.

ПОЭТИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

1. «И исшед вон, плакася горько...». Стихотворения. М.: Индрик, 2018. 416 с.
2. [Пер.:] *Гёрлих Г.* Мартин // Гитара или стетоскоп. М.: Молодая гвардия, 1984. С. 236–246.
3. [Пер.:] *Фон Гофмансталь Г.* Эссеистика // *Гуго фон Гофмансталь.* Избранное. М.: Искусство, 1995.
4. [Пер.:] *Кнаппе И.* В пути // Там же. С. 238–244.
5. [Пер.:] *Крэфтнер Г.* Влюбленная пара // Австрийская новелла XX века. М.: Художественная литература, 1981. С. 463–467.
6. [Пер.:] *Мюллер Х.* Отец // Новелла ГДР (70-е годы). М.: Прогресс, 1980. С. 232–237.
7. [Пер.:] *Ницше Ф.* Черновые наброски 1874–1879 гг. // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. в 13 томах / Ред. совет А.А. Гусейнов и др. М.: Культурная революция, 2008. Т. 8 (совместно с А.И. Жеребиным, В.Г. Куприяновым).
8. [Пер.:] *Фон Хорват Э.* Сладек, или Черная Армия // *Фон Хорват Э.* Пьесы. М.: Искусство, 1980. С. 49–127 (в соавторстве с В. Никитиным).
9. [Пер.:] *Фон Хорват Э.* Смерть во славу традиции // Там же. С. 365–369.
10. [Пер.:] *Штриттматтер Э.* Время на раздумье; Электричество // *Штриттматтер Э.* Избранное. М.: Радуга, 1984.
11. [Пер.:] *Шульц М.В.* Исповедь // *Шульц М.В.* Солдат и женщина. М.: Прогресс, 1981. С. 284–285.
12. [Пер.:] *Шютц Х.* В галерее // *Шютц Х., Кольхаазе В., Хофман Ф., Стахова В.* Повести и рассказы. М.: Прогресс, 1981. С. 175–179 (То же // Неожиданный визит. М.: Радуга, 1987. С. 129–133).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ Византийский временник. М.
- ВЕДС Восточная Европа в древности и средневековье: Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто: Мат-лы конф. М.
- ВКЛ Великое княжество Литовское
- ДГ Древнейшие государства Восточной Европы (до 1990 г. – Древнейшие государства на территории СССР). М.
- ЖМНП Журнал министерства народного просвещения. СПб.
- ИВР Институт восточных рукописей РАН
- ИС Исландские саги / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. 1–2.
- Ис. Книга Исаяи.
- Ис. Нав. Книга Иисуса Навина.
- КЗ *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подг. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- КСИА Краткие сообщения института археологии. М.
- МАИЭТ Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь
- Мал. Книга Малахии.
- НПЛ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М., 1950 (переизд.: М., 2000 = ПСРЛ. Т. III).
- НПЛБС Новгородская Первая летопись. Берлинский список. СПб.: Скрипториум, 2010. 442 с.
- ПВЛ Повесть временных лет / Подг. текста, пер., ст. и комм. Д.С. Лихачёва. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц; Изд. 2-е, подг. М.Б. Свердлов. СПб., 1996.
- ПД *Петр из Дусбурга*. Хроника земли Прусской / Изд. подг. В.И. Матузова. М.: Ладомир, 1997.
- ПИДО Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л.
- .ПСРЛ Полное собрание русских летописей
Т. 1: Лаврентьевская летопись. Л., 1926–1928. Ч. 1–3. (Репр. М., 1997).
Т. 2: Ипатьевская летопись. СПб., 1843. (Репр. М., 1998).
Т. 3: Новгородская первая летопись. М.: Языки русской культуры, 2000 (репр. изд.: Новгородская летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А.Н. Насонова. М., 1950).
Т. 4. Вып. 1. Новгородская четвертая летопись. М.: Языки русской культуры, 2000. 686 с.
Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки русской культуры, 2000. 256 с.

- Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 221 с.
- СА Советская археология. М.
- 1 Сам. 1 Книга Самуила (1 Книга царств).
- СОИГСИ Северо-Осетинский Институт гуманитарных и социальных исследований им. В.А. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства Республики Северная Осетия–Алания
- СРЯ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом). Л., СПб.
- ХА Хазарский альманах. М.; Киев, Харьков
- 1 Цар. 1 Книга Царей (3 Книга царств).
- ANF Arkiv för nordisk filologi. Lund, 1882–
- ASC The Anglo-Saxon Chronicles / Transl. by G.N. Garmonsway. L., 1953.
- BDB The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (Mass.), 1999.
- BGA Bibliotheca geographorum arabicorum
- BGA I Viae Regnorum: Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishâk al-Fârisi al-Istakhri / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1870. 2 ed.: Lugduni Batavorum, 1927.
- BGA II Viae et regna. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu'l-Kasim ibn Haukal / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1873.
- BGA II-2 Opus geographicum: secundum textum et imagines codicis constantinopolitani conservati in bibliotheca antiqui palatii No. 3346 cui titulus est “Liber imaginis terrae”, auctore Ibn Ḥaukal (Abū'l-Kāsim ibn Ḥaukal al-Nasībī) / Ed. collatio textu primae editionis aliisque fontibus adhibitis J.H. Kramers. Vol. I–II. Lugduni Batavorum: Brill, 1938–1939.
- BGA III Descriptio Imperii Moslemici auctore... Schamso'd-dîn Abū 'Abdollâh Mohammed ibn Ahmed ibn Abî Bekr al-Bannâ' al-Bashschârî al-Mokaddasî / Ed. by M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1877.
- BGA IV Indices, glossarium et addenda et emendanda ad part I–III / Compiled by M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1879.
- BGA V Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhâni / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1885.
- BGA VI Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik (Liber viarum et regionum) auctore ... Ibn Khordâdhbeh et excerpta e Kitâb al-kharâdj auctore Kodâma ibn Dja'far / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1889.
- BGA VII Kitâb al-A'lâk an-nafisa VII auctore Abû Alî Ahmed ibn Omar ibn Rosteh et Kitâb al-Boldân, auctore Ahmed ibn Jakûb ibn Wâdhîh al-Kâtib al-Jakûbî / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1892.

- BGA VIII Kitáb at-tanbíh wa'l-ischráf auctore al-Masúdí... / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1894.
- DAI-I *Constantine Porphyrogenitus*. De Administrando Imperio. Vol. I. Greek Text and English Translation / Ed. by R.G.H. Jenkins & Gy. Moravcsik. Washington D.C., 1967.
- DAI-II *Constantine Porphyrogenitus*. De Administrando Imperio. Vol. II. Commentary / Ed. by R.G.H. Jenkins. Washington D.C., 1962.
- DI Diplomatarium Islandicum. Íslenskt fornbréfasafn / Jón Þorkelsson forni. B. II. Kaupmannahöfn, 1893; B. V. Kaupmannahöfn, 1899–1902.
- EI The Encyclopaedia of Islam / Ed. by E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pella. Leiden: Brill, 1954–1986. 2-nd edition: Leiden: Brill, 1960–2005.
- Esv Eiríks saga víðförla / Udg. H. Jensen (Editiones Arnamagnæanæ, Series B; 29). København, 1983.
- Flat Flateyjarbók. En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler / Guðbrandr Vigfússon, C. R. Unger. Christiania, 1860, 1862, 1868. B. I–III.
- GC *Gregorii Episcopi Turonensis*. Liber in gloria confessorum / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 284–370.
- GM *Gregorii Episcopi Turonensis*. Liber in gloria martyrum / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 34–111.
- IA Islandske Annaler indtil 1578 / Udg. ved G. Storm. Christiania, 1888.
- ÍF Íslenszk fornrit. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1958–
- ÍF I Íslendingabók. Landnámabók / Jakob Benediktsson gáf út (ÍF; I). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968.
- ÍF II Egils saga Skalla-Grímssonar / Sigurður Nordal gáf út (ÍF; II). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1933.
- ÍF III Borgfirðinga sögur / Sigurður Nordal; Guðni Jónsson gáfu út (ÍF; III). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1938.
- ÍF IV Eyrbyggja saga / Einar Ól. Sveinsson; Matthías Þórðarson gáfu út (ÍF; IV). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1935 (1985 – Viðauki – Ólafur Halldórsson).
- ÍF V Laxdoela saga / Einar Ól. Sveinsson gáf út (ÍF; V). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1934.
- ÍF VI Vestfirðinga sögur / Björn K. Þórólfsson, Guðni Jónsson gáfu út (ÍF; VI). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1943.
- ÍF VII Grettis saga Ásmundarsonar / Guðni Jónsson gáf út (ÍF; VII). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1936.
- ÍF VIII Vatnsdoela saga / Einar Ól. Sveinsson gáf út (ÍF; VIII). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1939.

