

ЧЕЛОВЕК



В КУЛЬТУРЕ

F.B. Uspensky

**PEOPLE, TEXTS  
AND THINGS**  
FROM THE CULTURAL HISTORY  
OF MEDIEVAL SCANDINAVIA

FORUM  
NEOLIT

Russian Academy of Science  
Institute for Slavic Studies

Ф.Б. Успенский

# ЛЮДИ, ТЕКСТЫ И ВЕЩИ

Из истории культуры  
СРЕДНЕВЕКОВОЙ СКАНДИНАВИИ

Институт славяноведения  
Российская академия наук

ФОРУМ  
НЕОЛИТ

УДК 94(368)

ББК 63.3(4)

У77

**Успенский Ф.Б.**

У77 Люди, тексты и вещи. Из истории культуры средневековой Скандинавии / Ф.Б. Успенский — М.: ФОРУМ : НЕОЛИТ, 2015. — 256 с.

ISBN 978-5-91134-982-0 (ФОРУМ)

ISBN 978-5-9903746-4-5 (НЕОЛИТ)

Скальды, руны и саги древней Скандинавии не были обойдены вниманием исследователей и любовью читателей. Тем не менее эта богатейшая культурная традиция по-прежнему изобилует загадками, разночтениями и вопросами, оставшимися без ответа. Загадочным представляется и самый дух этой культуры, который совсем по-разному воспринимается в начале XIX века, в первой половине XX столетия и в наше время. В своей книге мы стремились начать каждую главу с конкретной, как правило, очень небольшой детали — вырезанной на камне фразы, поэтической строчки, биографической подробности или иногда даже одного «странного» слова или прозвища — и попытаться увидеть, как в каждом из этих явлений воплотился тот целостный мир, который называют скандинавским Средневековьем.

**УДК 94(368)**

**ББК 63.3(4)**

ISBN 978-5-91134-982-0 (ФОРУМ)

ISBN 978-5-9903746-4-5 (НЕОЛИТ)

© Успенский Ф.Б., 2014

© Издательство «ФОРУМ», 2014

© Издательский дом «НЕОЛИТ», 2014

## От автора

В средневековой скандинавской культуре отечественного читателя и исследователя традиционно привлекало ее неоспоримое своеобразие, сочетающееся со столь же несомненной близостью к культуре Древней Руси. Едва ли следует удивляться поэтому, что уже почти полвека в нашей стране столь охотно пишутся, переводятся и издаются популярные и узкопрофессиональные книги, посвященные рунам и сагам, викингам и скальдам, богам и героям северного пантеона, а скандинавистика оказывается одним из самых активных и живых направлений нашей медиевистики.

Что больше всего привлекает читателя или слушателя, впервые знакомящегося с этим миром, что сразу же бросается в глаза и запоминается надолго? Читая вводный курс лекций студентам, я обычно говорю о семи столпах средневековой скандинавской культуры, хотя цифра «семь» здесь, разумеется, довольно условна, и не всегда при чтении курса мы успеваем добраться до последнего из этих столпов.

Один из них это, конечно же, поэтическое творчество — эддическая поэзия и стихи скальдов, во многом противопоставленные друг другу и различающиеся как стихотворной техникой, так и кругом тем и сюжетов. Эддическая поэзия лишена авторского присутствия, ее занимает, по преимуществу, эпическое прошлое и, так сказать, эпическое будущее, она наполнена рассказами о судьбах мира, о божествах, великанах и предметах, обладающих собственным именем и собственным голосом. Далекое не каждое событие может быть рассказано языком эддического стиха.

Напротив, поэзия скальдов в куда большей степени сосредоточена на том, чтобы запечатлеть ускользающее настоящее, сковать его с помощью изощренной формы, не позволяющей произвольно менять что-либо в поэтической строфе (весе), и в нетронутом виде донести до потомков. Просуществовавшая несколько столетий скальдическая поэзия — неоценимый исторический и лингвистический источник, но, на беду, очень часто она сохраняет вовсе не то, чего от нее хотел бы добиться современный историк. Дабы извлечь из скальдического текста нужную информацию, приходится не только раскрывать цепочки кеннингов, в которых зашифровано то или иное понятие, восстанавливать правильный, «прозаический», порядок слов, но и распутывать сложный клубок обстоятельств, в которых создавалось то или иное скальдическое стихотворение. Ведь стихотворение это зачастую возникало на глазах у участников событий, а им не требовалось пояснений, которые нужны нашему современнику, да и важность деталей, закодированных в скальдической песне, они могли оценивать совершенно иначе.

Самое удивительное, пожалуй, что никаких технических трудностей у аудитории скальда, судя по всему, не возникало. Правитель, его дружина, враги и случайные собеседники — все с легкостью умели на слух воспринять смысл и красоту сложенных скальдом панегирика, хулы или отдельной висы и немедленно оценить уровень его поэтического мастерства. В этом смысле средневековая Скандинавия была вся без исключения «обществом поэтов», где одни складывали изощренные и многочисленные стихи, а другие постоянно и весьма профессионально их обсуждали.

Еще одним столпом, особенной чертой скандинавской культурной традиции, несомненно, следует признать руническое письмо. Хотя скандинавы и не были его изобретателями — руны существовали и у других германских народов, — но именно здесь, на полуострове, оно использовалось дольше

всего и именно здесь превратилось в столь высокоразвитое и искусное ремесло. Подобно тому как скальд не страшился заключать свое сообщение в весьма сложную поэтическую форму, мастер рунического письма, сочетая узор и текст, передавал информацию, поневоле заботясь о ее краткости, но при этом нисколько не стремясь к простоте. Надпись рунами — при всей своей лаконичности и формульности — отнюдь не являлась тем, что в современном мире называется reader-friendly. Ее составители, по всей видимости, рассчитывали на читателя столь же искушенного, как они сами, тем более что читатель этот, как мы убедимся позднее, совсем не всегда и вовсе не обязательно принадлежал к миру земных существ. Подобная загадочность рунического текста не отменяет требования почти математической точности при его расшифровке и интерпретации, и это сочетание делает работу с рунами одной из самых заманчивых для исследователя-медиевиста.

Едва ли не самое важное, что призвана сохранить руническая формула, — это имена современников, их ближайших предков и сородичей. Перечень имен сам по себе нередко становился основой или даже единственным содержанием и для целого поэтического произведения. В прозаическом тексте саги подробный рассказ о характере какого-либо человека порой может заменяться простым указанием имен его прямых предков, чей нрав хорошо известен слушателю / читателю и очевидным образом многое говорит и о потомке. Жизнь человека от рождения до смерти, а с точки зрения древних скандинавов, и после смерти, протекала в этом родовом мире, связь же с ним обозначалась прежде всего с помощью совпадения имен у живых и умерших, варьирования имени и регулярных указаний на родство и свойства всех, с кем приходится иметь дело в реальности и в пространстве текста. Поэтому-то имянаречение и родословие без преувеличения можно назвать еще одним столпом скандинавской культуры Средневековья.

О какой бы стороне жизни северогерманского ареала мы ни говорили, невозможно построить свой рассказ, не пользуясь материалом древнеисландских саг самого разного типа — родовых, королевских и даже тех, что сами скандинавы называли лживыми, находя их при этом «всего забавнее». Саги не грешат той фрагментарностью информации и технической сложностью формы, которые мы находим в стихах скальдов и рунических надписях. Они открывают нам целый kaleidoscope лиц и событий, с которыми у нас есть возможность познакомиться весьма подробно, постепенно переходя от конунга к конунгу, от одного из его славных дружинников или отчаянных врагов к другому... Мы можем проследить несколько поколений людей, владевших одним и тем же хутором в Исландии и отправлявшихся в поисках славы и богатства, а порой и из чистой любознательности, по всему миру. Лишь немногие из саг — а почти все они были записаны в конце XII, в XIII и отчасти в XIV веках — сообщают о текущих событиях и людях своего времени. Большинство из них обращены в прошлое, но не в прошлое эпическое, каковым занята поэзия «Старшей Эдды», а прошлое еще историческое, почти осязаемое, если смотреть на него сквозь призму родового единства и генеалогических связей.

Письменный текст саги, несомненно, опирался на устные рассказы, бытовавшие в предшествующие три столетия, когда подробности происходящего еще не стерлись в памяти поколений. Однако о какой бы детали быта или битвы, описанной в этом тексте, мы ни рассуждали, нам каждый раз придется отвечать на вопрос, родилась ли она под пером того, кто записывал сагу, приросла ли к рассказу, пока он переходил из уст в уста, или непосредственно дошла до нас из IX или XI столетия. При этом важно помнить, что составители всех саг, кроме разве что «лживых», всегда ставили во главу угла правдивость и достоверность своего повествования, вот только понимание этой правдивости и достоверности

могло быть устроено у них несколько по-другому, нежели у современного историка.

Весьма существенно, что вся средневековая скандинавская традиция принадлежала к числу тех культур, где именно рассказ очевидца, устное свидетельство ценятся наиболее высоко — к нему, а не, например, к официальному документу или расписке, обращаются в первую очередь при разбирательстве какого-либо спора или имущественной распри. Это обстоятельство во многом определяет облик скандинавского права той поры, которое, в свою очередь, пронизывало, без преувеличения, все сферы повседневного обихода. Историк-юрист прежде всего обратит внимание, наверное, на прецедентный характер этого права, на то, насколько тотальной и совершенной для своего времени была здесь соревновательность судебного процесса, сколь рано сформировалась идея необходимости следовать не только духу, но и букве закона, его конкретной формулировке, хотя само слово «буква» не следует понимать буквально, поскольку весьма сложные и разработанные законодательные нормы долго не имели письменного воплощения и хранились лишь в головах людей. Исследователь, занимающийся социальной историей, не пройдет мимо всеобщей доступности и массовой освоенности правового знания, когда не только специально избранные законоговорители, но и множество свободных бондов (хуторян) весьма неплохо разбирались и в собственно правовой, и в процессуальной практике, а все судебные решения принимались на тинге (вече) — общем собрании жителей страны или округи.

Меня же в первую очередь интересует, сколь разнообразными путями эта правовая культура запечатлевается в текстах, как хулительные стихи, к примеру, могут становиться предметом судебного рассмотрения или весомым аргументом одной из тяжущихся сторон, сколь большое число родовых саг напоминают своего рода наглядную иллюстрацию к тому или иному правовому казусу. Разумеется, литературу или ту

протолиературу, о которой оправданно говорить в эпоху Средневековья, интересуют прежде всего не удачно и сразу вынесенные решения, не нормальное течение событий, а всяческие внезапные от него отклонения, затяжные коллизии и противоречия, будь то кража сыра у соседа или предательское убийство кровного родича (тем более что одно нередко влекло за собой другое). Средневековый скандинавский нарратив заимствует из сферы права не только занимательные сюжеты, но и самые способы видения реальности, причем дело здесь не ограничивается сагами — первые авторы исторических сочинений, такие, например, как Ари Торгильссон, строят свой рассказ о прошлом на основании свидетельских показаний, передающихся по цепочке, от соседа к соседу, из поколения в поколение.

До сих пор, говоря о столпах скандинавской традиции, мы обращались к целым областям культуры. Теперь же нам предстоит упомянуть об одном вполне конкретном человеке, который сам по себе является опорой и воплощением скандинавского Средневековья и всех наших представлений об этой эпохе. Это не кто иной, как Снорри Стурлусон — скальд, законоговоритель, политический деятель, создатель «Младшей Эдды», составитель «Круга Земного» — наиболее полного собрания саг о королях Норвегии, сам ставший после смерти действующим лицом саги. Отчасти по собственной воле, а отчасти невольно, он прожил свою жизнь в водовороте противоречий, многие из которых ему удалось обратить во благо себе и своему делу.

«Младшая Эдда» — замечательное пособие для создания скальдических стихов, ознаменовала собой конец эпохи скальдов, но при этом именно она сохранила для нас множество имен северных поэтов и образчиков их произведений, а заодно донесла до всех читателей обширнейшие сведения о мифологии скандинавов. Сделавшись самым могущественным политиком в Исландии эпохи гражданских войн (так на-

зывается «эпоха Стурлунов»), Снорри погиб в своем доме от рук убийц, посланных норвежским королем, при этом сам он не участвовал ни в одном из кровопролитных сражений и, насколько мы можем судить по источникам, никого лично не убивал. Умело добываясь сиюминутных выгод, Снорри оставался лучшим в Исландии, этой стране учености, знатоком исторического и легендарного прошлого, непостижимым образом всегда находя время для разыскания, обдумывания и записи различных сведений о старине. Будучи христианином, родившимся почти два столетия спустя после обращения страны, он с такой пристальной любовью к деталям описывал языческий пантеон и столь искусно сочетал это описание с достижениями энциклопедической традиции своего времени, что читателю немудрено было и запутаться, во что, собственно, верит автор и чему следует верить ему самому. Едва ли не обо всех знаменитых писателях принято говорить, что они опередили свое время, но Снорри как лингвист, историограф и комментатор сумел и в самом деле далеко опередить свою эпоху, полностью растворившись в наследии прошлого.

Напоследок упомянем об еще одном своеобразном свойстве скандинавской культуры, о котором в этой книге сравнительно мало говорится напрямую. Эпоха викингов сформировала у жителей Скандинавского полуострова особенное отношение к пространству, когда весь окружающий мир мыслился как путь, вернее, как несколько возможных путей, простирающихся в разные стороны света. Иногда непросто определить, где побывал скальд, представивший конунгу свой стихотворный отчет о дипломатической поездке, — в Швеции, на Руси или в Византии, но мы знаем наверняка, что путь его лежал на Восток. Границы между державами часто оказываются вещью более чем второстепенной — значение имеет лишь направление движения и само движение. Замечательно, что путь начинается сразу же у порога собственного дома, и ближайшие окрестности воспринимаются как часть

путешествия, недаром название Норвегии, казалось бы, родное для северян, означает не что иное, как Северный Путь. При этом у скандинавов был чрезвычайно развит тот способ восприятия нового, «иностранный», который существовал у многих, но далеко не у всех средневековых народов: элементы чужой культуры легко осмысляются и осваиваются ими с помощью собственных привычных слов и понятий, так что изображенный на стенах константинопольских дворцов Зевс Громовержец легко узнается как Тор, а Христос в скальдическом стихе именуется «стражем Греции и Гардов (= Руси)», становясь, таким образом, на одну ступень с предводителем варягов...

Как рассказать обо всем об этом? Можно пойти по пути последовательного изложения истории рунического письма, переходя постепенно от рассказа о старших рунах к характеристике младших, попытаться описать все детали биографии Снорри или собрать все известные признаки дописьменного бытования скандинавских законов в позднейших письменных кодексах... Очень многое на этом пути уже сделано благодаря более чем столетним усилиям замечательных исследователей, и именно благодаря им у нас появляется возможность избрать иной способ повествования. Каждую из глав этой книги я попытаюсь начать с конкретной детали — одной надписи, одного выражения, прозвища или короткого фрагмента текста — детали, представляющей собой загадку, не поддающуюся мгновенному решению. Как правило, попытка отгадать ее приводит к необходимости взглянуть на материал более широко, обратиться к неким сущностным составляющим культурной традиции, а найденная разгадка, в свою очередь, не становится финалом пути, но лишь указывает на его дальнейшее направление. Все это кажется мне небесполезным еще и потому, что позволяет представить скандинавскую древность не в виде готовой, вполне понятной, последовательно разворачивающейся схемы, но увидеть

ее такой, как она до нас дошла, — во всей яркости и незавершенности, во всей неполноте и во всем изобилии, не только допускающей, но и требующей появления новых гипотез.

\* \* \*

Автор выражает глубокую признательность всем тем, кто так или иначе помогал на разных этапах написания этой работы. В первую очередь, хотелось бы поблагодарить О.А. Смирницкую, А.В. Бусыгина, Е.А. Гуревич, А.Ф. Литвину, В.Я. Петрухина, В.В. Рыбакова, М.В. Сокольскую и Б.А. Успенского. Отдельная благодарность — студентам НИУ ВШЭ, слушателям общеуниверситетских факультативов, принимавшим в 2012–2014 гг. живое участие в обсуждении будущей книги.

В данной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 году. В отдельных главах использовались также результаты программы фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики»: «Связь времен и диалог эпох в исторической поэтике литературы и фольклора» (2012–2014 гг.).

# ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ

## ИСТОРИЯ И ПРЕДЫСТОРИЯ

В XVII в. в Венецию из Афин были привезены два мраморных льва, которые прежде находились в афинской гавани Пирее. Особенно знаменит один из этих львов, на котором в свое время была обнаружена руническая надпись (Рис. 1). Строго говоря, на льве запечатлены несколько надписей, выполненных разными резчиками на протяжении XI в.

Разумеется, наибольший интерес у историков и рунологов вызывало содержание этих надписей, относительно плохо



Рис. 1. Статуя пирейского льва с рунической надписью

сохранившихся и не поддающихся в некоторых фрагментах достоверному прочтению. При этом невольное удивление исследователей вызывал и сам объект, выбранный варягами для нанесения мемориальной надписи по своим погибшим товарищам. Действительно, младшие руны могли вырезаться на весьма разнообразных предметах, но все же круг их вполне ограничен и исчислим. Во всяком случае, появление поминальной рунической надписи на мраморной статуе — предмете, изначально экзотическом для самих скандинавов, — явление достаточно необыкновенное.

В последнее время наиболее определенно на этот счет высказалась Е.А. Мельникова:

Необычный выбор предмета, на который была нанесена мемориальная надпись, мог диктоваться как отсутствием подходящего материала для стелы и времени для ее обработки, так и выгодным расположением скульптуры — на воротах Пирейской гавани, где надпись могла быть увидена и прочитана многими приезжающими сюда скандинавами — главное условие при выборе места для памятника [Мельникова 2001, 271].

В самом деле, пирейский лев был достаточно выгодно расположен, находясь на возвышении у входа в афинскую гавань. Однако в окрестностях Афин не было недостатка ни в подходящих точках рельефа, ни в материале для мемориального знака. Трудно объяснить столь прихотливый выбор и простым отсутствием времени у заказчиков и исполнителей надписи. Судя по всему, скандинавы бывали в этих краях неоднократно. Кроме того, рунический памятник вовсе не обязательно должен был стоять близь места, где погибли названные в надписи люди, да и появляется он зачастую лишь длительное время спустя после их гибели. Таким образом, пирейский лев, скорее всего, был выбран первым резчиком отнюдь не случайно, не потому что ему

не хватало времени, места или материала. Чем же мог быть обусловлен такой выбор?

Как кажется, к ответу на этот вопрос нам помогает приблизиться то орнаментальное оформление, которое мастер (а вернее, мастера) вырезает вместе с рунами. Текст на статуе обрамлен совершенно традиционным для рунических надписей эпохи викингов изображением — он помещен на туловище так называемого рунического Змея, который образует своего рода извивающуюся строку (Рис. 2).

Рунический Змей — это, без преувеличения, один самых известных и широко распространенных атрибутов надписей эпохи викингов. Иногда изображение Змея служат лишь орнаментальной рамкой для рунического текста, но гораздо чаще рунические знаки вырезаются непосредственно на нем. Особенности рисунка, направление изгибов тела этого существа в значительной степени задают, таким образом, направление и последовательность чтения текста.

В то же время рунический Змей связан не только с плоскостью, но и с пространством: иногда он может переходить с одной поверхности камня на другую, как бы обвивая его, а иногда форма Змея воспроизводит очертания камня. При

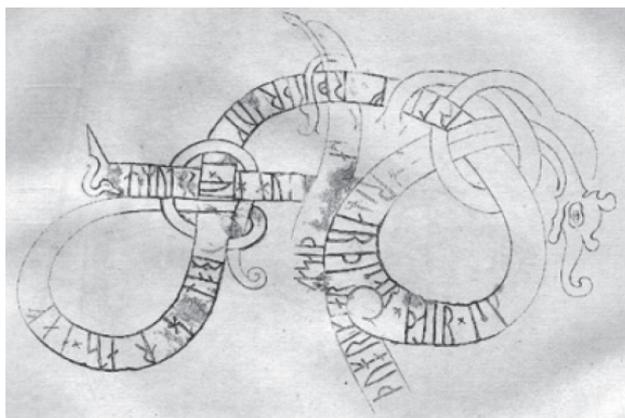


Рис. 2: Фрагмент орнамента на пирейском льве

этом, как кажется, не всегда возможно установить, заданы ли изгибы Змея контуром камня, или, напротив, туловище Змея определяет форму обработки камня.

Что весьма существенно для нас, фигура Змея очень часто сочетается на поминальных камнях с другим, не менее известным изображением, знаменитым руническим Зверем. В сущности, переплетение двух этих изображений и формирует доминирующую часть орнамента на многих камнях и предметах. Змей оплетает Зверя — так в предельно упрощенной и огрубленной форме можно описать орнамент и на знаменитом камне из Йеллинге, и на многих других поминальных стелах, не говоря уж, например, о флюгере с острова Готланд (Рис. 3).

Судя по всему, резчик (или резчики) рун стремился создать в пирейской гавани именно такую, традиционную для них композицию. Иными словами, первый мастер «опознал» в пирейском льве рунического Зверя и дополнил его остальными атрибутами мемориального знака — руническим Змеем и поминальной надписью. Соотношение плоскостных и объемных элементов оказалось не вполне обычным, ведь лев служил и камнем, и Зверем, т.е. тем, что традиционно высекалось на камне. Однако подобное смешение, в сущности, не противо-



Рис. 3: Камень из Йеллинге (Дания) и готландский флюгер

речило самой традиции рунических монументов. Камню могла придаваться форма (хотя, разумеется, не столь сложная, как наша греческая скульптура), надпись и орнамент переходили, перешагивали, переползали с одной плоскости на другую.

Собственно говоря, форма камня, орнамент и рунические знаки призваны были создавать единое семантическое и эстетическое целое, своего рода семиотический комплекс — именно такой синкретизм элементов и делает лучшие образчики этих монументов подлинными произведениями искусства. Не вызывает сомнения, что нечто подобное попытались создать те, кто вырезал рунического Змея на пирейском льве, вовлекая, встраивая произведение чуждой культуры в собственную символическую парадигму.

Итак, мы полагаем, что скандинавский мастер XI столетия «узнал» в скульптуре льва рунического Зверя, и это «узнавание» оказалось совершенно понятным его соотечественникам, так как несколько позднее другие резчики продолжили его дело, нанеся на мрамор еще несколько поминальных надписей. Такое предположение вызывает к жизни следующий вопрос, возможно, куда более сложный: кто собственно такой этот рунический Зверь, однажды вдруг воплотившийся в пирейском льве? Несколько упростив задачу, можно задать этот вопрос по-другому: считали ли скандинавы собственного рунического Зверя львом, коль скоро они сочли чужеземного льва руническим Зверем?

Изображения скандинавских орнаментов, по-видимому, никак не могут предоставить простого и ясного ответа на этот вопрос. Существа, смотрящие на нас с рунических камней, многолики и многообразны. Некоторые из них более или менее определенно отождествляются с реальными животными, например, с конем. Однако есть довольно обширная группа изображений, где столь однозначное отождествление кажется невозможным. Едва ли такого Зверя можно напрямую назвать львом, волком, медведем, быком или оленем. В то же время в

его изображениях явно угадываются черты, позволяющие исследователям попеременно отождествлять их то с одним, то с другим из этих животных. С другой стороны, в многочисленных работах, посвященных этой проблеме, подспудно присутствует мысль о том, что при всем разнообразии рисунков на различных камнях речь идет об одном и том же Звере, кем бы он ни был и как бы он ни назывался.

Иначе говоря, обнаруживая сходство каких-либо конкретных изображений Зверя с реальными животными, ученые пытаются определить, кем был рунический Зверь как таковой. При этом и относительно одного-единственного изображения исследователям, да и всем зрителям, бывает нелегко прийти к согласию. Так, уже упоминавшееся изображение на одной из частей знаменитого рунического камня в Йеллинге (Рис. 3) трактуется то как фигура волка Фенрира, связанного змеем, то как фигура орнаментального льва, борющегося со змеем, то как схватка змея и грифона.

Исследователи придумали различные названия для рунического Зверя, в работах нередко можно найти упоминания Шагающего Зверя, Большого Зверя, Хватающего Зверя. Однако все это изобретено в Новое время, а кем был для самих средневековых мастеров рунический Зверь, мы не знаем. Иными словами, у нас есть денотат, но нет его означающего, хотя речь идет, по-видимому, о чрезвычайно важном культурном концепте.

Между тем в западноскандинавских текстах мы обнаруживаем некоторую конструкцию, включающую слово «зверь», про которую с первого взгляда невозможно сказать, кого или что она обозначает. Иначе говоря, у нас есть некий сигнификат без очевидного денотата. О каком же обозначении идет речь?

В древнеисландских и древненорвежских текстах существует устойчивое, хотя и не очень распространенное сочетание *þarga* (*úarga*) *dýr*, которое может быть переведено как «нетрусливый, бесстрашный, неробкий, свирепый, лютый

Зверь». В дальнейшем, для простоты повествования, мы будем называть этого зверя *лютым*, хотя при таком переводе стирается очень важная для нас внутренняя форма слова, поскольку *þarga* (*úarga*) есть не что иное, как отрицательная форма прилагательного *argr* / *agr*, о значении которого мы скажем чуть ниже. Существенно сразу же подчеркнуть, что формула *þarga* (*úarga*) *dýr* обладает всеми признаками лексикализованного словосочетания. Прилагательное *þargr* / *úargr* употребляется регулярно только со словом «зверь» (*dýr*) [Beck 1972]<sup>1</sup>, может фигурировать в качестве прозвища при имени человека и не обладает способностью свободно сочетаться с какими-либо другим словами.

Зверь, скрывающийся за этим устойчивым словосочетанием, как правило, отнюдь не очевиден. Кажется бы, здесь нам должны помочь данные переводных текстов, где у нас есть возможность сопоставить нашего лютого зверя с каким-то более определенным названием зверя из оригинала. Дело в том, однако, что в западноскандинавских переводах выражение *þarga dýr* выступает как обозначение экзотических, «литературных» хищников. Даже в тех случаях, когда мы располагаем таким фрагментом оригинала, где прототип лютого зверя назван терминологически, весьма затруднительно определить, как осмыслался и с чем ассоциировался для книжника-переводчика, к примеру, лев, крокодил, пантера или барс из оригинального текста.

<sup>1</sup> Едва ли не единственный пример, когда *þargr* / *úargr* употребляется не со словом *dýr*, содержится в «Саге о Храфне сыне Свейна», где некий исландец по имени Гудмунд характеризуется как «хороший скальд и нелегкий человек, дерзкий (неробкий) (*úargr*) в отношениях <с людьми>» [Вр., I, 667]. Уникальность такого словоупотребления заставляет предположить, что перед нами ошибка. В самом деле, в других редакциях саги на месте прилагательного *úargr* присутствует эпитеты *vargr* (A1) и *ógrigr* «недобрый, злобный» (B). О слове *vargr* и его сближении с интересующим нас *úargr* в рукописной традиции см. далее.

Тем не менее, поначалу может показаться, что *þarga dýr* западноскандинавских переводных памятников — это лев. Однако здесь необходимо помнить о нескольких вещах. Первая из них — самая простая и конкретная. Для обозначения льва у скандинавов существовало вполне точное и определенное слово, заимствованный термин *leó[n]*. Другое обстоятельство связано с общей спецификой древнеисландских переводов. То, что мы находим в исландских и норвежских рукописях XII–XIII вв., — это, по сути дела, не перевод в современном смысле слова, а, скорее, вольное переложение текста, будь то фрагменты Библии или рыцарский роман. Зачастую в этом переложении осуществлялся не столько перевод слов, сколько пересчет понятий. В частности, библейская терминология могла передаваться с помощью лексики, обозначающей некие реалии из собственно скандинавской культуры. Здесь достаточно вспомнить в качестве иллюстрации «ярла Пилата», расправляющегося с Христом, или древних иудеев, пользующихся «руническим письмом».

Таким образом, если мы обнаруживаем в исландском или норвежском тексте упоминание о том, что Давид разорвал надвое пасть лютому зверю, мы можем с большей или меньшей уверенностью говорить, что *þarga dýr* соответствует здесь льву, хотя перевод этот и не вполне буквален ([Ver., 31]; ср.: 1-я Царств 17, 34–36; ср. также: [Konr., 64; Konr. 1988, 61]). В древнеисландском энциклопедическом сочинении сообщается о том, как Самсон «одними своими руками» умертвил лютого зверя и ослиной челюстью убил тысячу своих противников<sup>2</sup>. Мы знаем, что в библейском тексте Самсон убивает льва и, соответственно, можем допустить, что и здесь под лютым зверем подразумевается именно лев. Аналогичным образом, читая в нескольких древнеисландских источниках о

<sup>2</sup> med hondum sinum einum banadi eno oarga dyri ([AÍ, I, 50]; ср.: Судей 14, 5–6; 16, 15–17).

Даниила, сидящем в яме с лютыми зверями, мы с относительной уверенностью предполагаем, что речь идет о рве львином ([Ver., 39; AÍ, I, 52; Hóm., 63]; ср.: Даниил 6, 6–7, 16–24).

Вопрос же о том, почему книжник в приведенных эпизодах не использует слово «лев», пока остается открытым, правда, возможно, из наших дальнейших построений вырастет некоторое подобие ответа на него. Следует сказать, однако, что и внутри этой книжной традиции есть куда более сложные случаи, где *óarga dýg* обозначает, скорее всего, не льва. Например, герой поздней «Саги о Мирманне» (XIV в.) видит лютого зверя во сне ([Mírm., 205]; ср.: [Mírm. 1997, 124]). Описание этого существа достаточно точно соответствует тому, как должна вести себя пантера, разумеется, не реальная пантера, а «литературная», хищница из «Физиолога» и прочих бестиариев [Beck 1972, 103–104]. *Óarga dýg*, оказавшийся, кстати, самкой, источает сладостный аромат и — вопреки ожиданию героя — не причиняет ему никакого вреда, но, напротив, ведет себя весьма дружелюбно.

В текстах, имеющих инокультурный образец, лютый зверь — это экзотический для скандинавов хищник, зачастую выполняющий некие сложные символические или аллегорические функции. Лев может быть назван *óarga dýg* лишь постольку, поскольку для континентальной общехристианской традиции именно этот образ больше всего нагружен символическими и аллегорическими функциями, хотя, разумеется, такие функции могли возлагаться и на других животных, и в этом случае для них годилось также обозначение «лютый зверь».

Не случайно в текстах, связанных с собственной историей скандинавов, сочетание *óarga dýg* часто фигурирует в вещих снах и пророчествах. Самый знаменитый пример такого рода — это рассказ в «Гнилой коже» о пророчестве, которое конунг Сигурд Крестоносец услышал в Константинополе. Это предсказание гласило:

... слава и почет Сигурда конунга будут расти подобно лютому зверю, который широк (силен) в плечах, но уменьшается к задней своей части<sup>3</sup>.

В этом тексте зрительный образ, стоящий за словосочетанием *óarga dýg*, может быть более или менее определенно соотнесен со львом (или, разве что, с пуделем), если вообще твердо стоять на том, что под *óarga dýg* здесь подразумевается реально существовавший, так сказать, зоологический вид.

Другой пример можно найти в «Саге о Хрольве Гаутрекссоне», где *óarga dýg* появляется в беспокойных снах шведской королевы Ингигерд. Ей снится сон, в котором стаей волков предводительствуют медведь и лютый зверь. Истоковывая сновидение, Ингигерд решает, что лютый зверь — это дух-хранитель (*fylgja*) конунга Хрольва, а медведь — его побратима Ингьяльда. По дружелюбному виду и поведению этих животных она пытается определить, какие намерения — воинственные или мирные — заставили Хрольва прийти в Швецию. В другом сне королевы Ингигерд опять появляется сбегающая с кораблей стая волков, которой предводительствуют лютый зверь, два медведя и огромный вепрь. Из этого сна королева Ингигерд заключает, что конунг Хрольв и его люди собираются напасть на ее государство [*Hrólfr*, 13, 21; *Fornaldar sögur ...*, III/1, 77, 95].

Итак, лютый зверь (*óarga dýg*) — это животное-символ, животное из снов и пророчеств, и потому это выражение так легко задействуется в переводных текстах для обозначения инокультурных символических существ. Символика лютого зверя связана со свирепостью, яростью и в то же время с властью и могуществом, т.е. приблизительно с теми же качествами, которыми в иносказательном языке библейской традиции наделяется лев. При этом, однако, в континентальных текстах

<sup>3</sup> ...sva mundi fara virþing S. konvnngs sem it varga dyr er vaxet. geyst ibogonom oc aprtr miNa [Msk., 351].

далеко не один лев является воплощением этих качеств в мире символических животных. Стало быть, далеко не только лев может обозначаться выражением *þarga dýr*.

С нашей точки зрения, это скандинавское выражение отнюдь не является продуктом и принадлежностью языка книжной культуры. Более того, можно попытаться, на наш взгляд, обозначить круг его значений за пределами энциклопедической традиции. Весьма специфическая описательная конструкция с отрицательной формой прилагательного (*ó-argr*) наводит на мысль о том, что перед нами автохтонное эвфемистическое именование, прошедшее в письменную культуру из устной традиции<sup>4</sup>.

Коль скоро мы считаем, что словосочетание *þarga dýr* возникает не под воздействием книжной культуры, а существовало в языке и прежде, то история его бытования поневоле должна быть разделена на несколько этапов. Соответственно, значение этого выражения на разных этапах неизбежно окажется различным. Действительно, в языке, еще не затронутом влиянием письменных инокультурных источников, выражение *лютый зверь* едва ли могло служить эвфемизмом для льва или какого-либо другого экзотического хищника, вроде пантеры, поскольку в Скандинавии эти звери не водились. В то же время это словосочетание, по-видимому, обладало неким семантическим потенциалом, позволившим впоследствии использовать его для обозначения именно различных символических и экзотических для Северной Европы зверей. При таком подходе ясно, что мы не можем всякий раз приписывать этому выражению денотаты из книжных текстов.

Тем не менее, выяснение того, чем являлось то или иное выражение за пределами письменного языка, разумеется, всег-

<sup>4</sup> Строго говоря, это могла бы быть и калька соответствующего выражения из какого-либо другого языка средневековой европейской культуры, однако прототипа, словосочетания-источника для образования подобной кальки найти не удастся.

да остается нелегкой задачей. Ведь все, чем мы располагаем при описании интересующей нас дописьменной эпохи, — это письменные источники. Выражение же *þarga dýr* с определенного времени находит для себя в литературном языке весьма устойчивую и адекватную функциональную нишу, и извлечь его из этой ниши, чтобы посмотреть, какими функциями оно могло обладать прежде, весьма непросто.

В этом отношении весьма любопытно функционирование различных компонентов устойчивого словосочетания *þarga dýr* в тех текстах, которые в наименьшей степени связаны с континентальной традицией. Разумеется, удельный вес этих компонентов словосочетания неодинаков: как уже говорилось выше, прилагательное *þargr* употребляется почти исключительно внутри интересующего нас выражения, тогда как слово *dýr* «зверь», естественным образом обладает куда большей свободой сочетаемости. Тем не менее, слово *dýr* входит, помимо интересующего нас *þarga dýr*, и в другие словосочетания, обладающие определенной семантической цельностью и еще некоторыми специфическими особенностями, о которых речь пойдет дальше.

Начнем с прилагательного *þargr*. Как уже отмечалось, оно является отрицательной формой от слова *argr* / *ragr*. Само по себе *argr* занимает совершенно особое место в правовых текстах и в древнескандинавской культуре в целом: оно значило «трусливый, робкий, немужественный», но также «женоподобный, распутный, лишенный мужского начала (о мужчине)» [Weisweiler 1923, 16–29; Sørensen 1983]<sup>5</sup>. В правовых текстах *argr* / *ragr* отнесено к кругу обценной лексики, связанной, по-видимому, с обвинением мужчины в пассивном

<sup>5</sup> Подчеркнем, что в значении «трусливый» слово *argr* / *ragr* могло, судя по всему, достаточно свободно употребляться в речи: показательна в этом отношении знаменитая пословица «Только раб мстит сразу, а трус — никогда» (*Þrællinn einn hefnist, en argr aldri*) [Gret. 1936, 44].

гомосексуализме. Еще в дописьменную эпоху появляется эвфемистическая замена прилагательного *argr*, образованное путем метатезы, *ragr*, но и эта табуистическая форма рассматривалась как тяжкое оскорбление, каравшееся по закону:

Есть три слова, <...> которые все влекут за собой объявление вне закона: если человек называет другого человека *ragr* или *stroðinn* или *sorðinn*, с него должно быть взыскано как за <произнесение> других непристойностей, словесных оскорблений, клеветы и напраслины. Человек также имеет право убить за эти три слова<sup>6</sup>.

Любопытно, что значения «трусливый» и «распутный, извращенный», присущие слову *argr* / *ragr* в языке, могут то разводиться, то объединяться. По-видимому, *argr* / *ragr* считалось качеством, свойственным нечистой силе, воплощению зла, а в христианские времена — дьяволу. Так, например, в сагах о древних временах злой дух, злая сила названа *örg vættr*, а в древненорвежской «Книге проповедей» *argr* употребляется в качестве одного из эпитетов дьявола (*hinn argi djöfull*) [GNH, 198]. Весьма существенно, что для обозначения такого рода воплощения зла могло употребляться и выражение *hitt argasta dýg*. Подчеркнем, что в этом сочетании присутствует слово «зверь» (*dýg*), а прилагательное *argr* фигурирует в превосходной степени. Тем самым к злым духам приложим не только

<sup>6</sup> Þav ero orð þriú, <...> er scog Gang varða avll. Ef maðr kallar mann ragan eða stroðiN. eða sorðiN. Oc scal sokia sem avnnor full rettis orð, enda a maðr vígt ígegn þeim orðum þrimr ([Grg., II, 392]; ср.: [Grg. I/2, 183–184]). Термином *fullréttisorð* обозначались устные оскорбления, за которые пострадавший мог получить денежную компенсацию в полном объеме. *Sorðinn* — причастие прошедшего времени от *serða* ‘вступать в половые отношения (о мужчине)’. От *serða* при помощи метатезы был образован глагол *streda* с тем же значением (ср. образование *ragr* из *argr*). Соответственно, в данном случае *stroðinn* представляет собой причастие от *streda* с тем же значением, что и *sorðinn* — ‘выполнявший (пассивную?) роль при половом акте’.

эпитет *argr* / *ragr*, но и само слово «дух» или «дьявол» может адекватным образом замещаться словом «зверь».

Последняя из интересующих нас конструкций употреблена в своего рода заклятии, произнесенном перед употреблением нечистого, неподобающего питья. В одной из саг рассказывается, как несколько исландцев, мучимые жаждой на корабле, вспоминают, что прежде людям приходилось пить в таких случаях мочу, смешанную с морской водой. Один из них, Торгильс, берет сосуд с напитком и произносит заклятие (соответствующее по форме пиршественному тосту). В нем Торгильс обращается к *hitt argasta dýr*<sup>7</sup>, который препятствует их путешествию, заявляя, что тому не удастся заставить ни его самого, ни его спутников пить собственную мочу. При произнесении этих слов птица, похожая с виду на гагарку, покидает с отвратительным криком корабль и летит на север. Терпящие бедствие воспринимают это как Божественное предзнаменование, выплескивают напиток за борт и гребут еще некоторое время, после чего находят пресную воду [Flóam. 1860, 147, гл. XXIV].

Разумеется, про эту сагу нельзя сказать, что она полностью лишена христианских мотивов. Можно, кстати, вспомнить и о том, что именование дьявола *зверем* представляет собой одну из общехристианских универсалий. Однако не менее очевидна и, так сказать, фольклорная составляющая саги. Дьявол из проповеди и злая сила из заклятий здесь, в сущности, слиты и неразличимы.