- ÍF IX Eyfirðinga sögur / Jónas Kristjánsson gáf út (ÍF; IX). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1956.
- ÍF X Ljósvefninga saga / Björn Sigfússon gáf út (ÍF; X). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1940.
- ÍF XI Austfirðinga sögur / Jón Jóhannesson gáf út (ÍF; XI). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1950.
- ÍF XII Brennu-Njáls saga / Einar Ól. Sveinsson gáf út (ÍF; XII). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1954.
- ÍF XIII Harðar saga / Þórhallur Vilmundarson, Bjarni Vilhjálmsson gáfu út (ÍF; XIII). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1991.
- ÍF XIV Kjalnesinga saga / Jóhannes Halldórsson gáf út (ÍF; XIV). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1959.
- ÍF XV Biskupa sögur I.1–2 / Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson og Peter Foote gáfu út (ÍF; XV.1–2). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2003.
- ÍF XVI Biskupa sögur II / Ásdís Egilsdóttir gáf út (ÍF; XVI). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2002.
- ÍF XXIV Morkinskinna 2 / Ármann Jakobsson; Þórður Ingi Guðjónsson gáfu út (ÍF; XXIV). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 2011.
- ÍF XXVI Heimskringla 1 / Bjarni Aðalbjarnarson gáf út (ÍF; XXVI). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941.
- ÍF XXIX Ágrip af Noregskonunga sögum – Fagrskinna / Bjarni Einarsson gáf út (ÍF; XXIX). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1985.
- ÍF XXXIV Orkneyinga saga / Finnboði Guðmundsson gáf út (ÍF; XXXIV). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1965.
- ÍF XXXV Danakonunga sögur / Bjarni Guðnason gáf út (ÍF; XXXV). Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1982.
- Isidorus Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarvm sive Originvm libri XX / W.M. Lindsay. Oxonii, 1911.
- JEGP Journal of English and Germanic Philology. Champaign (Illinois), 1897–
- Joannes Dlugossius *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae*. T. I. Lib. I–II / Ed. I. Dąbrowski. Varsaviae: Państwowe wydawnictwo naukowe, Wyd, 1963. 469 p.
- HE Bede's Ecclesiastical History of the English People / Ed. by B. Colgrave, R.A.B. Mynors. Oxford, 1969.
- Hist. *Gregorii Episcopi Turonensis*. Historiarum Libri X / Hrsg. von B. Krusch et W. Levison (MGH SS rer. Merov.; V. 1.1). Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951. P. 1–537.
- H-‘A Hudud al-‘Alam. “The Regions of the World”. A Persian Geography 372 A.H.–982 A.D. / Transl. and expl. by V. Minorsky. With the preface by V.V. Barthold transl. from the Russian. London, 1937.