Очень интересно и весьма показательное в связи с проблемой лютого зверя употребление прилагательного *argr* / *ragr* с названиями конкретных животных. В качестве эпитета *argr* часто появляется, когда речь заходит о козе (*geit*), олицетворявшей в древнескандинавской традиции как похоть, так и трусость. В столь же двойственном значении *argr* может употребляться, когда характеристики этого животного перенос-

<sup>7</sup> В другой редакции саги Торгильс обращается к *hit arga ok hit illa kvikindi*, т.е. к «мерзкому и злобному животному, существу» [Flóam. 1860, 180].

сятся на человека. В сагах мы встречаем устойчивый оборот *argr / ragr sem geit*, который равно мог обозначать «похотливый как коза» и «трусливый как коза».

Качества, обозначаемые эпитетом *argr / ragr*, считались, по-видимому, неотъемлемыми признаками этого животного. Эпитет «смелая, бесстрашная» мог прилагаться к козе лишь иронически, в насмешку. Так, в «Саге о Бьерне, богатыре с Хит-реки» Бьёрн сочиняет хулительные стихи, где, в частности, называет Торда, «отважным как коза» (*jafnsnjallr sem geit*) [Vjarn., 46]. Уподобление козе — оскорбительное само по себе — в данном случае лишь усиливается употреблением оксюморонного эпитета (ср.: [Гуревич & Матюшина 2000, 481–482; Finlay 2001, 36–38]).

При этом, как явствует из текста, сравнение с козой не ограничивается обвинением в трусости: все насмешки Бьёрна носят отчетливо выраженный обценный характер, в сущности, их конечной целью является обвинение Торда в пассивном гомосексуализме [Gade 1986, 134]. Судя по всему, коза олицетворяет «не мужское поведение» в самом широком смысле, что хорошо согласуется со всеми случаями употребления при названии этого животного эпитета *argr / ragr*, который также характеризует различные аспекты, различные составляющие немужественного в мужчине. Весьма выразительны в этом отношении, например, насмешки Синфьотли над Гранмаром в «Саге о Волсунгах». Три его издевательские реплики очевидным образом связаны с пассивным гомосексуализмом — он говорит, что его противник «был вельвою и хотел замуж», «был валькирией в Асгарде, которой все домогались, а я родил с тобою девять волков на Ланганесе, всем им я был отцом», «был кобылой у жеребца Грани» (ср. само имя оскорбляемого — Гранмар, обладающее «конской семантикой»).

Одно только именованье мужчины словом, обозначающим существ женского рода, само по себя являлось оскорблением, караемым по закону [NGL, I, 70]. На этом фоне особенно

ясно, что следующее обвинение — «был ты затем козопасом у Голни йотуна»<sup>8</sup> — также имеет прямое отношение к мотиву пассивного гомосексуализма. Число примеров, вроде того, как бог Локи в «Младшей Эдде» развлекает богиню Скади, обвязав веревкой козу за бороду, другим концом — себе за мошонку, можно было бы с легкостью умножить. Судя по всему, коза олицетворяет «не мужское поведение» в самом широком смысле, что хорошо согласуется со всеми случаями употребления при названии этого животного эпитета *argr*, который также характеризует различные аспекты, различные составляющие немужественного в мужчине.

Парадоксальным образом слово *argr* использовалось и в качестве прозвища для персонажа, совершившего многочисленные подвиги. Его называют Рэв *inn gagi*. Сюжет саги о нем во многом построен на двух толкованиях этого прозвища. Одно связано, скорее, с трусостью главного героя и отсылает к эпизоду, когда он испугался белого медведя; другое же связано со слухами о том, что Рэв «каждую девятую ночь превращался в женщину и нуждался в мужчине»<sup>9</sup>. Это прозвище, вне всякого сомнения, носило уничижительный характер, как повествует сага, ему пришлось убить пятерых поселенцев, чтобы избавиться от этого уничижительного эпитета. Иными словами, Рэв полностью реализовал предоставленное ему законом право на убийство в ответ на данное оскорбление.

Существенно, что прозвище *inn gagi* дается человеку со «звериным» именем *Refr* («Лис»). Обращаясь к зоологической семантике имени героя этой поздней саги, нельзя не отметить, что

<sup>8</sup> þú vart völván í Varinsey ok kvaz vilja mann eiga... ...vartu valkyrja í Ásgarði, ok var víþ sjálft, at allir mundi berjaz fyrir þínar sakar, ok ek gat víþ þér nú varga á Láganesi, ok var ek faþir allra... ...þú vart með hestinum Grana, ok reiþ ek þér á skeiþ á Brávelli... ...vartu geitsveinn Gölms jötuns [Völs., 16; Сага о Волсунгах, 191–192, гл. IX].

<sup>9</sup> var hann kona ina níundi hverju nótt ok þurfti þá karlmanns [Krök., 134–135, гл. VII].

качества, характеризующие эпитетом *argr*, никоим образом не были связаны с лисом или лисицей. В качестве характерных черт им приписывались, скорее, хитрость, изворотливость и коварство (ср. выражение: *slægr sem reft* «хитрый как лис»), что и отразилось в другом именовании героя — *Хитрый Рэв* (= «Лис»).

В определенном смысле значительная часть саги посвящена тому, как герой пытается избавиться от прозвища, семантически с его личным именем никак не связанного (*inn rafi*), и закрепить за собой то, которое его имени соответствует (*krókr*). Примеры, когда прозвище семантически продлевает, дополняет, как бы «уточняет» личное имя и во многом этим личным именем обусловлено, как мы увидим ниже, не столь уж редки у скандинавов.

Итак, даже поверхностный обзор круга значений прилагательного *argr* позволяет утверждать, что его дериват, *ó-argr* «не-argr» имеет самое непосредственное отношение к кругу табуизируемых слов и «запретных» понятий, прозрачных иносказаний и эфемистических замен, связанных как с миром людей, так и с миром животных.

Любопытно, что в текстах коза едва ли не чаще упоминается как олицетворение трусости и распущенности, нежели как реальное животное. При этом козе, априори являющейся *argr*, естественным образом противопоставлен не кто иной, как волк. Мы располагаем, в частности, достаточно древними примерами такого противопоставления. Так, в героических песнях «Старшей Эдды» говорится, что враги так же бежали от Хельги, убийцы Хундинга, как козы бегут от волка:

Так убегали в страхе безмерном  
перед Хельги враги и родичи их,  
как козы бегут по горным склонам,  
страхом гонимы, спасаясь от волка<sup>10</sup> [24].

<sup>10</sup> Svá hafði Helgi // hrædda görva // fiáendr sína alla // ok frændr þeira, // sem fyr úlfí // óðar rynní // geitr affíalli, // geiska fullar! [НН II, 154; СЭ, 90, строфа 37].

Сравнение подобного рода, когда герой уподобляется волку, а противники — убегающим от него козам, «застывает» в качестве своеобразной повествовательной формулы, которая в том или ином виде попадает в поздние саги о древних временах и в такие тексты, как «Сага о Тристане и Изольде» или «Сага о Карле Великом». Коза в известном смысле стабильно, постоянно противопоставлена волку, а люди, уподобляемые козам, противопоставлены тем, кто уподобляется волкам. Естественно предположить, что коль скоро с козой связан эпитет *argr*, то противоположный эпитет, эпитет-антоним, должен был столь же устойчиво ассоциироваться именно с волком.

Как мы помним, в дошедших до нас текстах этот эпитет-антоним чаще всего употреблялся в составе связанного словосочетания *þarga dýr*. Однако изредка, что для нас особенно важно, слово *þargr* фигурирует в ином качестве. За пределами выражения «лютый зверь» оно может выступать как прозвище. Нам удалось обнаружить всего лишь двух носителей этого раритетного именованья. Один из них — некий Торбьёрн *þargi*, упоминаемый в «Книге о занятии земли» [Lnd., 120, 227]. О его судьбе, кажется, решительно ничего не известно, кроме того, что он был отцом двух поселенцев в Исландии, Торбранда и Асбранда.

Гораздо более известен другой обладатель прозвища *þargi*. Для нас весьма существенно, что его носил человек по имени Ульв (*Úlfr* = «Волк»). Это Ульв *þargi*, прапрадед знаменитого исландского скальда Эгиля Скаллагримссона. То обстоятельство, что в его роду волчья семантика имени не была нивелирована, стерта, демонстрируется, например, в рассказе о его внуке, который был назван в его честь *Ульвом*, а впоследствии получил еще и прозвище «Вечерний». В совокупности его имя и прозвище образовывали сочетание «Вечерний Волк» (*Kveld-úlfr*), которое находит свое объяснение в саге. Рассказывается, что поведение Квельдульва радикально различалось в зависимости от времени суток:

... он мог дать добрый совет в любом деле, потому что отличался большим умом, но каждый раз, когда вечерело, он начинал избегать людей... к вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень...<sup>11</sup>

Если имя и прозвище внука явным образом осмыслялось как цельное сочетание со значением «Вечерний Волк», то имя и прозвище деда, *Úlfr bárgi*, с большой вероятностью могло трактоваться как «Лютый Волк». Прозвище-эпитет «вечерний» в значительной степени обусловлено, детерминировано именем. Вместе они обозначают оборотня, вервольфа, того, кто вечером оборачивается волком. Естественно предположить, что и прозвище-эпитет *bárgi* также детерминировано собственным именем *Волк* (= *Úlfr*), т.е. *bárgi* подчеркивает то бесстрашие или ту свирепость, которые свойственны именно волку. Прозвища деда и внука, таким образом, обретают законченный смысл лишь в связке с их «говорящими» именами. Иными словами, *Úlfr bárgi* является почти таким же связанным словосочетанием, как и *bárga / úarga dýr*, только на месте лексемы *dýr* «зверь» в данном случае оказывается лексема *úlfr* «волк»<sup>12</sup>.

Эпитет «лютый» (*bárgi*) оказывается естественным продолжением имени *Волк* (*Ульв*). В определенном смысле обладатель этого имени не может не быть бесстрашным. Именование волка «трусливым» отчасти являет собой такой же нелепый оксюморон, как именование козы «смелой, отважной» (см. выше). Воиющая противоречивость сочета-

<sup>11</sup> *Kunni hann til alls góð ráð at leggja, því at hann var forvitri. En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr, svá at fáir menn máttu orðum við hann koma. Var hann kveldsvæfr. Þat var mál manna, at hann væri mjök hamrammr...* [Eg., 2; ИС, I, 23]. Отметим также, что отца Квельдульва звали *Bjálfi*, что означает «звериная шкура» [Гуревич & Матюшина 2000, 261].

<sup>12</sup> При этом прозвища со значением «смелый, храбрый, отважный» были весьма распространены, но в них задействовались другие лексемы, обозначающие эти качества (например, *frækni*).

ния «трусливый волк» обыгрывается в том эпизоде «Саги об Олаве Святом» из «Круга Земного», где речь идет о ссоре конунга Кнута Великого и ярла Ульва, отца будущего правителя Дании Свейна Эстридссона.

Ярл Ульв изображается в саге мудрым правителем и отважным воином, в частности, именно он спасает конунга Кнута от окончательного разгрома у реки Хельги. Вскоре после этой битвы Кнут Великий, разгневавшись на Ульва, своего зятя<sup>13</sup>, приказывает убить его, и это убийство описывается как кровавое злодеяние, попирающее все законы и обычаи. При этом в ссоре за игрой в шахматы, послужившей причиной всему произошедшему, конунг Кнут называет ярла «Ульвом трусливым» (*Úlfr hinn ragi*), что, разумеется, было воспринято ярлом как грубейшее оскорбление:

Когда конунг Кнут и Ульв ярл играли в шахматы, конунг сделал неверный ход, и ярл взял его коня. Конунг взял свой ход обратно и сказал, что сделает другой ход. Ярл рассердился, сбросил шахматную доску и пошел прочь. Конунг сказал: «Ты бежишь, Ульв Трусливый?» Ярл остановился в дверях, обернулся и сказал: «Это ты бежал бы у Хельги Реки, если бы мог! Ты не называл меня Ульвом Трусливым, когда я со своими кораблями пришел к тебе на помощь. Шведы избивали вас там, как собак»<sup>14</sup>.

В саге надение ярла Ульва эпитетом *hinn ragi* — это в определенном смысле первый абсолютно недопустимый поступок Кнута в череде дальнейших беззаконий. Ярла убивают

<sup>13</sup> Ярл Ульв был женат на сестре Кнута Великого, Эстрид-Маргарете.

<sup>14</sup> En er þeir léku at skáktafli, Knútr konungr ok Úlfr jarl, þá lék konungr fingrbrjót mikinn; þá skækði jarl af honum riddara; konungr bar aprt tafl hans ok segir, at hann skyldi annat leika; jarl reiddisk ok skaut niðr taflborðinu, stóð upp ok gekk í brot. Konungr mælti: «rennr þú nú, Úlfr inn ragi». Jarl snøri aprt við dyrrin ok mælti: «lengra myndir þú renna í Ánni helgu, ef þú kvæmir því við; kallaðir þú eigi þá Úlf inn raga, er ek lagða til at hjálpa þér, er Svíar börðu yðr sem hunda» ([Hkr., II, 371–372; K3, 315]; ср.: [Flat., II, 283; Fms., IV, 366–367]).

в церкви на Михайлов день, прямо в алтаре, а конунг подкупает монахов, чтобы они не закрывали церковь и продолжали отправлять службы. Очевидно, что человек со «звериным» именем Ульв мог наделяться самыми различными прозвищами, и лишь прозвище *hinn gafi* было совершенно неприложимо к его имени. В сущности, характер ярла и семантика его имени оказываются в равной мере несовместимы с таким прозвищем.

Сказанное полностью подтверждает другой эпизод из «Круга Земного», где эпитет *gagr* ситуативно вновь связывается со «звериным» именем Ульв (*Úlfr* = «Волк»). В «Саге об Олаве Трюггвасоне» описывается подготовка конунга Олава к решающей морской битве, в которой ему суждено было погибнуть:

Конунг громко крикнул, приказывая продвинуть вперед его большой корабль, чтобы он не оказался сзади всех других кораблей. Тогда Ульв Рыжий <*Úlfr inn gaudí*, знаменосец конунга Олава. — Ф. У.> отвечает: «Если Змей будет настолько дальше выдвинут вперед, насколько он длиннее других кораблей, то здорово будет доставаться тем, кто стоит на его носу!» Конунг говорит: «Не знал я, что тот, кто стоит на носу моего корабля, не только рыж, но и труслив (*gaudan ok ragan*)». Ульв говорит: «Попробуй-ка защити так спиной корму, как я буду защищать нос!» Конунг схватил лук, положил на него стрелу и стал целить в Ульва. Ульв сказал: «В другую сторону стреляй, конунг, туда, куда нужнее. Ведь для тебя делаю я то, что делаю» [КЗ, 161; Нкр., I, 440; Flat., I, 480; ÓTODd, 208–209].

В отличие от рассказа о Кнute Великом и ярле Ульве здесь связь между «звериным» именем знаменосца и оскорбительным эпитетом не столь эксплицитна, но приведенный эпизод можно рассматривать как попытку Олава обыграть, видоизменить, а точнее, расширить прозвище своего сторонника. Острóта Олава построена, так сказать, на устранении границ между окказиональным и устойчивым в характеристике Ульва.

При этом, хотя высказывание Олава достаточно лапидарно и даже заключено в аллитерирующую формулу (*raudan ok ragan* «рыжий и робкий»), попытка наделить знаменосца еще одним прозвищем не увенчалась успехом. В обмене репликами, в борьбе за Великого Змея побеждает Ульв: эпитет *ragr* как бы «повисает в воздухе», не превращается из незаслуженного оскорбления в элемент именованя. Шутка конунга явно не удалась. Иными словами, семантика «звериных» имен не была изолирована от тех языковых и культурных коннотаций, которые связывались с обозначением соответствующего животного. Обладателю имени *Ульв* (= Волк) не должны были приписываться качества, которые несовместимы с образом волка в культуре.

Невольно возникает вопрос, что за образ представлялся древним скандинавам за именованем *Лютый Волк*. До сих пор мы рассуждали так, как будто слово *óargr* только подтверждает волчью сущность, ничего не добавляя к ней. По-видимому, дело обстояло все же несколько иначе. Можно допустить, что Лютый Волк мог восприниматься как нечто более обобщенное, некоторое воплощение лютости, которая связана и одновременно не связана с волком как просто представителем зоологического вида.

Основание для такого утверждения нам дает, например, изображение на одном из рунических камней рубежа X–XI вв., где вырезан рунический Зверь, который с виду не больше напоминает волка, чем все прочие звери на других камнях (Рис. 4). Однако рядом с этим Зверем изображено нечто, в чем исследователи, в частности Д. Элмерс, склонны усматривать корабль мертвых, Нагльфар. Если это предположение верно, то довольно естественно связать и изображение Зверя с образом волка Фенрира, а весь иконографический сюжет на камне с эсхатологическим мотивом, когда приплывет Нагльфар, а освободившийся волк будет наступать с разверстой пастью [Ellmers 1986, 364].

В данном случае у нас есть еще одна зацепка для такого прочтения, не на уровне иконографии, но на уровне тек-



Рис. 4: Рунический камень из Тульсторп (Швеция)

ста. Этот камень поставлен по умершему, которого звали не как-нибудь иначе, а *Ульв*. Именно ради него, ради этого Ульва рунический Зверь мог быть изображен, так сказать, в своей волчьей ипостаси. Как я попытаюсь показать в дальнейшем, эта волчья ипостась и является ключевой, хотя и не единственной для интересующего нас выражения *þarga dǫg*.

До сих пор мы занимались преимущественно определением, входящим в интересующее нас словосочетание, т.е. эпитетом *þargr* и прилагательным *argr*, от которого оно образовано. Напомним еще раз, что это прилагательное довольно редкое, с явно ограниченной способностью к сочетаемости: в доступных нам текстах оно, как правило, определяет слово *dǫg*. Безусловно, *þarga dǫg* следует рассматривать как целостное сочетание, и то, что мы с ним проделываем, расчлняя его на составляющие, возможно только при условии, что, анализируя семантику частей, мы все время будем помнить о существовании целого. Особенно это важно при анализе слова *dǫg*, поскольку здесь невозможно, да и не нужно, останавливаться на всех аспектах его словарного значения или рассматривать все имеющиеся контексты, каковых, разумеется, великое множе-

ство. Нас будут интересовать лишь некоторые, особые случаи, связанные с миром эвфемизмов, табуистических переименований и скрытых имен.

В первую очередь нас интересует то, что напрямую связано с именами, так как именно с именами удалось получить некоторые интересные результаты, связанные с прилагательным *þargr*. Что касается эвфемистической замены, отсылающей к родовым именованиям, то для нас представляет большой интерес один эпизод из «Старшей Эдды», когда самый знаменитый из Волсунгов, Сигурд Драконобойца, стремясь избежать проклятия умирающего дракона, не называет своего имени, а сообщает, что он «родовитый (украшенный знатностью) зверь» (*göfukt dýr*):

Юнец, юнец! Кем ты рожден?  
Чей сын ты, ответь?  
О Фафнира ты свой меч окровавил;  
в сердце стоит он!

Сигурд скрыл свое имя, потому что в древние времена верили, что слова умирающего могущественны, если он проклинает своего недруга, называя его по имени. Он сказал:

Я зверь благородный,  
был я всю жизнь сыном без матери;  
нет и отца, как у людей,  
всегда одинок я<sup>15</sup>.

Ответ Сигурда, несмотря на свою нарочитую загадочность, был, по-видимому, достаточно прозрачен для аудитории, хо-

<sup>15</sup> 'Sveinn! ok sveinn // hveriom ertu sveini um borinn? // Hverra ertu manna mögr? // er þú á Fáfnir rautt // þinn inn frána mæki: // stöndomk til hiarta hiörr!' Sigurðr dulði nafns sins, fyrir því at þat var trúa þeira í forneskio, at orð feigs mannz mætti mikit, ef hann bölvadi óvin sinom með nafni. Hann kvað: 'Göfukt dýr ek heiti, // en ek gengit hefk // inn móðurlausi mögr; // föður ek ákka, // sem fira synir, // geng ek æ einn saman!' ([Fm., 176; СЭ, 104, строфы 1–2]; ср.: [Völs. 1906–1908, 42]).