- LE Liber Eliensis: A History of the Isle of Ely from the Seventh Century to the Twelfth, Compiled by a Monk of Ely in the Twelfth Century / Ed. and transl. by J. Fairweather. Woodbridge, 2005.
- MA *Gregorii Episcopi Turonensis*. Liber de miraculis beati Andreae apostoli / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 371–395.
- MGH SS . Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Merovingicarum rer. Merov.
- MSE Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ph. Pulsiano. N.Y.; L., 1993.
- ONP Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre / Udg. af Den arnamagnæanske kommission. København, 1989.
- ÓTM Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Ólafur Halldórsson (Editiones Arnamagnæanae, Ser. A; 1–3). København, 1958, 1961, 2000. B. I–III.
- PS *Gregorii Episcopi Turonensis*. Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 396–403.
- PVL The Pověst Vremennych lét. An Interlinear Collation and Paradosis / Compiled & Edited by D. Ostrowski. Pt. 1–3. Harvard: Harvard University Press, 2003. 2166 p.
- Saxo 1931 Saxonis Gesta Danorum / J. Olrik, H. Ræder. Hauniæ, 1931.
- Saxo 1979–80 *Saxo Grammaticus*. The History of the Danes. Books I–IX / Ed. by H.E. Davidson, transl. by P. Fisher. 2 vols. Cambridge, 1979–80.
- Sigþogł Sigurðar saga þogla // Late Medieval Icelandic Romances / Ed. by A. Loth; résumés in English by J.B. Dodsworth (Editiones Arnamagnæanae, Ser. B; 21). København, 1963. Bls. 95–259.
- SRP Scriptores Rerum Prussicarum
- VJ *Gregorii Episcopi Turonensis*. De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 112–133.
- VM *Gregorii Episcopi Turonensis*. De virtutibus sancti Martini episcopi / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 133–210.
- VP *Gregorii Episcopi Turonensis*. Liber vitae partum / Hrsg. von B. Krusch (MGH SS rer. Merov.; V.1.2). Hannoverae, 1969. P. 211–283.
- ŻA II-2 *Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańzczyzny*. T. II. Cz. 2. Wrocław etc., 1977.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Вершинина** Юлия Евгеньевна – канд. ист. наук, научн. сотр. Центра междисциплинарных антропологических и социокультурных исследований Института международных отношений и мировой истории ННГУ им. Н.И. Лобачевского. Нижний Новгород, Россия, 603037, ул. Островского, д. 8, кв. 51. vershininaue@gmail.com
- Глазырина** Галина Васильевна (1952–2016) – канд. ист. наук, вед. научн. сотр. Института всеобщей истории РАН.
- Джаксон** Татьяна Николаевна – д-р ист. наук, главн. науч. сотр. Ин-та всеобщей истории РАН. Москва, Россия, 119334, Ленинский проспект, 32а. Tatjana.Jackson@gmail.com
- Калинина** Татьяна Михайловна – канд. ист. наук, ст. научн. сотр. Института всеобщей истории РАН. Москва, Россия, 119334, Ленинский проспект, 32а. tmka@yandex.ru
- Литовских** Елена Владимировна – канд. ист. наук, доц. исторического факультета Гос. акад. ун-та гуманитар. наук. Москва, Россия, 119049, Мароновский пер., 26. elitovskih@mail.ru
- Матuzова** Вера Ивановна – канд. филол. наук, ст. научн. сотр. Института всеобщей истории РАН. Москва, Россия, 119334, Ленинский проспект, 32а. matuzova@list.ru
- Матюшина** Инна Геральдовна – д-р филол. наук, вед. науч. сотр. ИВГИ имени Е.М. Мелетинского, почетный проф. Ун-та Эксетера (Великобритания). Москва, Россия, 125993, Миусская пл., 6. I.Matyushina@exeter.ac.uk
- Мельникова** Елена Александровна – д-р ист. наук, главн. науч. сотр. Ин-та всеобщей истории РАН. Москва, Россия, 119334, Ленинский проспект, 32а. melnikova_2002@mail.ru
- Могаричев** Юрий Миронович – д-р ист. наук, проф., вед. научн. сотрудник Института археологии Крыма РАН, зав. кафедрой социального и гуманитарного образования Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования. Симферополь, Россия, 295051, ул. Ленина 15. mogara@rambler.ru
- Рашковский** Борис Евгеньевич – канд. ист. наук, доцент исторического факультета Гос. акад. ун-та гуманитар. наук. Москва, Россия, 119049, Мароновский пер., 26. borisevg@gmail.com
- Рнер** Янина Александровна – канд. ист. наук, доц. Могилевского госуд. университета имени А.А. Кулешова. Могилёв, Беларусь, 212022, ул. Космонавтов, 1. morgana_89@mail.ru
- Темчин** Сергей Юрьевич – д-р. гуманитар. наук, проф., главн. научн. сотр. Института литовского языка. Вильнюс, Литва, ул. П. Вилейшио, 5, LT-10308. sergejus.temcinas@ff.vu.lt
- Щавелев** Алексей Сергеевич – канд. ист. наук, доцент исторического факультета Гос. акад. ун-та гуманитар. наук; ст. научн. сотр. Института всеобщей истории РАН. Москва, Россия, 119334, Ленинский проспект, 32а. alexissorel@gmail.com