рошо знакомой с генеалогией героя. Дело в том, что одним из устойчивых прозваний Волсунгов, отсылающим именно к преданию о Сигмунде и Синфьотли, которые обладали способностью превращаться в волков, было *Ильвинги* (Ylfingar), т.е. *Волчата* или *Волчичи*<sup>16</sup>.

Таким образом, указывая свое родовое имя описательно, Сигурд сообщает, что он из знатного рода зверей, иносказательно подчеркивает свою принадлежность к роду Волчичей [Breen 1999, 34–35]. Иначе говоря, словосочетание «родовитый зверь» может быть истолковано здесь как «принадлежащий к волчьему роду». Нет необходимости лишний раз напоминать о том, сколь значительное место волчья символика занимает в цикле о Нифлунгах в целом: «волчье» происхождение Вельсунгов вновь и вновь актуализируется во многих поворотах и деталях сюжета. Несколько упрощая дело, можно сказать, что в рамках цикла о Нифлунгах зверь — это по преимуществу волк, слово «зверь» является почти синонимом волка.

Хорошо известно, что разного рода «зверинные» имена занимают особое место в германском и, в особенности, в скандинавском именовании. Нас при этом интересуют те специфические имена-маски, которые принимаются, как и в случае с Сигурдом Драконобойцей, лишь на время и при особых обстоятельствах. Речь идет о названиях зверей, которые выбирали себе в качестве псевдонима люди, совершившие преступление, беглецы, изгнанники, те, кто по тем или иным причинам разрывает свои связи с социумом. Как явствует из саг, зачастую они берут себе имена *Волк* (*Ульв*), *Медведь* (*Бьёрн*), *Ворон* (*Хравн*) и т.п. [Breen 1999]. По-видимому, в данном случае мы имеем дело не с изощренным литературным приемом, а с отражением некоторой достаточно архаической реальности:

<sup>16</sup> Ср.: «Конунг Сигмунд и его род назывались Вельсунги и Ильвинги» (Sigmundr konungr ok hans ættmenn hétu Völsungar ok Ylfingar) [НН II, 146; СЭ, 85].

согласно правилу древненорвежского судебногоника, убийца, заявляя о содеянном, должен был объявить свое истинное имя, а «не называться волком или медведем»<sup>17</sup>.

При этом для всех совершивших преступление (прежде всего, убийство) и объявленных вне закона людей в языке права присутствовало общее обозначение *vargr* «изгой, изверг, враг, отторгнутый обществом» [Jacoby 1974, 111–121]. Как известно, однако, за пределами скандинавских юридических текстов это слово значило также «волк». Здесь мы вступаем в ту область, где значения определяющих и определяемых слов пересекаются, накладываются, как бы прорастают друг в друга. Значения «изгой» и «волк» отнюдь не всегда были противопоставлены друг другу, в определенном смысле они не были расчленены. Так, описательно объявленный вне закона одновременно именовался «бродящим по лесу» или «лесным человеком» (*skóggangs-maðr*, *skógarmaðr*), сама же процедура объявления вне закона называлась, соответственно, «изгнанием, уходом в лес» (*skóggangr*). При этом следует заметить, что в поэтическом языке кеннинги и хейти (синонимы), связанные с лесом (типа «лесной житель, обитатель леса»; ср, например, *skógar skæðasögn*) относятся именно к волку, а не кому-либо из других лесных хищников.

Вообще говоря, слово *vargr* в текстах, по-видимому, связано (хотя и совершенно различными способами) с обоими элементами выражения *þarga / úarga dýr* и со всем этим словосочетанием в целом. Специфическая связь понятий *vargr*, *dýr* и *úlfr* особенно явно проступает в комментарии Снорри Стурлусона к слову *vargr*, который он предлагает в тексте «Младшей Эдды». В «Языке поэзии» Снорри дает перечень хейти целого ряда животных, и открывается этот список описанием именно слова *vargr*:

<sup>17</sup> ...callasc hvarke ulfr. ne biorn nema sva heiti hann [NGL, I, 61, § 156].

Vargr называется зверь. Его следует упоминать в кеннингах крови и трупов, называя их его пищей и его питьем. Не годится брать для этих кеннингов названия других зверей. Vargr зовется и волк...<sup>18</sup>

Сам по себе этот фрагмент достаточно сложен для интерпретации. Разумеется, приведенное описание в первую очередь имеет отношение к лексикографическим представлениям автора XIII в. Снорри выступает здесь как крупный знаток и чуткий ценитель архаики, но едва ли как непосредственный носитель древней дохристианской традиции и архаических языковых представлений. Для нас весьма существенно, однако, что, согласно Снорри, vargr — это зверь вообще, но при этом из всех конкретных зверей этим словом может быть обозначен только волк.

Чем же, однако, нам может помочь слово vargr в поиске «рефлексов» первоначального, дописьменного значения *þarga dýr* в письменных источниках? При интерпретации высказывания Снорри необходимо учитывать очевидное сходство графического и фонетического облика слова vargr и слова *úargr* (*þargr*), сходство, иногда доходящее в рукописной традиции до полного тождества. В самом деле, одной из распространенных форм интересующего нас прилагательного является *úargr*, которая на письме довольно часто передавалась как vargr. Поскольку, как мы помним, прилагательное *þargr* / *úargr* употреблялось регулярно только со словом «зверь» (*dýr*), то графически это словосочетание нередко выглядело как *it varga dýr* (в рукописи «Гнилой Кожы» [Msk, 351]; ср. также: *hin vaurgu dýr* (в редакции А «Саги о Тидреке Бернском» [Fidr., I, 353]).

Могло ли такое начертание напрямую вводить в заблуждение и интерпретироваться как \*«волко-зверь», \*«зверо-волк»

<sup>18</sup> Vargr heitir dýr; þat er rétt at kenna við blóð eða hrá svá, at kalla verð hans eða drykk; eigi er rétt at kenna svá við fleiri dýr. Vargr heitir ok úlfr... [SnE, 129; МЭ, 89].

или «зверь-изверг»?<sup>19</sup> Едва ли, тем более что такое чтение игнорировало бы грамматический строй языка. Могла ли, однако, возможность такого прочтения обыгрываться авторами XIII — XIV вв.? По-видимому, могла. Более того, кажется вполне допустимым, что они представляли довольно широкий круг значений слов, вовлекающихся в эту игру. Выражение *þarga / úarga dýg* могло связываться со словом *vargr* «изгой, изверг, волк, зверь», в то же время оно могло непосредственно ассоциироваться со львом как символом хищности в энциклопедической традиции и с волком, с которым, как мы предполагаем, оно было связано исконно. Например, в поэтическом тексте конца XII — начала XIII в., «Пророчестве Мерлина», где вместе упоминаются волки и львы, лев мог обозначаться как *leó-vargr*, т.е. «лев-изверг, лев-зверь» или «лютый лев», хотя волк назван здесь поэтическим термином *gylðir* [Merl., 21–22, строфа 52].

\* \* \*

Итак, за выражением *þarga dýg* проступает животное-символ, животное-аллегория, которое при необходимости может быть отождествлено с конкретным существом. Мы предположили, что для автохтонной западноскандинавской традиции

<sup>19</sup> В свое время сходство *vargr* и *úargr* послужило стимулом для их этимологического сближения. В частности, весьма нетривиальная этимология слова *úargr* была предложена в едва ли не самом авторитетном словаре древнеисландского языка Ричарда Клизби [Cleasby & Vigfusson, 658]. Трактовка Р. Клизби сводится к следующему: слово *þargr*, возможно, является не отрицательной формой прилагательного *argr / ragr*, но происходит непосредственно от слова *vargr* и первоначально выглядело как *\*of-vargr*, на что и указывает написание в рукописях, о которых я говорил выше. Таким образом, *\*of-vargr* означает своего рода «сверхволк» или «сверхизверг», а выражение *þarga dýg* исходно означало нечто вроде «зверя со сверхволчьей природой». Нетрудно заметить, что такое понимание очень хорошо, даже слишком хорошо вписывается в нашу картину бытования этого выражения. Тем менее, этимология Клизби не вызывает немедленного желания к ней присоединиться.

таким существом мог быть прежде всего волк, волк как воплощение хищности, свирепости, лютой, но и могущества, хищной силы. Не исключено, что первоначально интересующее нас выражение и было эвфемистическим обозначением волка — отголоски, следы подобной функции этого словосочетания в письменной традиции мы попытались продемонстрировать выше. Однако символическую, отвлеченную составляющую это выражение приобретает, судя по всему, достаточно рано.

Самый описательный характер эвфемизма порождает богатые возможности языковой игры. Сильно огрубляя дело, можно сказать, что в дописьменную эпоху так могло именоваться и некое «воплощение звериности», и волк, тогда как в письменную эпоху — «воплощение звериности» и лев, причем в обоих случаях частное как бы не отделялось от общего. Легкость изменения значения этого выражения в книжной традиции демонстрирует изначально присущее ему богатство семантических возможностей и многоликую природу скрывающегося за ним означаемого. Разумеется, мы по-прежнему, как и в начале работы, не можем определить наверняка, как скандинавы называли своего рунического Зверя, но, как кажется, выражение *óarga dǫg* «лютый зверь» больше всего соответствует природе его изображений. При необходимости выражение *óarga dǫg*, а, по-видимому, и изображение Зверя на руническом камне наделялось более или менее узким и конкретным значением. Однако никогда это значение не утрачивало связи с тем неопределенным, многообразным и, тем не менее, вполне понятным носителю культуры обобщенным смыслом.

## ЭКСКУРС

Избранный нами перевод древнескандинавского устойчивого словосочетания *óarga dǫg* конструкцией *лютый зверь*, конечно же, не случаен. Исследователям средневековой Руси хорошо знакома проблема древнерусского выражения «лютый

зверь», встречающегося прежде всего в знаменитом «Поучении» князя Владимира Мономаха и в «Слове о полку Игореве». Вообще говоря, судьбы восточнославянского и западноскандинавского словосочетаний столь поразительно похожи, что мысль о взаимодействии двух культурных традиций в этой точке напрашивается сама собой.

Счастливым образом сохранившиеся в составе Лаврентьевской летописи труды Владимира Мономаха исследовались с самых разных точек зрения, анализировались сотнями самых разных заинтересованных людей с самыми разнообразными научными интересами. Однако едва ли какое-либо выражение из текста «Поучения» привлекало к себе столь же пристальное внимание, как интересующая нас конструкция.

Можно сказать, что этот *лютый зверь*, напавший на Владимира Мономаха, успел обрасти за полтора столетия густой шерстью научных разысканий, но мы по-прежнему не в состоянии установить со всей определенностью, кто же он такой. На первый взгляд, желание уточнить и конкретизировать это обозначение вполне оправдано, поскольку у Мономаха оно употреблено в контексте, который подразумевает полную определенность ситуации:

а се в Черниговѣ дѣяль ѥсмь . конь дикѣ<sup>х</sup> своима рука-  
ма свазаль ѥсмь . въ пуша<sup>х</sup> . ꙗ . и . к . живы<sup>х</sup> конь . а кромѣ  
того иже по Рови ѣзда ималь ѥсмь своима рукама тѣ же  
кони дикиѣ . тура ма . в̄ . метала на розѣ<sup>х</sup> и с конемъ . шлень  
ма шдинь боль . а . в . лоси шдинь ногами топталь . а дру-  
гьи рогома боль . вепрь ми на бедрѣ мечь ѡталь . медвѣдь  
ми у колѣна подьклада оукусиль . лютыи звѣрь скочиль ко  
мнѣ на бедра . и конь со мною поверже . и Бѣ неврежена ма  
сѣблюде [ПСРЛ, I, 251].

Примеры употребления словосочетания *лютый зверь* в различных древнерусских текстах уже собраны в изобилии в целом ряде работ. При этом, как кажется, единого взгляда на

классификацию и интерпретацию этих данных так и не сложилось<sup>20</sup>, поэтому мы сосредоточимся по преимуществу на двух уже упоминавшихся случаях самого раннего его употребления и на сопоставлении их с только что рассмотренным скандинавским материалом.

Если предположить, что древнерусское выражение развивалось хотя бы в приблизительном типологическом соответствии со скандинавским *barga / úarga dýr*, то оказывается, что оно как нельзя лучше отвечает той риторической и стилистической стратегии, которой придерживается в своем «Поучении» Владимир Мономах.

В самом деле, одной из особенностей построения текста «Поучения» является, как кажется, последовательное обыгрывание различного уровня формул. Мономах использует прямые и скрытые цитаты, фрагменты богослужебных и юридических текстов, устойчивые языковые клише, которые он наполняет новым смыслом, конкретным автобиографическим содержанием. Весьма характерный пример подобной авторской стратегии мы обнаруживаем в пассаже «о травмах», непосредственно следующем за описанием княжеских охотничьих трудов.

---

<sup>20</sup> Литература, посвященная лютому зверю в древнерусских источниках, достаточно обширна. Обзор точек зрения на это словосочетание и перечень основных работ о нем можно найти в статьях Т.А. Сумниковой [1986] и Н.В. Савельевой [1995, 190], хотя у последнего автора отсутствуют упоминания некоторых важных статей (в частности, не указаны пространная заметка В.Н. Топорова [1988, 249–258] и работа И.Э. Клейнберга [1969]). Из относительно недавних трудов, так или иначе затрагивающих тему лютого зверя, см., например: [Королев 1998; Топорков 2005, 46–110] Следует отметить, что для разработки нашей собственной концепции наиболее важными оказались работы Ф. Буслаева [1851, 11–17] и Н. Веck'a [1972, 97–111] (последняя, подчеркнем, представляет собой обзор скандинавских примеров, древнерусский материал в ней не затрагивается вовсе).

Балансируя на грани предельного автобиографизма и литературной цитации, Мономах использует в своем изложении почти каламбурный повтор слова *голова*:

...лютыи звѣрь скочилъ ко мнѣ на бедра . и конь со мною поверже . и Бѣ неврежена ма съблюде . и с кона много пада<sup>х</sup> . голову си розби<sup>х</sup> дважды . и руцѣ и нозѣ свои вереди<sup>х</sup> . въ оуности своєї вереди<sup>х</sup> не блюда живота своего . ни щада головы своѣа [ПСРА, I, 251].

Примеры подобного столкновения абстрактных и конкретных смыслов в «Поучении» легко можно было бы умножить. *Лютый зверь* под таким углом зрения может трактоваться и как конкретный хищник — будь то барс, тигр, рысь, лев, медведь или волк, и как обобщенный образ хищника, врага охотящегося князя.

Такая двойная риторическая нагрузка особенно оправдана в итоговой точке какого-либо описания или перечня, каковой, в сущности, и является в пассаже об охотничьих трудах эпизод с лютым зверем. Согласно нашему предположению, Мономах использует словосочетание *лютый зверь* именно потому, что оно совмещает в себе эвфемистическое указание на конкретного хищника (мы полагаем — волка)<sup>21</sup> и максимально обобщенное обозначение свирепого зверя, своего рода собирательный образ врага человека на охоте.

Иными словами, князь обыгрывает многозначность этой конструкции; более того, благодаря своей многозначности она и попадает в текст. Повторимся: перед нами не просто случай обыкновенной полисемии, а пример, когда у словосочетания присутствуют несколько разноуровневых значений. Эти значения, как правило, реализуются в различных контекстах, но здесь они сведены авторской волей воедино.

<sup>21</sup> О возможном эвфемистическом характере русского *лютый зверь* см., например: [Ларин 1951, 193]; ср. также: [Сумникова 1986, 68–69].

При этом пример подобного использования сочетания *лютый зверь* в древнерусских источниках, как кажется, не вполне уникален. Аналогичным образом дело обстоит и в другом, не менее знаменитом памятнике, в «Слове о полку Игореве». Здесь, как мы помним, князь Всеслав Полоцкий «скочи... лютымъ звѣрьмъ въ полуночи из Бѣла-града: обѣси ся сини мьглѣ» [Виноградова 1965, 22–23]. По-видимому, в этой фразе сочетается метафорический и, парадоксальным образом, вполне конкретный смысл.

Действительно, речь здесь может идти о троне, характеризующем, сколь быстро и тайно перемещался князь Всеслав. В то же время у нас есть все основания полагать, что такого рода тропи появляется под воздействием общей темы оборотничества Всеслава. В самом тексте «Слова» говорится, что «Всеславъ кнѣзязь людѣмъ судяше, кнѣзязьмъ грады рядяше, а самъ въ ночь вѣлкѣмъ рискаше: ис Кыева дорискаше до куръ Тѣмутороканя, великому Хѣрсови вѣлкѣмъ путь прѣрискаше». При этом счесть весь этот ряд набором поэтических метафор не позволяет упоминание летописи о том, что «ягоже роди мѣти ѿ вѣлхванья . мѣтри бо родивши яго . бы<sup>с</sup> яму язвено на главѣ яго . рекоша бо волсви мѣтри яго . се язвено наважи на нь . да носить є до живота своего . еже носить Всеславъ и до сего днѣ на собѣ . сего ради немлѣтъвь єсть на кровь пролитъє» [ПСРА, I, 155]<sup>22</sup>.

Таким образом, в двух памятниках, описывающих события на Руси XI в., выражение *лютый зверь* едва ли могло быть связано со львом или каким-то другим экзотическим хищником. Между тем, в переводных текстах и текстах, опирающихся на инокультурные образцы, это словосочетание может прилагаться к барсу, крокодилу, леопарду и другим свирепым экзотическим животным. Чаще всего, однако, в этих текстах оно связывается со львом как символом свирепости и хищности.

<sup>22</sup> Об этом свидетельстве и оборотничестве Всеслава см. подробно: [Буслаев 1859, 10, 20; Jakobson & Szeftel 1966, 341–353].

Сопоставление со скандинавским материалом позволяет увидеть, какими путями в языке и в источниках в принципе могла происходить подобная эволюция значения.

Существенно упрощая дело, можно сказать, что на одном этапе существования литературного языка словосочетание *лютый зверь* совмещало в себе два значения: конкретный хищник (скорее всего, волк) и свирепый, бесстрашный зверь вообще. На следующем же этапе функция эвфемистического обозначения определенного хищника, обитавшего на Руси, отходит на второй план, и конструкция *лютый зверь* уже служит для того, чтобы обозначать экзотическое животное, аллегорию свирепости, бесстрашия. Первое место среди такого рода аллегорических хищников, несомненно, принадлежало льву, но довольно трудно определить, может ли быть поставлен знак равенства между сочетанием *лютый зверь* и словом «лев» даже на уровне конкретного текста.

В целом же функция словосочетания *лютый зверь* в русских письменных памятниках несводима к обозначению конкретного животного. Можно допустить при этом, что для авторов «Поучения» и «Слова о полку Игореве» волк еще вполне ощущался в качестве денотата этого выражения.

# НЕОБЫЧНАЯ ЭПИТАФИЯ ЭПОХИ ВИКИНГОВ

Рунические надписи — их прочтение, предназначение, явные и скрытые смыслы — на протяжении трех последних столетий остаются предметом неустанного живейшего интереса как для профессиональных исследователей, так и для тех, кто хотя бы немного знаком с древней культурой Скандинавии. Здесь мне хотелось бы обратить внимание на некоторые особенности одной поминальной рунической надписи, которая не является ни самой архаичной, ни самой информативной, ни самой трудной для дешифровки, но тем не менее не только несет в себе определенную загадку, но и помогает увидеть в неожиданном ракурсе неоднозначность пространства рунического текста как такового.

Речь идет о строках, начертанных в XI в. на камне высотой в человеческий рост в шведской области Södermanland (Рис. 4, с. 62). Приведу текст надписи полностью:

Я знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде <= в мире? — Ф. У.>, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> **iak uait : hastain : þa : hulmstain : bryþr : menr : rynnasta : a : miþkarþi : setu : stain : auk : stafa : marga eftiR fraustain faþur sin** = Ek veit Hástein, // þá Holmstein brœðr // menn rynnasta // á Miðgarði; // settu stein // ok stafi marga // eptir Freystein, // föður sinn ([SR, III, 42–43, № 56; von Friesen 1915, 24; von Friesen 1928, 61]; ср.: [Olsen 1932]).