NOTES ON CONTRIBUTORS

- Glazyrina**, Galina V. (1952–2016) – PhD. (History), Leading Researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences.
- Jackson**, Tatjana N. – Dr. Hab. (History), Chief Researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. Leninskiy prospect, 32A, 119334, Moscow, Russia. Tatjana.Jackson@gmail.com
- Kalinina**, Tatjana M. – PhD. (History), Senior Researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. Leninskiy prospect, 32A, 119334, Moscow, Russia. tmka@yandex.ru
- Litovskikh**, Elena V. – PhD. (History), Assistant Professor at the Faculty of History of the State Academic University for the Humanities. Maronovsky per., 26, 119049, Moscow, Russia. elitovskih@mail.ru
- Matuzova**, Vera I. – PhD. (Philology), Senior Researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. Leninskiy prospect, 32A, 119334, Moscow, Russia. matuzova@list.ru
- Matyushina**, Inna G. – PhD. (Philology), Leading Researcher of the Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities, Honorary Professor of the University of Exeter University of Exeter. Miusskaya Ploshad, 6, 125993, Moscow, Russia. I.Matyushina@exeter.ac.uk
- Melnikova**, Elena A. – Dr. Hab. (History), Chief Researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. Leninskiy prospect, 32A, 119334, Moscow, Russia. melnikova_2002@mail.ru
- Mogarichev**, Yuriy M. – Dr. Hab. (History), Full Professor, Leading Researcher at the Institute of Archaeology of Crimea of the Russian Academy of Sciences, Chairman of Humanity and Social Science Department of the Crimean Republican Institute for Afterdyplomas Pedagogical Education. Lenina str. 15, Simferopol, Russia, 295000. mogara@rambler.ru
- Rashkovskiy**, Boris E. – PhD. (History), Assistant Professor at the Faculty of History of the State Academic University for the Humanities. Maronovsky per., 26, 119049, Moscow, Russia. borisevg@gmail.com
- Riyer**, Yanina A. – PhD. (History), Assistant professor at the Mogilev State A. Kuleshov University. Kosmonavtov str., 1, 212022, Mogilev, Belarus. morgana_89@mail.ru
- Schhavelev**, Alexey S. – PhD. (History), Assistant Professor at the Faculty of History of the the State Academic University for the Humanities, Senior Researcher at the Institute of World History of Russian Academy of Sciences. Leninskiy prospect, 32A, 119334, Moscow, Russia. alexissorel@gmail.com
- Temčinas**, Sergejus – Dr. Hab. (Hum.), Full Professor, Chief Researcher at the Institute of the Lithuanian Language Vilnius, Lietuva, šv. P. Vileixio 5, LT-10308. sergejus.temcinas@flf.vu.lt
- Vershinina**, Yuliya E. – PhD. (History), Researcher at the Center of Interdisciplinary Anthropological and Sociocultural Studies of Institute of International Relations and World History, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod. Ostrovskogo str., 8/51, 603037, Nizhny Novgorod, Novgorod, Russia. vershininaue@gmail.com