Эта стихотворная эпитафия, высеченная младшими рунами, с одной стороны, чрезвычайно похожа на множество поминальных рунических надписей того времени, однако, с другой стороны, отличается от них одной весьма существенной деталью. Прежде чем перейти к рассмотрению этого отличия, необходимо сделать ряд самых общих и предварительных замечаний, затрагивающих некоторые аспекты прагматики рунических текстов<sup>2</sup>.

Древнейшее руническое письмо германцев, так называемый *старший футарк* (II–VIII в. н. э.), обладало весьма специфическими коммуникативными характеристиками (ср.: [Смирницкая 1990]). Можно сказать, что очень часто, имея дело со старшеруническими надписями, мы сталкиваемся, по существу, не со стремлением передать определенную информацию от одного человека к другому, а с попыткой установления контакта между человеком и тем, что к миру людей не принадлежит. Порой несоотнесенность надписи с адресатом-человеком обозначается вполне ярко и зримо не только на уровне текста, а на уровне, так сказать, его материального воплощения. Рунологам хорошо известны случаи, когда камень закапывался таким образом, чтобы вырезанная на нем надпись оказывалась в земле знаками вниз, совершенно скрытой от постороннего взгляда. Погребальный камень с надписью мог иногда помещаться внутри погребения, где он был недоступен взору живых людей (например, камень из Elgesem, Норвегия (VI в.) [Krause 1937, 446–447, № 12]; ср. также: [Feist 1919, 247]).

Замечательно при этом, что основным назначением части старшерунических надписей явно было не только установление контакта с потусторонним миром, но и поддержание собственной целостности, нерушимости. Бывает так, что значительную часть достаточно короткого рунического текста составляет фор-

<sup>2</sup> В более полном виде наши наблюдения представлены в: [Успенский 2005].

мула, призванная обеспечить сохранность этого текста, иногда же эта идея сохранности имплицитным образом включена в другие формульные элементы надписи. Может сложиться впечатление, что одна из главных функций таких рун, а следовательно, и главная задача их автора, заключалась в том, чтобы быть, существовать, оставаться неповрежденными, не подверженными порче.

Примечательным образом иногда лучше всего сохраняется и поддается дешифровке именно та часть надписи, которая и должна была обеспечить эту нерушимость рун. Так, например, знаменитая надпись из Sten-toften (VII в.) располагается на разных сторонах камня; одна из надписей читается плохо, и смысла ее достаточно темен<sup>3</sup>, тогда как другая представляет собой, как известно, следующий текст:

Я спрятал здесь могучие руны. Да будет (тот) во власти беспокойства и беспутства, кто это разрушит<sup>4</sup>.

Сходную формулу мы обнаруживаем и на одной из сторон другого рунического камня (Björketorp, VII в.), возможно, связанного с камнем из Sten-toften и принадлежащего к так называемой Блекингской группе памятников:

<sup>3</sup> Возможно, она содержит упоминание о неких жителях / поселенцах и «гостях» / иноземцах Ниухи (?), которым Хадувульф дал урожайный год ([Lindquist 1923, 111–118; Krause 1937, 512–518, № 51; Макаев 1965, 77–79, 106, № 86]; ср.: [Kock 1921; Düwel 1983]). В относительно недавнее время было предложено совершенно иное прочтение этого фрагмента надписи, согласно которому речь в нем идет о девяти козлах и девяти жеребцах, которых Хадувульф принес в жертву, дабы обеспечить урожайный год (см.: [Santesson 1989, 221–228]). Другие интерпретации начальной части надписи на камне из Sten-toften см. в: [von Friesen 1916, 41; Lindroth 1918; Brate 1919; Kock 1921; Antonsen 1980, 4; Grønvik 1987].

<sup>4</sup> **erAginoronoR herAmAlAsAR ArAgeu welAdudsAþatbAriutiþ** [Макаев 1965, 106]; ...**hideRrunonofelAhekAhederAginoronoR herAmAlAsARArAgeuwelAdudsAþAtbariutiþ** (= h(A)ideR-rünō (ro)no felAh-ekA hederA gino-rönōR herAmAlA(u)sAR ArAgeu (ūti eR ?) wēlAd(A)ud(s?) sA þat bAriutiþ) [Krause 1937, 515].

Я спрятал здесь могучие руны. Да будет тот во власти беспокойства и беспутства, да погибнет тот коварной смертью, кто это разрушит<sup>5</sup>.

Текст, вырезанный на другой стороне, относительно краток, а его адресат весьма непрозрачен для современного исследователя — «Зловещее предзнаменование»<sup>6</sup>.

Мы далеко не всегда можем определить, к кому собственно была обращена та часть надписи, которая не содержит защитной, апотропеической формулы, и какого рода магическое воздействие она предполагала. При этом чрезвычайно отчетливо проступает стремление автора защитительной надписи обозначить в ней собственное присутствие. Важнейшим элементом такого рода текста оказывается имя собственное, однако очень часто запечатленим имени как такового дело не ограничивается — оно оказывается включено в конструкции с личным местоимением «я» (ek)<sup>7</sup>.

Появление такого «я» особенно существенно в надписях, относящихся к старшерунической эпохе, хотя здесь оно

<sup>5</sup> **haidR runoronufAlAhAkhAider AginArunARARAgeuhAerAmAl Aus RutiAR welAdAudesaRþAtbArutR** (= haidRrūnō ronufalhkhädra, ginrūnaR ārgiu hermlausR, ūti eR wēldaude, sār þat brytR) [Krause 1937, 508–512, № 50; Макаев 1965, 100–101, № 9].

<sup>6</sup> **уþArAbAsbA** (= ūþarba-spö) [Krause 1937, 508–512, № 50; Макаев 1965, 101, № 9]. Ср. также убедительное прочтение Э. Антонсена весьма плохо сохранившейся надписи на камне из Vetteland: (I) **...flagdafaikinaz ist** (II) **...magoz minas staina** (III) **...daz faihido** ‘...is subject to deceitful attack (he who destroys) my son’s stone. (I), ...daz painted (it)’ ([Antonsen 1980, 10–11]; ср.: [Krause 1937, 543–545, № 57; Marstrander 1946, 13–42; Макаев 1965, 108, № 106]). Об апотропеических формулах в рунических надписях см. также: [Jacobsen 1935; Nielsen 1968, 47–48; Høst 1976, 87].

<sup>7</sup> Иногда даже это личное местоимение как бы дублируется, «я» появляется дважды. Такое удвоенное «я» есть, например, в надписи на предмете в той или иной степени сакральном, на амулете из Lindholm’a (первая половина VI в.): «Я, эриль, Савилагаз, зовусь я» **ekerilaRsawilagaRhateka...** (= ek erilaR sawilagaR (sa wilagaR?) ha(i) teka) [Krause 1937, 479–481, № 38; Макаев 1965, 104, № 51].

появляется вовсе не в каждом тексте. Подобная значимость отдельного элемента проистекает не в последнюю очередь из особого лаконизма, присущего собственно старшеруническим надписям: заключенное в них содержание отнюдь не беднее (а в чем-то и значительно богаче!) того, что манифестируется в более поздних текстах, например, в так называемых надписях переходного периода. Однако выражено оно, по-видимому, максимально концентрированным образом, с помощью, так сказать, минималистского набора средств. Появление здесь местоимения «я» (ek), которое при наличии имени собственного и/или соответствующей личной глагольной формы в этом минималистском пространстве выглядит в определенном смысле избыточным, не может остаться незамеченным.

Между тем в старшерунических надписях и надписях переходного периода употребление личных конструкций не ограничивается защитительными формулами. Манифестировать собственное присутствие может составитель рунического текста любого содержания или изготовитель того или иного предмета. Существенно при этом, что в подобного рода личных конструкциях возможно, но отнюдь не обязательно указание имени автора. В дополнение к предыдущим приведем еще один пример безымянной надписи из Noleby (конец VI — VII в.): «Я нарисовал руны, происходящие от высших сил...»<sup>8</sup>, и, соответственно, надписи, содержащие имена: «Иутингаз. Я, Вакраз, могу писать (руны)» (Reistad, VI в.)<sup>9</sup> или «Я, Хлевагастиз из рода Холтиев, рог сотворил» (Gallehus, V в.)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> **runofahiraginakudotojeka...** ([Krause 1937, 518–521, № 52]; ср.: [Макаев 1965, 104, 60]).

<sup>9</sup> **iupingaR ekwakraR** : unnam wraith ([Krause 1937, 545–547, № 58]; ср.: [Макаев 1965, 105, № 71]).

<sup>10</sup> **ekhlewagastiR holtijaR horna tawido** ([Krause 1937, 506–507, № 76]; ср.: [Макаев 1965, 102, № 29]).

Последняя из приведенных надписей лицом к лицу сталкивает нас с проблемой, давно интересующей исследователей, занимающихся руническими текстами. Кто скрывается за местоимением «я» или именем собственным в такого рода надписях — заказчик рун или их резчик? Не исключено, разумеется, что в каких-то случаях они совпадают в одном лице, однако необходимо помнить и о том, что, судя по поздним данным, резчики рун, подобно кузнецам, корабельным плотникам и ремесленникам, скорее всего могли быть своего рода профессионалами, и человек, владеющий этим искусством, изготавливал рунические надписи, так сказать, на заказ, не только для себя. Столкновение двух личных имен в надписи из Reistad'a заставляет лишний раз обратить внимание на такую возможность и задуматься о своеобразной проблеме авторства рунических текстов. Соответственно, мы не можем знать наверняка, кто был Хлевагастиз, столь развернуто именующий себя на роге из Gallehus'a: тот, кто сделал этот покрытый резьбой и снабженный рунической надписью рог собственными руками, или тот, кто его заказал<sup>11</sup>?

В определенном смысле ситуация с «авторством», которую мы наблюдаем в надписях, выполненных более поздними, так называемыми младшими рунами (условно — конец VIII — начало XIII в.), устроена в чем-то несколько проще. В некоторых младшерунических текстах роли заказчика и исполнителя уже напрямую разведены, во многих случаях мы твердо знаем из самого текста, кто велел поставить надпись и кто высек руны. Кроме того, мы располагаем достоверными свидетельствами о профессиональных резчиках рун (таких, например, как шведский резчик Эпир, живший в XI в.), и при этом до нас

<sup>11</sup> См. подробнее обсуждение этой проблемы: [Feist 1919, 246–249; Feist 1922, 604–605; Jacobsen 1940, 63–69; Moltke 1936, 250–259; Moltke 1947, 336–342; Væksted 1947–1947, 49–57]; ср.: [Grønvik 1999], с указанием дополнительной литературы.

дошли образчики надписей, выполненных для совершенно различных людей на протяжении достаточно долгого времени.

Существенно, вместе с тем, что из самих младшерунических формул практически исчезает личное местоимение первого лица. И заказчик, и исполнитель младшерунических надписей в большинстве случаев говорят о себе в третьем лице:

Хольмфаст, Хродельв... велели высечь руны по... и по Ингифасту, своим сыновьям. Они были востоке. А Эпир высек<sup>12</sup> (Södertälje, вторая половина XI в.).

Торстейн выбил [руны] на камне по Эринмунду, своему сыну, и по Гейрбьёрну, своему отцу (Veda, XI в.)<sup>13</sup>

Ингирунн, дочь Хёрда, велела высечь руны по себе самой. Она собирается ехать на восток и далее в Иерусалим. Фот высек руны (Stäket, вторая половина XI в.)<sup>14</sup>.

При этом если резчик иногда (очень редко) все же именуется в первом лице, то на заказчика «правило третьего лица» распространено куда более жестко:

Андветт и Кар и **kiti** и Блэси, и Дьярв поставили камень по Гуннлейву, своему отцу, он был убит на востоке с Ингваром. Бог да поможет их душам. Я, Альрик, начертал руны. Он мог хорошо вести корабль<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> **hulmfastr roþelfr...u [ri]sta run[a] a-... ikifast suni sina iR uaRu huastr in ybir risti** [SR, III, 284–286; Мельникова 2001, 308].

<sup>13</sup> **þurstain hiak a hili iftiR erinmunt sun sin auk iftiR kaiRbiarn faþur sin** [SR, VI, № 360].

<sup>14</sup> **iskirun harþiR totiR lit risti runiR ati sik sialfan** <sic! Указательное местоимение sjalfr ошибочно употреблено в винительном падеже мужского, а не женского рода. — Ф. У.> **hn uil austr fara auk ut til iursala fair risti runiR** [SR, VIII, 4–10; Мельникова 2001, 332–334].

<sup>15</sup> **a--itr auk kar uk kiti auk [I]isi auk tiarfr ris[tu] stain þena aftir kunlaif foþur sin is u[a]s nustr m[i]þ ikuari tribin kuþ hialbi ot þaira al-ikraistik runar is kuni ual knari sutra** ([SR, VIII, 112–116, №. 654]; ср.: [Мельникова 2001, 322]).

Порой заказчик и исполнитель надписи совпадали, причем это могло оговариваться особым образом, и оба создателя надписи каждый раз упоминались в третьем лице (Släbro, первая половина XI в.)<sup>16</sup>: «Гейрфаст, Эстфари установили этот камень по Фрейстейну, своему отцу, и по Вагну, своему брату. Братья сделали руны»; «Бьёрн велел установить камень по ... он умер на востоке в Греции. Бьёрн выбил»<sup>17</sup> (Noling, первая половина XI в.)<sup>18</sup>.

Первое лицо, преобладавшее в старшерунических надписях, явным образом выветривается из надписей младшерунических, исключение составляет лишь определенная группа текстов, где по-прежнему звучит голос, именующий себя в первом лице. Однако речь идет не о традиционных поминальных надписях и не о фиксации голоса их создателей. Формы первого лица мы встречаем в изобилии в надписях на предметах, где сама вещь — будь то рукоятка оружия или какой-то другой бытовой предмет — повествует о своем создателе. Такая надпись подразумевает, по-видимому, что мастер не только придал форму материалу. В понятие завершенности, сделанности вещи вкладывается и то, что он в некотором смысле одушевил

<sup>16</sup> **kaiRfastr aistfari raisþu stain þansi eftiR frayst[ain faþur] sin auk atr uakn bruþur sin bruþur uinu rniR** [SR, III, 34–35; Мельникова 2001, 309–310].

<sup>17</sup> **biurn lit risa stin if[tir ... han uarþ tuþ]r austr i kirikium biurn hik** [Jansson 1954, 19–20; Мельникова 2001, 308]. В данном случае не исключено, впрочем, что речь идет о тезках, заказчике и исполнителе.

<sup>18</sup> Речь, тем не менее, не идет о полном, тотальном исчезновении местоимения «я» (ek) из всего корпуса поминальных надписей, выполненных младшими рунами. Так, по-видимому, личное местоимение + имя собственное присутствует в подписи рунического мастера на камне середины XI в. из Vargsund'a ([SR, VIII, 112–116]; ср.: [Мельникова 2001, 322–323]), кроме того, отдельные случаи появления ek в младшерунических надписях X — XI в. мы рассмотрим ниже. Для нас существенно, однако, что исключений, т.е. употреблений «я» в поминальных надписях, очень мало, они извлечены из не всегда вполне надежно читаемых текстов, и эти крайне немногочисленные примеры в принципе могут быть оспорены.

ее, снабдил ее голосом. В эпоху викингов, наряду с владельческой надписью, складывается традиционная формула «меня сделал имярек», которая могла варьироваться, трансформироваться и расширяться различными способами.

Не исключено, что тексты подобного рода сохранились и от эпохи старшего футарка, хотя здесь многое зависит от правильности дешифровки соответствующей надписи<sup>19</sup>. Однако именно во младшеруническую эпоху такого рода надписи на предметах представлены в большом изобилии. Так, на крестильной купели в датской церкви написано «Мартин меня сделал»<sup>20</sup>, а на ящике из Pjedsted'a «[Г]уни кузнец сделал меня»<sup>21</sup>, надпись на плите из Bregninge гласит «мастер Бу сделал меня»<sup>22</sup>, надпись на одной из двух колонн на хуторе Sigraivs (Vamlingbo, о. Готланд) «Олав суfr сделал нас»<sup>23</sup>. Иногда, вполне в духе младшерунической традиции, в надписи различаются владелец и изготовитель предмета. Известна, например, нортумбрийская пряжка, содержащая интересующую нас формулу: «Гудрид меня изготовил(а), Эльхфрит

<sup>19</sup> Согласно мнению некоторых авторитетных рунологов (С. Бугге, В. Краузе и др.), такая формула, произнесенная как бы от лица предмета, представлена на фибуле (Etelhem, V / VI в.), найденной на о. Готланд: «меня Мерила изотвил» mkmlawrta (= m[i]k m[ē]r[i]la w[o]rta) [Bugge 1891, 150; Krause 1937, 611, № 85]. Впрочем, против такого прочтения надписи выступил Э. Мольтке, причем автор специально подчеркивал, что интересующая нас формула совершенно нетипична для старшерунических надписей [Moltke 1936, 257–258]. Чтение С. Бугге и В. Краузе не принял Э. Антонсен. Исследователь относил надпись на этой фибуле к группе старшерунических текстов, где воспроизводится формула ek erilaR «Я, эриль (= рунический мастер?)...» [Antonsen 1968, 630–631] (о слове erilaR и восьми старшерунических надписях, где оно появляется, см. подробнее: [Elqvist 1952, 123–135; Макаев 1965, 37–53; Düwel 1992, 61–62]; ср. также: [Hultgård 1998, 715–737]).

<sup>20</sup> **marten mik giarþe** [DR, №№ 320, 322, 326, 327, 332].

<sup>21</sup> **[g]uni smiþ garþ mæk** [DR, № 38].

<sup>22</sup> **mæstær bo gyorþæ mk** [DR, № 184].

<sup>23</sup> **olafir : suþr giarþi us** ([Gotl., № 8]; ср.: [Melfors 1999, 67]).

мною владеет»<sup>24</sup>. Для нас существенно, однако, что и о том, и о другом повествует сам объект, вещь.

Со временем такие надписи могут делаться все более пространными и расчлененными. На железной полосе церковной двери из Rauland'a (Telemark, Норвегия) есть надпись, датированная 1325 г. «Хаки сын Бьёрна владеет мною, Свейн сын Осмунда выковал меня, Осольв вырезал меня и закрыл (замкнул) в среду после дня [святого] Олава в шестой год правления нашего досточтимого государя Магнуса конунга Норвегии»<sup>25</sup>.

Разумеется, подобного рода формулы, составленные от лица вещи, не являются ни в коей мере принадлежностью исключительно скандинавской культуры. Латинские образцы таких надписей (*me fecit NN*) распространены в Средние века исключительно широко. Традиция этих надписей восходит ко временам Античности, и потому весьма вероятно, что в Скандинавии они были не автохтонным, а заимствованным явлением. На факт заимствования опосредованным образом указывают случаи, когда такого рода надписи вырезались младшими рунами, но при этом сама фраза была латинской: «меня сделал магистер Якоб»<sup>26</sup>, «меня сделал Николаус»<sup>27</sup> или «Олав мною владеет»<sup>28</sup>. Однако почва, на которую попадает это заимствование, оказывается весьма подготовленной и благоприятной. Строго говоря, даже запись иноязычного текста рунами уже свидетельствует о значительной его адаптации на местной

<sup>24</sup> *Gudr[i]d mec worh[t]e, Ælchfrith mec a[h]* ([Stephens 1866, 386]; ср.: [Bugge 1891, 150]).

<sup>25</sup> *hake beanaṛ sun a mik suæn osmu(n)dar sun slo mik osofar ræst mik auk læiste oþesndhen nesta eptir olafs foku a seta are rikes fas firþulhs hæra mahnusar norihs konohs* [Olsen 1933, 106–107].

<sup>26</sup> *magister iakobus me fecit* [DR, № 179].

<sup>27</sup> *me fecit niko(l)aus* [DR, № 162].

<sup>28</sup> *olauus mæ pos[sidet]* ([Gustavson 1980, 194–195]; еще примеры см.: [Мельникова 2001, 23]).

почве. Однако очень скоро латинская формула начинает переводиться на скандинавские языки, как это можно видеть хотя бы из приведенных ранее примеров<sup>29</sup>.

В этом отношении весьма характерна надпись на колоколе в Boeslunde (Дания), наглядно демонстрирующая, как происходил

<sup>29</sup> Для контраста можно упомянуть то немногое, что мы знаем о бытовании интересующей нас формулы в средневековой Руси. Есть все основания утверждать, что она не остается здесь полностью безызвестной. Очень характерны в этом отношении два случая использования подобной надписи в средневековом Новгороде. С одной стороны, существует медная пластина XII в., на которой содержится латинская фраза, читаемая как *ficit me Buris ab...*, т.е. «сделал меня Бурис от...» [Арциховский & Тихомиров 1953, 47, № 5, 61, 62]. С другой стороны, на знаменитых магдебургских вратах церкви св. Софии в Новгороде присутствуют две надписи — оригинальная, помещенная над изображением сделавшего их мастера Риквина, *RIQVIN ME FECIT* «Риквин меня сделал», и выполненная кириллицей приписка *МАСТЕР РИКВИН МЕПЕГЕТ* [Царевская 2001, 11]. Таким образом, по-видимому, не зная латыни, русский резчик, тем не менее, адекватно опознавал эту формулу как своеобразный знак авторства. Существенно, однако, что дальше транслитерации дело не пошло. Мы не обнаруживаем массовых переводов этой фразы на русский язык, и, таким образом, на русской почве она не обретает статус формулы даже в Новгороде, где особенно многочисленны разнообразными интернациональными контактами. Иными словами, при всей универсальности такого оформления голоса объекта, на Руси, в отличие от Скандинавии, она как будто бы не укореняется. Возможно, что некоторое косвенное отношение к данной проблеме имеют рисунок и надписи на бересте, выполненные новгородским мальчиком Онфимом в 20–30-е гг. XIII в. Подпись к изображению четвероногого существа, напомним, гласит здесь: «а звѣре» [Зализняк 2004, 476, № 199]. Не исключено, что здесь мы имеем дело как раз с голосом объекта, голосом изображения, говорящего о себе самом. Если учесть, что под другим рисунком, изображающим всадника, есть подпись «онѡимѣ», фиксирующая имя ее автора, такое предположением кажется весьма вероятным (иначе: [Чернецов 1994, 21]). Вполне возможно при этом, что ребенок стремился изобразить здесь не какое-то конкретное животное (в противном случае под рисунком, скорее всего, помещалось бы его конкретное название), а изображение некоторого символического или магического существа, так сказать, «зверя вообще» (ср. в этой связи предыдущий очерк «Лютый зверь», с. 14–47).

контакт латинской и скандинавской культурных традиций и как укоренялась в Скандинавии интересующая нас формула. Начало самой рунической надписи выглядит следующим образом:

Брат (**frater**) Токи... изготовил меня<sup>30</sup>.

Латинское, монашеское *frater* соседствует здесь с собственно скандинавской фразой. Существенно, что во второй части надписи сообщается, что другой монах, брат (*frater*) Ингимар, сделал надпись на колоколе. Таким образом, создатель вещи эксплицитно отделяется здесь от создателя надписи.

Следует вообще заметить, что голос вещи может свидетельствовать не только об авторе — надписи такого рода составляют целую обширную категорию. Вещь может называть своего владельца или вступать с ним и с миром в коммуникацию другого типа. Традиция таких надписей весьма живуча и зачастую легко переходит из одной культуры в другую. И сегодня на улицах городов можно видеть надпись на грязной машине «ПОМОЙ МЕНЯ», представляющую собой не что иное, как прямую речь объекта. В традициях же Средневековья подобные надписи иногда разрастались в небольшой, но вполне развернутый текст, и с изделий, так сказать, культурно-ремесленных переносились в культуру книжную<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *frater toco... kori mik* [DR, № 234].

<sup>31</sup> Известны случаи, когда именно книга или рукописный кодекс как бы обретает отдельный голос и сообщает о своем творце или владельце. В добавление к разбираемому в работе [Успенский 2005, 117–119] древнеанглийскому «Пастырскому попечению» короля Альфреда, где авторство перевода заявлено от лица рукописи, приведем еще один пример, имеющий отношение уже к собственно скандинавской традиции. В одном из самых богато украшенных древнеисландских манускриптов — рукописи «Книги с Плоского Острова» (*Flateyjarbók*) — в начале раздела «Как заселялась Норвегия» есть миниатюра с изображением человека, держащего книгу, на которой начертано «Йон Хаконарсон владеет мною» *ion hak[onarson] aa mik*. При этом тот факт,

Есть и более очевидные, хотя и несколько более поздние примеры, когда изготовление надписи приравнивается к ремесленному акту изготовления вещи, и надпись как бы обретает свой собственный голос: «Никулас написал меня», «Петер Свале меня написал», «Каупи написал меня»<sup>32</sup>. Нельзя не обратить внимание, что коммуникативная прагматика такого текста в каком-то смысле свернута в кольцо или замкнута на себе. На первый взгляд может показаться, что единственная задача подобной надписи — сообщение о присутствии автора в мире, и в этом смысле она родственна надписи, вырезанной на садовой скамейке или на отвесной скале: «Здесь был Вася». С другой стороны, однако, у приведенных нами рунических текстов данного типа есть и другая задача, вполне традиционная для всей скандинавской культуры Средневековья, а именно — сообщить, что обладатель указанного в надписи имени владеет рунической техникой. С точки зрения именно этой функции практически не существует разницы между старшерунической надписью «Я, Вакраз, могу писать», надписью середины XII–XIII вв., выполненной младшими рунами на камне из Тосе (Норвегия), «Аслак сделал меня. Я начертал руны [и] разобрал (прочитал) рунические знаки»<sup>33</sup> и младшеруническим текстом XV в. «Петер Аукарсарве. Он меня написал»<sup>34</sup>.

---

что заказчиком и владельцем рукописи является богатый исландец Йон сын Хакона, так сказать, более обычным образом отмечается и в самом начале «Книги с Плоского Острова», в кратком предисловии писца, священника Магнуса Торхальссона: «Этой книгой владеет Йон Хаконарсон» *Pessa bok aa Jonn Hakonar sun* [Flat., I, 1].

<sup>32</sup> *Nikulas skraif mik, kaupi : skrifafi mik* ([Gotl., 381]; ср.: [Melfors 1999, 69]).

<sup>33</sup> *aslarar gerþe mik runar ek rist auk raþ na sta ue ue sici* [NLæR, II, 501, примеч. 3; Olsen 1933, 104].

<sup>34</sup> *betar aukar sarfa han skr-if mik* [Gotl., № 55].

Не останавливаясь подробно на многих лингвистических тонкостях, которые можно извлечь из этих формул (например, на своеобразии их перформативности или на роли личных местоимений, сталкивающихся в пределах одного микротекста), упомяну еще один очень эффектный случай многоголосицы рунического текста. На крестильной купели из Смоланда (конец XIII в.) содержится надпись «Аринбьёрн сделал меня, Видкунн священник написал меня и здесь я буду стоять некоторое время».

Кто говорит? К кому относятся эти личные формы? Запечатлен ли только голос купели, или попеременно то крестильной купели, то самой надписи? «Здесь я буду стоять некоторое время», — эта фраза почти наверняка принадлежит купели, «меня сделал Аринбьёрн», как кажется, тоже исходит от нее, а вот интерпретация фразы «Видкунн священник написал меня» зависит во многом от контекстной семантики глагола *skrifa* «написал». Если мы переведем его именно как «написал», то более или менее ясно, что это произносит сама надпись. Если же мы допускаем, что он здесь употреблен в значении «подписал», то окажется, что и эта фраза, а следовательно, и весь текст в целом говорится от лица купели. Принимая в расчет многочисленные дошедшие до нас рунические формулы «меня написал имярек», в которых, как правило, задействован глагол *skrifa*, я бы скорее склонялся к мысли, что здесь, перебивая друг друга, говорят и купель, и надпись<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Этот диалог тем более интересен, что у нас есть примеры, когда создатель предмета эксплицитным образом отделен от создателя надписи или, напротив, подчеркивается тождество создателя надписи и всего объекта в целом. Ср., с одной стороны, надпись на могильной плите в церкви Grötlingbo (о. Готланд): **botair maisteri : kiarþi : stain : oli hiak r : unir þisar : þesun : buais** «Ботэйр сделал камень. Оли, незаконный сын Ботэйра, высек эти руны» ([Gotl., № 36]; ср.: [Melfors 1999, 67]) и, с другой стороны, надпись, выполненную на одном из камней в церкви Fårö (о. Готланд): **botu [lfr : sum : kirkiu : bygdi : h]an kirþi : mik** «Ботульв, который построил церковь, он сделал меня» ([Gotl., № 334; Säve 1859, № 1]; ср.: [Melfors 1999, 64]).



\* \* \*

Прежде чем вернуться в эпоху XI в. и перейти к анализу памятника из Сёдерманланда (Рис. 5), упомянутого в начале работы, подведу некие предварительные итоги. Мы попытались обозначить круг проблем, связанных с манифестацией «авторства» в старше- и младшерунических надписях. В частности, было отмечено, что сама коммуникативная ситуация, которая этими надписями задается, имеет довольно нетривиальный характер. В иных случаях в старшерунических надписях адресат, т.е. тот, на кого направлено коммуникативное послание, это не человек, а некто или нечто, лежащее за пределами мира живых людей. При этом природа старшерунического текста такова, что она не только не дает оснований для точной идентификации этого таинственного адресата, но зачастую не дает возможности определить и функцию или роль адресанта, того,



Рис. 5. Руническая надпись на камне из Fyrbu

кто скрывается за местоимением «я» и именем собственным. Это, судя по всему, человек, но кто он — заказчик, мастер рун или покойник, лежащий под камнем, — порой установить невозможно. В младших же рунах распределение функций между людьми, упомянутыми в тексте, как правило, выражено куда более эксплицитно. С другой стороны, среди младшерунических надписей мы обнаруживаем целую группу непоминальных текстов, где адресант, т.е. тот, кто говорит, тот, от чьего лица как бы произносится текст, — это опять-таки не человек, а сама вещь, предмет, на котором выполнена надпись, или, в конце концов, надпись как таковая.

Укажу еще один важный для нас параметр. В тех младшерунических надписях, которые выполнены не на вещах, а на поминальных камнях (а именно такие тексты зачастую представляют главный интерес для исследователей), как правило, не встречается личных местоимений первого лица<sup>36</sup>. Иными словами, тот, кто высекает руны, и тот, кто их заказывает, по преимуществу не говорят о себе «я поставил камень» или «я начертал руны» даже в том случае, когда ситуация почти предельным образом направлена на их собственную личность. Очень показательна в этом отношении уже приводившаяся надпись надписи XI в. из Стэкет, где сказано, что «Ингирунн, дочь Хёрда, велела высечь руны по себе самой. Она собирается ехать на восток и далее в Иерусалим. Фот высек руны».

Иными словами, перед нами явно некий очень интересный культурный сдвиг между старшерунической и младшерунической эпохами, на фоне которого шведская надпись первой половины XI в. из Fyrbu в Сёдерманланде стоит совершенно особняком. Она, как мы помним, несомненно, принадлежит

<sup>36</sup> Об отдельных исключениях в надписях на рунических камнях эпохи викингов см.: [Jesh 1998, 471–473; Zilmer 2008, 408–409]. Оговоримся попутно, что в старших рунах «я» в поминальной надписи вполне возможно, как, например: «Я, Хагустадаз, похоронил моего сына» (надпись из Kjølevig).

к числу поминальных: «Я знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу» (Рис. 5). Вопреки всему изложенному выше об эпитафиях, выполненных младшими рунами, здесь появляется местоимение первого лица, да еще и в довольно необычной конструкции — «я знаю», причем, на первый взгляд, мы как будто не располагаем никакой информацией о субъекте данного знания, например, о личном имени знающего. Как и в старшерунических текстах, в данном случае предоставляется некий простор для догадок, кто же скрывается за этим «я»<sup>37</sup>.

Оборот «я знаю...» никак нельзя рассматривать в качестве своеобразной рамочной конструкции, слабо нагруженной семантически, — он нестандартен, совсем нетипичен для младшерунических надписей, а потому не мог восприниматься как нейтральный, неинформативный, фоновый элемент текста<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Если опираться на структуру текста куда более современных граффити, можно было бы, конечно, допустить, что перед нами своеобразный перевернутый, обратный перформатив, вроде того, что встречается на школьных тетрадках: *кто писал не знаю, а я, дурак, читаю*. В таком случае «я» обретает свой денотат (всякий раз новый) непосредственно в момент прочтения, поскольку «я» — это и есть сам читатель. Впрочем, хотелось бы оговориться, что примеров такого рода обратного перформатива на средневековой скандинавской почве мы не знаем.

<sup>38</sup> В сущности, мы можем привести еще только один пример употребления конструкции «я знаю...» на поминальном камне. Однако она появляется не в начале, а в конце надписи: **rakna raisti stain þansi at suin buta sit auk sifa auk raknburk at sit faþur kuþ hialbi at hats uit iak þet uar suit uestr miþ kuþi** [SR, III, 10, № 14; Brate 1922, 123] «Рагна воздвигла этот камень по Свейну, своему мужу, и Сива и Рагнборг по своему отцу. Господь да поможет его душе. Знаю я, Свейн был на западе с Кнудом». В данном случае существует, как кажется, возможность соотнести местоимение «я» (ek) с неким конкретным лицом, Рагнай. Впрочем, возможность эта далеко не единственная. Любопытно также, что эта надпись находится в церкви в в Gåsinge, в той же области Сёдерманланд, что и Fyrby. Ср.: [Jesh 1998, 471–473; Zilmer 2008, 408–409].

Естественным образом необычность нашей надписи привлекала внимание рунологов и заставляла искать альтернативные способы ее прочтения. Так, в частности, была предложена версия, при которой знающим оказывался Хастейн, а вся надпись могла бы быть интерпретирована как «Я, Хастейн, знаю Хольмстейна и его братьев, которые, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу». Данное прочтение требовало определенных натяжек, допустимых, впрочем, в поэтическом тексте, каковым и является эта надпись. Зато предложивший ее Отто фон Фризен сделал весьма важное наблюдение — Хастейн значит, в сущности, «высокий камень», т.е. тот объект, на котором высекались руны [von Friesen 1915, 24; von Friesen 1928, 61].

При таком прочтении интересующая нас надпись сближается с тем типом текстов, где вещи от первого лица говорят о своих создателях или владельцах. В подобной трактовке вполне оправдано употребление местоимения первого лица, ведь «я» говорит о себе не заказчик и не резчик, а сам объект, что вполне традиционно и приемлемо для определенной группы младшерунических надписей.

Итак, мы хотели бы предложить первый тезис, как кажется, облегчающий понимание этой необычной надписи. Высказывание «Я знаю» или «Я, Хастейн, знаю...» (пока для нас эта дилемма не принципиальна) принадлежит самому поминальному камню, произносится как бы от лица камня. В таком случае снимается одна из странностей всей коммуникативной ситуации в целом. В самом деле, если тот, кто говорит: «я знаю», — человек, заказчик или исполнитель данной надписи, то непонятна его дистанцированность от ситуации: он только осведомлен о том, что поминальные руны нанесены другими людьми. Если же знание принадлежит камню, а руны высекали братья, то

интересующее нас высказывание оказывается куда более осмысленным<sup>39</sup>.

Допустив, что за «я» скрывается не кто иной, как сам камень, попробуем решить, было ли у него имя. Любопытно, что наблюдение Отто фон Фризена, увидевшего в слове *Хастейн* имя камня, вызвало возражение других исследователей, в частности, Магнуса Ульсена [Olsen 1932, 170–173]. Возражения эти основаны в целом на том, что имена, фигурирующие на камне из *Fugbu*, — *Хольмстейн* и *Фрейстейн* — принадлежали, скорее всего, мужчинам из одной семьи, так как эти имена содержат один и тот же элемент *stein*. Имя *Хастейн* же прекрасно вписывается в эту модель имянаречения, когда родовые имена двух братьев, в данном случае *Хольмстейна* и *Хастейна*, воспроизводят одну из основ имени отца — *Фрейстейн*. В таком контексте варьирования родовых имен несколько неожиданным может показаться утверждение, что один из носителей этих имен — *Хольмстейн* — действительно сын своего отца, тогда как другой — не более чем придорожный валун относительно правильной округлой формы.

Таким образом, мы склоняемся к выводу, что имена *Хастейн* и *Хольмстейн*, не только перекликающиеся между со-

<sup>39</sup> В качестве ближайшей аналогии, поддерживающей нашу гипотезу, можно было бы предложить надпись на знаменитом камне с хутора *Alstad* (Норвегия, первая треть XI в.): *irun rais[tu] s[t]ain þina af[t]ir au-aun- is [h]ana -[t]i auk furþi af hrikariki u[t]an urulb aui- auk [m]unta stain ---ir þusi*. Л. Якобсен предложила следующее прочтение: *Jórunn ræsti stæin þena æftir Öl-arni es hána hendi auk fœrði af Hringariki útan, ór Véi á Ölvastaði Ögmunda steinn mæilir þönsi* «Йорунн установила этот камень по Ольарну, который взял ее в жены и привез из Ринггеррики с запада, из Ве, в Ольвстад. Камень Огмунда провозглашает это» ([Jacobson 1933, 30–32; Мельникова 2001, 279]; ср.: [NÍyR, I, 133–176, № 62 (2)]). Если это чтение верно, то в нашем распоряжении оказывается образец того, что камень может в традиции рунической письменности провозглашать от себя что-либо, причем идея эта выражена с помощью других грамматических средств, нежели на камне из *Fugbu*. К сожалению, надпись из *Alstad* а сохранилась плохо, и любое ее прочтение остается не слишком надежным.

бой морфологически, но и аллитерирующие друг с другом, принадлежат все же двум братьям, высекавшим руны по своему отцу, и надпись все же следует читать: «Я [= камень] знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу».

Однако что все-таки породило определенную нестандартность этого текста, сохраняющуюся даже и после объяснений личной местоименной конструкции? Почему именно эти братья зафиксировали в поминальном тексте именно «голос камня»? Ремесленные надписи с употреблением формулы «меня сделал имярек» в позднейшую эпоху, вообще говоря, встречаются и на погребальных камнях. Можно упомянуть, например, ряд надписей с острова Готланд: надпись из Visby (XII–XIV вв.): «Родьяуд сделала меня для своего сына»<sup>40</sup>; надпись на могильной плите в церкви Gammalgarns (XIII–XIV вв.): «Мастер Гевс сделал меня»<sup>41</sup>; а также надпись на камне конца XIII в.: «Ботмунд, мастер из Съенхейма, сделал меня»<sup>42</sup>.

Однако все эти надписи выполнены гораздо позже, чем интересующий нас текст, в ту эпоху, когда ремесленные формулы были уже явлением чрезвычайно распространенным, и при этом в поминальных надписях они не подвергались никакой трансформации. Камень же из Фу́гбу, по-видимому, являет собой один из первых случаев, когда у этой формулы появляется новая, нестандартная функция, и, с другой стороны, ради реализации этой функции ей придана была совершенно особая

<sup>40</sup> **raþiauf : kiari : mik : fyrir : sui : sin** ([Gotl., № 351]; ср.: [Snædal 1989, 99 ff.; Melfors 1999, 66–67]).

<sup>41</sup> **magistas : gefs : gerþi : mik** ([Gotl., № 115]; ср.: [Melfors 1999, 68]).

<sup>42</sup> **botmundr maisteri : af siaunaim giardi mik** ([Gotl., № 163]; ср.: [Melfors 1999, 68]). Ср. также могильную плиту в церкви Silte на Готланде (ок. 1200 г.): **[auþuatr] : ok : mik** «Аудват высек меня» ([Gotl., № 63]; ср.: [Melfors. 1999, 68]).