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Т.В. Гимон, Е.А. Мельникова.</i> Памяти Александра Васильевича Назаренко	6
<i>Ю.Е. Вершинина.</i> Бог без семьи? Родственные связи Христа и их представление в произведениях Григория Турского	16
<i>Т.М. Калинина.</i> Заметки по поводу титулов <i>шад</i> и <i>бег</i> и их роли в Хазарии	43
<i>Е.В. Литовских.</i> Гудрун, первая исландская монахиня	61
<i>В.И. Матузова.</i> Тевтонский орден как духовная корпорация, XIII–XIV вв. (на материале «Хроники земли Прусской» Петра из Дусбурга)	75
<i>И.Г. Матюшина.</i> Функции телесности в формировании культа Святой Этельдреды	87
<i>Е.А. Мельникова.</i> На перекрестье язычества и христианства: клятвы мира на Руси и в Исландии	109
<i>Ю.М. Могаричев.</i> Миссионерская деятельность крымских епархий в эпоху раннего средневековья	127
<i>Б.Е. Рашковский.</i> Петахия Регенсбургский: путь на Восток через Киев	142
<i>Я.А. Риер.</i> Языческие ритуалы власти первых правителей Литвы (середина XIII – середина XIV в.)	187
<i>С.Ю. Темчин.</i> Ярослав Мудрый в Константинополе: второе посмертное чудо прп. Параскевы Эпиватской	202
<i>А.С. Щавелев.</i> Реконструкции и интерпретация рассказа «Древнейшего сказания» (середины XI в.) об Аскольде и Дире	209

Публикации

<i>Г.В. Глазырина.</i> Древнеисландские «Саги о путешественниках». Публикация архивных материалов под редакцией Т.Н. Джаксон	222
<i>Т.Н. Джаксон.</i> Предисловие редактора	222
Сага об Эйреке Путешественнике (Eireks saga víðfjara)	225
О Торвальде Путешественнике (Þorvalds þáttur víðfjara и Kristni saga)	256
Список научных трудов Александра Васильевича Назаренко (составитель С.В. Завадская)	326
Список сокращений	353
Сведения об авторах	358

CONTENTS

<i>Timofey V. Guimon, Elena A. Melnikova.</i> In Memoriam of Alexandr Vasiljevich Nazarenko	6
<i>Yuliya E. Vershinina.</i> God without a Family? The Family of Jesus and Its Representation in the Works of Gregory of Tours	16
<i>Tatjana M. Kalinina.</i> Notes on Titles <i>shad</i> and <i>beg</i> and their Roles in Khazaria	43
<i>Elena V. Litovskikh.</i> First Icelandic Nun Guðrún	61
<i>Vera I. Matuzova.</i> The Teutonic Order as a Religious Corporation, the 13 th and 14 th Centuries: According to <i>Chronicon terrae Prussiae</i> by Peter von Dusburg	75
<i>Inna G. Matyushina.</i> The Functions of the Body in the Formation of the Cult of Saint Etheldreda	87
<i>Elena A. Melnikova.</i> At the Intersection of Paganism and Christianity: Peace-Oaths in Rus and Iceland	109
<i>Yuriy M. Mogarichev.</i> Missionary Activities of Crimean Eparchies in the Early Middle Ages	127
<i>Boris E. Rashkovskiy.</i> Petaĥiah of Regensburg and his Rout to the Middle East Via Kiev	142
<i>Yanina A. Ryier.</i> Pagan Rituals of Power of the First Rulers of Lithuania (Middle of the 13 th – Middle of the 14 th Century)	187
<i>Sergejus Temčinas.</i> Yaroslav the Wise in Constantinople: The 2 nd Posthumous Miracle of St Paraskeva of the Balkans	202
<i>Aleksei S. Shchavelev.</i> Reconstruction and Interpretation of the Story about Askold and Dir of the “Oldest Tale” (The Middle of the 11 th Century)	209

Publications

<i>Galina V. Glazyrina.</i> Old Icelandic “Sagas about Travellers”. Publication of Archival Materials is prepared by Tatjana N. Jackson	222
<i>Tatjana N. Jackson.</i> Preface of the Editor	222
EIREKS SAGA VÍÐFÖRLA	225
ÞORVALDS ÞÁTTR VÍÐFÖRLA И KRISTNI SAGA	256
Bibliography of Alexandr V. Nazarenko (compiled by S.V. Zavadskaya)	326
List of Abbreviations	353
Contributors	358