форма, не совпадающая с ее общераспространенными вариантами. Все это требовало определенной изощренности приема от ее изготовителя. В чем же причины такой изощренности, откуда она у братьев Хастейна и Хольмстейна?

Как кажется, объяснение нужно искать в их именах, именно в том, что братья неким опосредованным и метафорическим образом все-таки могли считать камень членом своего рода. Как мы помним, все три присутствующие в надписи имени объединяются общим формантом *-stein*, т.е. «камень». Имена с элементом *-stein* были вполне распространены по всей Скандинавии и, несомненно, с полным основанием могут рассматриваться как традиционные антропонимы, обладающие всеми законными функциями личных имен. При этом семантика основы *stein* в данном случае оставалась нестертой, нередацированной и вполне прозрачной. Для каждого жителя скандинавского полуострова было очевидно, что именно слово «камень» — это то, что объединяет имена отца и братьев.

Таким образом, для этой семьи акт создания поминального камня мог семиотически быть несколько отличным от аналогичного акта у других людей, так как камень мог превращаться в своеобразный родовой символ. Хотелось бы подчеркнуть, что мы не говорим здесь о долгожительстве неких глубоко архаических обычаев и не пытаемся рассматривать камень как своего рода тотем. Для нас принципиально важно, что надпись выполнена младшими, а не старшими рунами, судя по всему, в XI в., а не в архаическую общескандинавскую эпоху. К этому времени виртуальное родство с камнем могло, конечно, существовать или осознаваться только в пространстве слов, имен и переосмысленных символов. В подобном свете данный семейный камень можно приравнять, скорее, к чему-то вроде ситуативного геральдического изображения, а не к родовому тотему.

Пытаясь реконструировать культурную ситуацию XI в., можно пойти еще дальше и вспомнить об искусстве братьев,

которое специально подчеркивается в надписи, — они «самые сведущие, самые искусные в рунах во всем Мидгарде». Были ли они профессиональными резчиками по камню, передавалась ли эта профессия по наследству, связан ли элемент stein с их потомственным мастерством, все эти вопросы оставляют широкий простор для догадок. Отметим только, что если они были профессиональными резчиками рун, то это могло бы объяснить появление элементов или, точнее, реминисценции ремесленной формулы в сугубо поминальной надписи.

# ЗЛОБОДНЕВНОСТЬ ПРОШЛОГО

## ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ КАК МАНИФЕСТАЦИЯ АВТОРСТВА

В средневековой европейской культуре, да и, наверное, в любой культуре, где есть генеалогические перечни, родословные имеют дело с прошлым, но при этом составляются в интересах настоящего. Речь идет, разумеется, не только о поддельных и вымышленных родословных, когда человек приписывает себе несуществующих предков, желая обосновать отсутствующие у него права. Целенаправленными бывают и подлинные генеалогии.

Строго говоря, каждый случай составления генеалогического древа, и даже каждый случай его переписывания или произнесения вслух, вызывается какой-то особой причиной, укорененной в сегодняшнем дне. Зачастую может показаться, что чем глубже мы будем погружаться в историю знатных домов Европы, тем длиннее там будет родовая память. Поневоле кажется, что для знати, живущей еще в рамках родовой культуры, знание как можно большего числа своих предков было предметом первостепенной важности.

Тем не менее, до середины X в. у западноевропейских аристократов речь может идти, как правило, о знании всего лишь трех поколений прославляемых предков. Сложные и разрабатываемые генеалогические перечни оказываются не принадлежностью родовой архаики, а элементом куда более поздней

и, в сущности, книжной культуры, связанной по преимуществом с каноническим правом.

У скандинавов дело обстоит, как известно, несколько иначе. Генеалогические построения являются одной из основ, одним из сущностных атрибутов культуры. Здесь мы не можем отделить дописьменную древность от литературной традиции. Говоря о генеалогическом перечне как о приеме повествования, мы всегда должны помнить о читательской аудитории, имеющей огромную долитературную подготовку, необходимую для восприятия этого приема<sup>1</sup>.

Генеалогические построения скрепляют всю скандинавскую культурную традицию, причем скрепляют, так сказать, в двух направлениях — хронологическом и жанровом. С одной стороны, как и положено генеалогическому перечню, они соединяют различные временные срезы. С другой стороны, в Скандинавии они присутствуют в качестве самостоятельного жанра и в то же время могут включаться в самые разные поэтические и прозаические тексты. Изобилие в них генеалогических построений видно невооруженным глазом, как виден невооруженным глазом и самый «историзм» исландской культуры. Может даже сложиться впечатление, что исландская классическая проза целиком и полностью погружена в прошлое, что она ретроспективна во всем.

Тем не менее, ни в коем случае нельзя сказать, что для исландца истинная жизнь проистекает исключительно в прошлом. Скорее, речь идет о том, что настоящее не является непосредственным предметом прозы. Как правило, говорить о настоящем пристойно лишь опосредованно, лишь погружаясь в минувшее. Возвращаясь к теме генеалогических перечней, можно провести такую аналогию: выбирая имя для ребенка,

---

<sup>1</sup> Вообще о генеалогиях в древнеисландской культурной традиции см.: [Clunies Ross 1993; Úlfar Bragason 1993; Литовских 2001; Литовских 2003; Литовских 2004; Успенский 2003; Успенский 2003-a].

думали о его судьбе в настоящем и будущем, но имя ему давали не в честь кого-нибудь из живых родственников, живущих в настоящем, а исключительно в честь умершего предка. Нынешняя судьба подавалась через судьбу жившего прежде члена рода. Попробуем продемонстрировать на целом ряде примеров, что именно мы имеем в виду.

\* \* \*

Всякий, кто хоть раз обращался к биографии Снорри Стурлусона (+ 1241), хорошо знает, сколь значительную роль в его политической карьере сыграл норвежский герцог Скули, который долгое время являлся регентом при юном короле Хаконе и был — без какого-либо преувеличения — первым лицом в государстве. Именно от Скули Снорри последовательно получил сперва титул стольника, а затем и ярла. При этом никакой «Саги о Скули» мы не знаем — большинство событий его жизни известны лишь из саги о конунге Хаконе Хаконарсоне, которая была написана племянником Снорри, когда ни Снорри, ни Скули, ни героя саги, Хакона Хаконарсона, уже не было в живых. Традиционно прямая благодарность покровителю, как и вообще реакция на текущую ситуацию, выражалась в стихах. Сам Снорри в полной мере воспользовался такой возможностью, посвятив ярлу Скули и конунгу Хакону «Перечень размеров» — собственно поэтическую часть «Младшей Эдды» [Klingenberg 1998; Klingenberg 1999, 409–470]. Известно, кроме того, неудачное стихотворение Снорри, посвященное Скули<sup>2</sup>. Тем не менее, ярл Скули не был забыт и в «Круге Земном».

«Круг Земной» ни в коей мере не был для Снорри политическим памфлетом или панегириком, сочиняемым по случаю, основа его содержания вообще не была порождена сиюминутной политической обстановкой. Тем не менее, в 98-й главе «Саги о Харальде Суровом» из «Круга Земного», повеству-

<sup>2</sup> Об этом см. подробнее ниже, с. 176–177.

ющей о событиях второй половины XI в., содержится рассказ о возвращении Олава Тихого в Норвегию после гибели его отца, Харальда, в битве при Стэмфордбридже. В этой части повествования, неожиданным для современного читателя образом, приводится генеалогия ярла Скули, современника Снорри, жившего, как известно, в XIII в. Появление данной родословной обставлено рассказом, также весьма знаменательным. Речь идет о том, что у Олава Тихого был воспитатель, который назван человеком крайне мудрым, доблестным и красивым. Он занимал при конунге совершенно особое положение, как сказано в саге, «был предводителем дружины Олава конунга и говорил на тингах, и был советником конунга по всем делам страны»<sup>3</sup>. В сущности, этот персонаж по своим государственным функциям весьма схож с герцогом Скули.

Это сходство становится тем более очевидным, что воспитателя Олава Тихого также зовут *Скули*, и, как показывается в саге, он является прямым предком интересующего нас герцога Скули. Собственно говоря, генеалогический перечень и наводит мост между предком и потомком. О самом герцоге Скули в саге, повествующей о временах Харальда Сурового, разумеется, практически ничего не говорится. Сходство между предком и потомком должно быть установлено самим читателем, ведь описание предка дается ему в тексте, а потомка, своего современника, он как бы имеет перед глазами. При этом, так сказать, ход мысли читателя и слушателя задается вполне однозначным образом: сходство подчеркивается благодаря тождеству имен, а заодно и тем, что генеалогический перечень начинается с древнего Скули и заканчивается Скули современным. Потомок становится прямым подобием своего предка, жившего на полтора столетия раньше.

Роль генеалогического перечня, однако, этим отнюдь не исчерпывается. Заодно удостоверяется давнее родство ны-

<sup>3</sup> Hann <Óláfr. — Ф. У.> gerðisk forstjóri í hirð Óláfs konungs ok talaði á þingum; hann réð öllum landráðum með konungi [Hkr., III, 218; K3, 462].

нешнего герцога Скули с правящим домом Норвегии и, опосредованным образом, с родом легендарных Инглингов:

Олав конунг выдал за него <Скули> свою родственницу Гудрун дочь Невстейна. Ее мать была Ингирид, дочь конунга Сигурда Свиньи и Асты. Она была сестрою конунга Олава Святого и Харальда конунга. Сына Скули и Гудрун звали Асольвом из Рейна. Его женой была Тора дочь Скофти сына Эгмунда. Сын Асольва и Торы был Гутхорм из Рейна, отец Барда, отца Инги конунга и Скули герцога [КЗ, 462; Нкт., III, 218–219].

Как видно из приведенной генеалогической справки, Скули, воспитатель Олава Тихого, женится на внучке Сигурда Свиньи. Она была племянницей Олава Святого и Харальда Сурового, а стало быть, все ее потомки принадлежали к роду норвежских конунгов, хотя и по женской линии (Схема 1). В перечне подчеркивается и гораздо более очевидное для современников

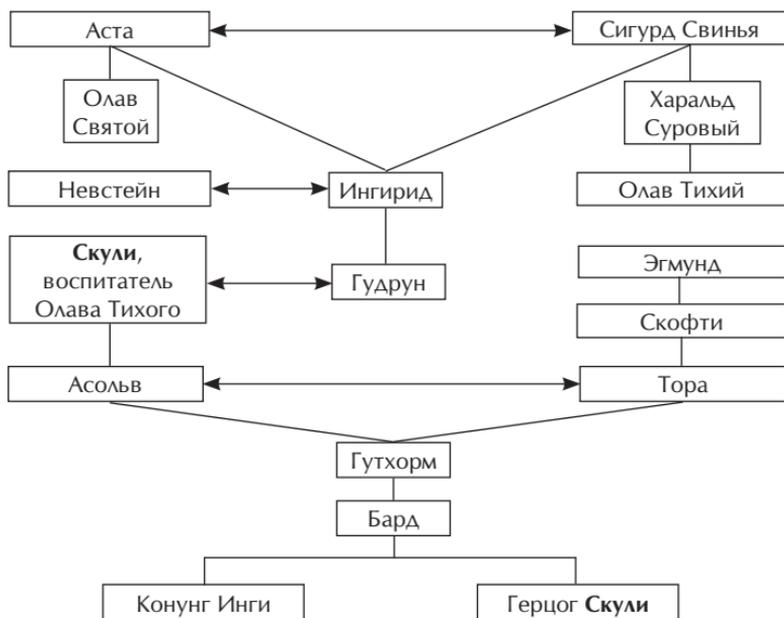


Схема 1

Снорри обстоятельство — тот факт, что отец нынешнего герцога Скули, Бард, был и отцом конунга Инги, который занимал норвежский престол непосредственно перед Хаконом Хаконарсоном. Немаловажно также, что конунг Инги Бардссон тоже был связан с Инглингами лишь по женской линии [Успенский 2001, 98]. Наличие столь свежего прецедента — передачи власти по родству через женщин — создавало дополнительные основания для притязаний герцога на власть в Норвегии<sup>4</sup>.

Очень важно при этом оценить меру и степень непосредственности отклика саги на события XIII в. Разумеется, для современников Снорри появление генеалогии герцога Скули в тексте саги, повествующей об XI в., не было немотивированным. В то же время весьма существенно, что похвала в прозе подразумевает не создание специальной саги о герцоге Скули, а именно некоторое упоминание о нем в совершенно самостоятельной королевской саге. Подчеркнем еще раз, что сага о Харальде Суровом в составе «Круга Земного» остается совершенно самостоятельным повествованием о событиях прошлого. Это прошлое не уподобляется последовательно, во всех деталях настоящему. Харальд Суровый или Олав Ти-

<sup>4</sup> В тексте саги, возможно, есть и еще одно, чисто лингвистическое обоснование настоящего с помощью прошлого. Говоря о том Скули, который жил во времена Снорри Стурлаусона, мы то и дело называем его герцогом потому, что это позволяет отличить его от любого тезки, жившего прежде, — Скули, сын Барда, был первым обладателем этого титула в Норвегии, он получил его в 1237 г. Между тем, в качестве обозначения предводителя войска термин *hertogi* существовал давно. В «Младшей Эдде» Снорри специально объясняет его, указывая, что так может называться конунг или ярл, поскольку они ведут за собой войско (*Hertogi heitir jarl, ok er konungr svá kallaðr ok, fyrir því er hann leiðr her til orostu*) [SnE, 138; МЭ, 168]. В «Круге Земном» же сказано, что Скули Старый стал предводителем дружины (*forstjóri í hirð*) при Олаве Тихом, т.е. в определенном смысле исполняя обязанности воеводы, герцога. Новый титул, таким образом, оказывается освящен давней наследственной традицией (ср.: [Klingenberg 1998, 71–72]).

хий — не маска, не аллегория, за которой в действительности скрывается конунг Хакон Хаконарсон.

Прямые реминисценции настоящего в саговой традиции, вплоть до времен Снорри, занимают скромное место. Настоящее — это то, о чем не совсем пристойно говорить не только напрямую, но и в виде грубой аллегории. Оно одушевляет рассказ о прошлом, но ни в коей мере не подменяет его. Генеалогическое построение — одна из немногих «перемычек», в которой повествователь решает выстроить непосредственную связь между прошлым и настоящим, позволяет себе выйти из замкнутого мира минувшего, в котором он живет вместе с героями саги.

Все это, как кажется, имеет самое непосредственное отношение к проблеме авторства или к проблеме авторского присутствия. Действительно, большая часть сагового текста представляет собой объективизированное повествование. События протекают как бы перед глазами слушателя, иногда происходящее или его оценка даются по показанию конкретных очевидцев, но в любом случае подразумевается, что все говорящееся в саге принадлежит тому времени, о котором в саге рассказывается. Генеалогическое построение — эта одна из крайне немногочисленных «проговорок», оно выносит повествователя далеко за пределы времени повествования. Попросту говоря, рассказчик знает то, чего герой саги и их современники знать не могут, — он знает имена их праправнуков. Кроме того, генеалогический перечень индивидуализирует отношения автора со своими героями, привлекает особое внимание аудитории к какому-то определенному персонажу. Весьма показательны, что генеалогия герцога Скули в саге о Харальде Суровом встречается только в «Круге Земном». Так, она отсутствует, например, в соответствующих главах «Гнилой...» и «Красивой кожи».

\* \* \*

Генеалогическое построение в прозе всегда предполагает введение дополнительного диахронического измерения, уве-

личивается, так сказать, хронологическая глубина текста, но это увеличение может идти в двух направлениях. Хорошо известно, что персонажи саги нередко вводятся в текст с помощью указаний, кто был их отец, дед, а иногда и прадед. Иными словами, генеалогическое построение наделяет сагу прошлым, но, как мы только что убедились, оно же, парадоксальным образом, способно ввести в нее будущее. Или, возвращаясь к проблеме авторства, именно генеалогический перечень способен обозначить, что настоящее время саги и настоящее время автора могут не совпадать.

По-видимому, возможность отсчитывать время вперед и назад с помощью генеалогического счета является вообще важной составляющей исландской культуры. Один из очень ярких образчиков такого счета в ту и в другую сторону дан в «Книге с Плоского Острова», где друг за другом следуют два перечня правителей Норвегии. Один начинается с Харальда Прекрасноволосого и заканчивается Олавом Хаконарсоном, правившим Норвегией с 1380-го по 1387 г. Как сказано в тексте, именно при нем и была написана «Книга с Плоского Острова»<sup>5</sup> (Схема 2).

Непосредственно вслед за этим перечнем, как уже говорилось, следует другой, более подробный и сложный. В нем прямые связи от отца к сыну фигурируют наряду с более сложными отношениями родственной преемственности ([Flat., I, 28] и Рис. 2). Однако самое для нас существенное, что в этом перечне конунги перечислены в обратном порядке, от Олава Хаконарсона до Харальда Прекрасноволосого. Показательно, что второй список, очевидно, построен с ориентацией на первый, или, во всяком случае, с ориентацией на презумптивное знание слушателя прямой последовательности — от предка к потомку. Имена конунгов в этом втором перечне соединены с помощью многозначной пометы ꝛá.

<sup>5</sup> Hann var þa konungr er sia bok var skrifud [Flat., I, 28].

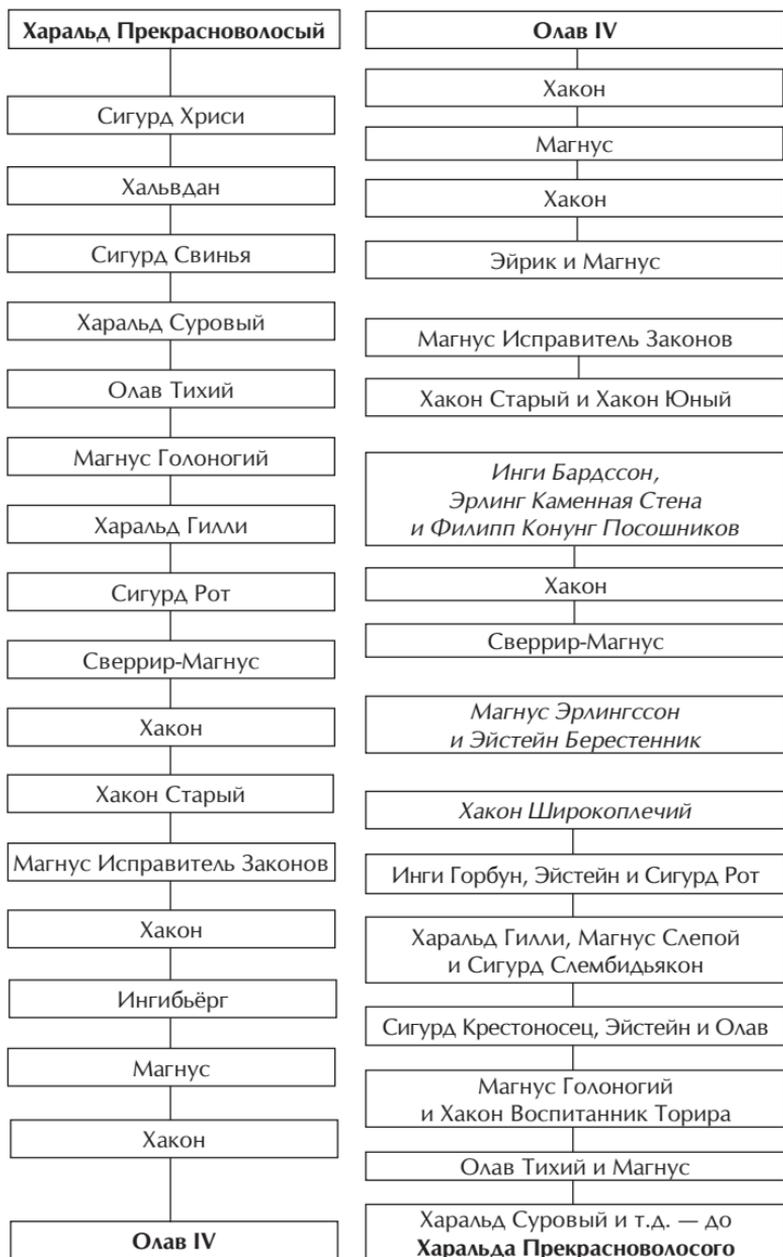


Схема 2

По-видимому, такой построенный по принципу фуги двукратный генеалогический перечень вообще имел этикетный характер: он-то собственно и знаменовал собой посвящение «Книги с Плоского Острова» королю Олаву Хаконарсону. Не случайно здесь же содержится и указание на то, что именно в годы правления конунга была написана книга. Мы видим, как здесь снова с помощью родословной выстраивается ось времени, причем в тексте прохождение по этой оси осуществляется дважды — от прошлого к настоящему и от настоящего к прошлому. При этом точка настоящего, так сказать, здесь одна-единственная, совпадающая со временем составления памятника.

Вспомним, что в «Саге о Харальде Суровом» из «Круга Земного» подобных «точек настоящего», в сущности, две. Одна из них совпадает со временем жизни герцога Скули, тогда как другая, со временем жизни его предка и тезки Скули, воспитателя Олава Тихого. Иными словами, у нас есть настоящее в настоящем и настоящее в прошедшем, или настоящее в настоящем и настоящее в будущем, — в зависимости от того, что мы сами примем за точку отсчета, XI в. или XIII в., время саги или время Снорри. При этом само существование двух временных срезов в одном тексте и генеалогического моста между ними заставляет заподозрить, что и здесь, в «Саге о Харальде», мы имеем дело со своеобразным этикетным обращением к герцогу Скули, весьма тонко и изощренно построенным автором «Круга Земного».

\* \* \*

Посвящение или этикетное обращение может быть напрямую связано с экспликацией авторства или, по крайней мере, со своеобразным литературным намеком на присутствие автора как такового — автора-исполнителя, автора-дарителя, автора-наблюдателя. Коль скоро существует посвящение, вылетенное в текст, значит, в тексте присутствует и посвя-

щающий. Посвящением он в известном смысле выдает себя, демонстрирует, что он неравен во времени своим героям, что между ними существует непреодолимая дистанция. Строго говоря, генеалогическое построение, обращенное в то, что для персонажей саги остается неведомым будущим, не является единственной оговоркой, позволяющей развести рассказчика и рассказ. При этом, однако, генеалогический перечень является, пожалуй, самой наглядной из таких оговорок. Более того, он притягивает, концентрирует вокруг себя другие менее очевидные признаки присутствия автора, признаки соотношения разных временных планов.

Так, старший Скули в «Саге о Харальде Суровом» в ответ на предложение конунга Олава Тихого наделить его любым фюльком на выбор, говорит о том, что такой подарок с большой вероятностью будет у него отнят, если произойдет смена конунгов, и просит вместо этого наделить его угодьями вокруг разных крупных городов, где часто пирует конунг [Нкр., III, 218–219; КЗ, 462]. Подобное высказывание можно считать и обыкновенным образчиком прозорливости и дальновидности мудрого человека в саге. В то же время здесь можно увидеть и намек на несправедливость последующих конунгов к потомкам этого Скули, а в перечислении тех угодий «близ Осло, близ Тунсберга, близ Борга, близ Бьёргвина и на севере близ Нидароса» просматривается своеобразное литературно-документальное подтверждение земельных прав и притязаний герцога Скули, современника Снорри.

Подчеркнем еще раз, что, будучи интегрировано в повествование, генеалогическое построение может служить как знаком авторства, так и зримой точкой перехода из одного временного плана в другой. Вместе с тем, родословная может и в более непосредственном виде выполнять функцию этикетного посвящения или манифестировать авторское начало в тексте. По-видимому, именно в такой роли

отдельные генеалогии выступают в «Книге об исландцах» Ари Торгильсона<sup>6</sup>.

Когда Снорри Стурлусон утверждал в «Прологе» к «Кругу Земному», что «Ари Мудрый... был первым здесь в стране <Исландии. — Ф. У.>, кто записал на северном языке мудрые рассказы, старые и новые» [КЗ, 10; Нкг., I, 6–7], он говорил о человеке, чье имя в глазах его современников, исландцев «эпохи записи саг», отличалось общепризнанным авторитетом и напрямую ассоциировалось не только с исключительной ученостью и феноменальной памятью, но и с понятием «авторства». Именно Ари исландцы считали себя обязанными сохранением первых и основных сведений о национальной истории страны. По авторитетности он мог сравниться лишь со скальдами: не случайно рассказ Снорри о нем соседствует в «Прологе» с рассуждениями о достоверности скальдических стихов как исторического источника. Для Снорри Стурлусона Ари и скальды олицетворяют два типа авторства, два типа авторитетных свидетельств, которые он, скорее, стремится совместить, а отнюдь не противопоставить друг другу.

Говоря об авторстве и посвящении, мы имеем в виду те генеалогии в «Книге об исландцах», которые Ари собственноручно вынес за пределы основного текста, за пределы исторически последовательного повествования. Речь идет о родословных исландских епископов, Торлака и Кетиля, которые появляются в «Книге об исландцах» сразу же после слов: «Здесь заканчивается эта книга»<sup>7</sup> (Схема 3). Для понимания места функции этих построений существенно иметь в виду, что сочинение Ари начинается неким авторским предисловием, породившим целую источниковедческую проблему, которой, впрочем, мы здесь касаться не будем. Его первые слова гласят:

<sup>6</sup> Ср.: [Успенский 2003; Успенский 2003-а]; см. также: [Maurer 1870, 311, 320; Sturl., I, XXXII, § 4; Olsen 1889, 20; Olsen 1893].

<sup>7</sup> Hér lýx síá bóс [Íslb., 24].

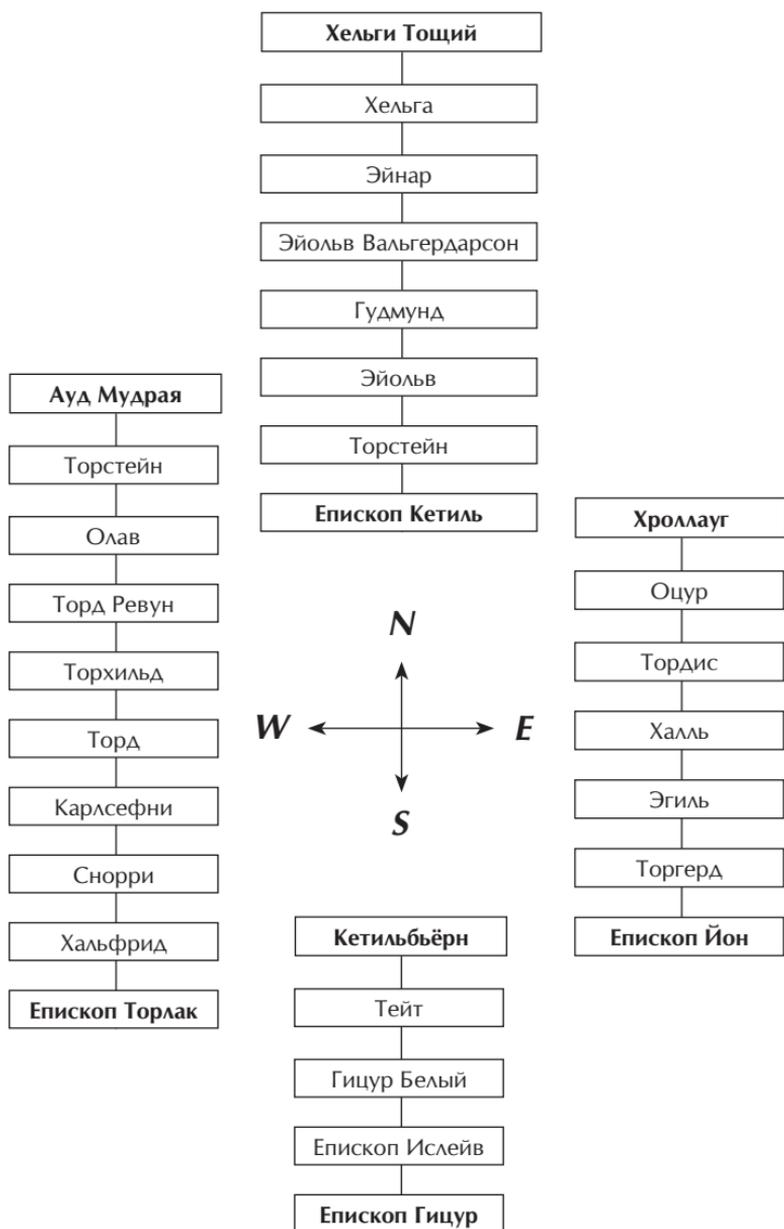


Схема 3

Сперва я составил книгу об исландцах для наших епископов, Торлака и Кетия, и показал [ее] им обоим и Сэмунду священнику...<sup>8</sup>.

Если учесть тот факт, что именно Торлак и Кетиль были адресатами и «рецензентами» сочинения, кажется правомерным допустить, что генеалогический экскурс выполняет здесь сугубо этикетную функцию. Выстраивание генеалогического ряда за пределами нарративной части в данном случае равносильно указанию на то, что автор, носивший духовный сан, посвящает свой труд двум соотечественникам и современникам, церковным иерархам, которых он, несомненно, хорошо знал лично.

Во многих западноевропейских источниках мы находим этикетные формулы посвящения непосредственно перед или после основного повествования, так что в этом Ари мало чем отличается от своих западноевропейских коллег. Тем не менее, форма, которую он выбрал для обращения к епископам, имеет заметные особенности. Прежде всего, любопытен тот факт, что генеалогический перечень не содержит особого обращения к епископам или какого-либо указания на то, что текст посвящается именно им. Перечисление предков само по себе становится посвящением и восхвалением.

Вообще говоря, это довольно характерная черта собственно исландской традиции. Вспомним, например, знаменитую «Сагу Сверрире», заказанную еще при жизни этого короля. Сага о Сверрире, как известно, явление во многих отношениях нетипичное и уникальное. Об этом тексте нам еще придется говорить ниже, но пока отметим лишь один эпизод, находящийся внутри повествования. Он не содержит генеалогических построений как таковых, а, скорее, позволяет понять отношение современников Сверрира к такого рода построениям. Обращаясь с речью к норвежским бондам, убеждая их

<sup>8</sup> Íslendingabók gøfða ec first byscopom órom Þorláke oc Catle oc syndic bæfþe þeim oc Sæmunde preste [Íslb., 3].

в своей родовитости, конунг Сверрир говорит, в частности, о своей матери Гуннхильд. Напомним, что он, согласно саге, «перечислил на тинге весь ее род во всех его ответвлениях, и многие узнали тогда о своих родичах с отцовской и материнской стороны, о которых они раньше не знали»<sup>9</sup>.

На наш взгляд, риторике убеждения здесь служит не только указание на родство конунга с собравшимися — родство, по-видимому, весьма отдаленное. Само знание родословных присутствующих, знание, превышающее степень осведомленности обычного человека, служит средством приобретения политических сторонников. Детальный перечень предков сам по себе является тонкой и деликатной похвалой — восхваляя собственный род, конунг не только противопоставляет себя другим, но в известном смысле позволяет многим примкнуть к его славе и знатности. Любопытно, что при этом задействуется и родство по материнской линии, обыкновенно почитаемое второстепенным. Но именно оно может принять на себя объединяющую функцию. Отцовский род, род конунгов, выделяет Сверрира из всех остальных норвежцев, тогда как род матери приближает его к бондам. Именно это и ценно в данный момент для Сверрира.

Возвращаясь к построению Ари, подчеркнем еще раз, что детальное знание и воспроизведение родословной епископов само по себе является похвалой и данью уважения им. При этом весьма существенна еще одна деталь. До сих пор мы говорили о посвящении Ари как о некой рамочной конструкции, оторванной от повествования как такового. Между тем, будучи вынесенной за пределы повествования, генеалогия епископов, несомненно, вторит и соответствует ему. Коль скоро речь в тексте идет об истории Исландии, то и генеалогии составлены таким образом, что они срощены с этой историей от ее начала до современности. Каждая епископская родословная ведется от

<sup>9</sup> Þa talði hann allar kynqvíflir hennar <Gunnhilldar. — Ф. У> firir ollum þingmonnum i allar qvíflir. oc konnuðuz þa margir við sína frendr til hanf bæði i föður ætt oc móður þeir er aðr viso eigi f cyn a [Sv., 138; ССв., 130, гл. СXXXIII].

первопоселенца, история Исландии предстает, так сказать, в индивидуальной перспективе епископа (см.: *Схема 3*). При этом у епископа Торлака род может быть возведен к первопоселенцам, только если учитывать родство по женской линии. Вообще говоря, в родовом счете доминировала, разумеется, отцовская линия, зачастую только она и принималась во внимание. Но, как мы уже несколько раз убеждались, если по каким-то причинам родство через женщин оказывалось более актуальным с точки зрения общей идеи текста, то именно оно и приводилось.

Собственно говоря, Ари приводит четыре генеалогических перечня, два из них касаются тех епископов, которым в книге посвящены отдельные главы, причем обоим уже не было на свете ко времени составления дошедшей до нас «Книги об исландцах». Можно сказать, что смертью одного из них, Гицура сына Ислейва, основной текст и заканчивается. Другие два перечня — это родословные Торлака и Кетилия, которые почти не фигурируют в основном рассказе, но зато являются живущими и здравствующими епископами Исландии на время составления книги. Кроме того, они являются в определенном смысле адресатами книги. Таким образом, серия генеалогических перечней объединяет минувшее, о котором ведется рассказ, и «сегодняшнее», о котором практически ничего не говорится.

Говоря об этой серии родословных, позволим себе некоторое отступление, которое, на наш взгляд, важно для понимания роли генеалогий и способов индивидуализации повествования у исландцев. Четыре родословные помещают всех четырех епископов в некоторое единое символическое пространство, что, кстати говоря, легко сделать именно потому, что все эти родословные вынесены за пределы хронологически последовательного повествования. Дело в том, что для каждого предка-первопоселенца, от которого ведут свой род четыре епископа, указана своя сторона света: *юг* для Кетильбьёрна, предка епископа Гицура (и его отца епископа Ислейва), *восток* для Хроллауга, предка епископа Йона, *запад* для

Ауд Мудрой, к роду которой принадлежал епископ Торлак, и север для Хельги Тощего, предка епископа Кетиля<sup>10</sup>.

Достаточно вспомнить, какую роль в поэтической и прозаической традиции занимают четыре существа, олицетворяющие четыре стороны света. Пожалуй, самый яркий для нас пример, где эти существа напрямую связаны с поколениями исландских поселенцев, приведен у Снорри в «Круге Земном» [Нкр., I, 316–318; КЗ, 118–119]. Как мы помним, навстречу колдуну, приплывшему по морю в образе кита, с восточной стороны выходит дракон, с северной стороны вылетает птица, с западной выходит бык, а с южной — великан с палицей в руке. Эти духи страны, как отмечает Снорри, были не кто иные, как Броддхельги с Оружейного Фьорда, Эйольв Вальгердарсон с Островного Фьорда, Торд Ревун из Широкого Фьорда и Торрод Годи из Эльвуса, т.е. четыре наиболее выдающихся исландца X в.

По-видимому, Ари использует универсальную модель персонификации сторон света, которые, будучи названы вместе, олицетворяют всю страну в целом. При этом у Ари — в качестве таких олицетворений — фигурируют конкретные и, по-видимому, вполне реальные предки-первопоселенцы. Снорри же, у которого рассказ о четырех частях Исландии и духах страны представляет собой часть «Саги об Олаве Трюггвасоне», использует, как кажется, двойной прием. Стороны света олицетворяют здесь предки-исландцы, предстающие в то же время в облике мифологических существ. Можно допустить, что Снорри в данном случае напрямую использовал генеалогические экскурсии Ари: два персонажа, Торд Ревун (= Бык) и Эйольв Вальгердарсон (= Птица), упомянуты среди предков двух наших епископов, современников Ари: Торд был предком епископа Торлака, тогда как Эйольв — предком епископа Кетиля

<sup>10</sup> Ketelbiörn landnámsmaþr, sá es bygðe suðr at Mosfelle eno øfra... Hrollaugr landnámsmaþr, sá es bygðe austr á Siþo, á Breiðabólstaþ... Öþr landnámscona, es bygðe vestr í Breiðafirð, í Hvamme... Helge enn magre landnámamaþr, sá es bygðe norðr í Ayaiafirðe, í Cristnese [Íslb., 24–25].

(см.: *Схема 3*). Скорее всего, Снорри ориентировался на генеалогические построения Ари. Однако при этом он не воспроизводит их буквально, а обыгрывает и переосмысляет их.

Для нас особенно любопытно, что епископские генеалогии Ари в определенном смысле дублируют основной текст его сочинения, в предельно сжатой форме воспроизводят хронологический ряд в этом тексте описанный. Однако основной текст — как и положено историческому повествованию, к которому в данном случае можно отнести и многие саги, — целиком и полностью заканчивается в прошлом, и с формальной точки зрения это прошлое герметично, почти непроницаемо для настоящего. Епископская же генеалогия не просто доведена до настоящего времени — в ней живущие епископы, Торлак и Кетиль, становятся главным предметом описания, так как вся история Исландии передается через их генеалогии. Эти генеалогические ряды на один шаг длиннее предшествующего исторического повествования Ари, они прорывают оболочку прошлого и связывают его с настоящим. Как кажется, генеалогический перечень едва ли не основное средство, с помощью которого можно совершать подобные прорывы.

По-видимому, такая возможность связана с тем, что генеалогии традиционно продлевали время исторического повествования назад, связывали историческое настоящее саги или иного сочинения о прошлом с историческим прошлым, с событиями и людьми тех эпох, которые предшествовали событиям текста. Весьма показательно, что в самом начале «Книги об исландцах», непосредственно после авторского предисловия и перед заголовком *Incipit libellus Islandorum* помещается генеалогия норвежского конунга Харальда Прекрасноволосого. Эта родословная Харальда заканчивается словами:

... Хальвдана Черного, отца Харальда Прекрасноволосого, который был первым из этого рода единовластным конунгом всей Норвегии.

Дальнейший же текст, следующий после заголовка *Incipit libellus Islandorum*, начинается, как известно, словами:

Исландия была заселена из Норвегии во дни Харальда Прекрасноволосого, сына Хальвдана Черного ...

Таким образом, повествование начинается там, где генеалогия заканчивается, и подхватывает последнюю ее ступень<sup>11</sup>. Генеалогия же епископов, как уже говорилось, конспективно воспроизводит счет поколений от времен Харальда Прекрасноволосого и доходит до эпохи, современной самому Ари, т.е. оказывается на один шаг длиннее исторического повествования, в котором единожды упомянуто о поставлении Торлака в епископы. Итак, пространный рассказ об истории Исландии, так сказать, крепко надет на хронологическую ось, куда более длительную, чем он сам, и ось эта создается именно благодаря генеалогическим построениям.

Эта генеалогическая ось времен представлена в «Книге об исландцах» и еще один раз, в непрерывном виде — от Инглингов до его, Ари, современности. Причем в данном случае генеалогическая перспектива задана таким образом, что ее связь с настоящим, со временем Ари, не может вызвать никаких сомнений. Начинаясь с имен Ингви, конунга турков, и Ньёрда, конунга свеев, родословная перечисляет имена легендарных правителей Инглингов, продолжается именами конунгов Норвегии (предков Харальда Прекрасноволосого!) и скандинавских правителей Дублина, и плавно переходит от них к отдельным исландским первопоселенцам и их потомкам (см.: *Схема 4*).

<sup>11</sup> Hálfdan hvítbeinn Upplendinga conungr, sonr Óláfs trételgio Svía conungs, vas faþer Aysteins fretz, föþor Hálfdanar ens milldam oc ens matarilla, föþor Gopþrøfar veiþeconungs, föþor Hálfdanar ens svartar, föþor Harallz ens hárfagra, es fyrstr varþ þess kyns einn conungr at öllom Norvege. <...> Incipit libellus Islandorum. Ísland bygðesc fyrst ýr Norvege á dögom Harallz ens hhárfagra Hálfdanar sonar ens svartar... [Íslb., 4].

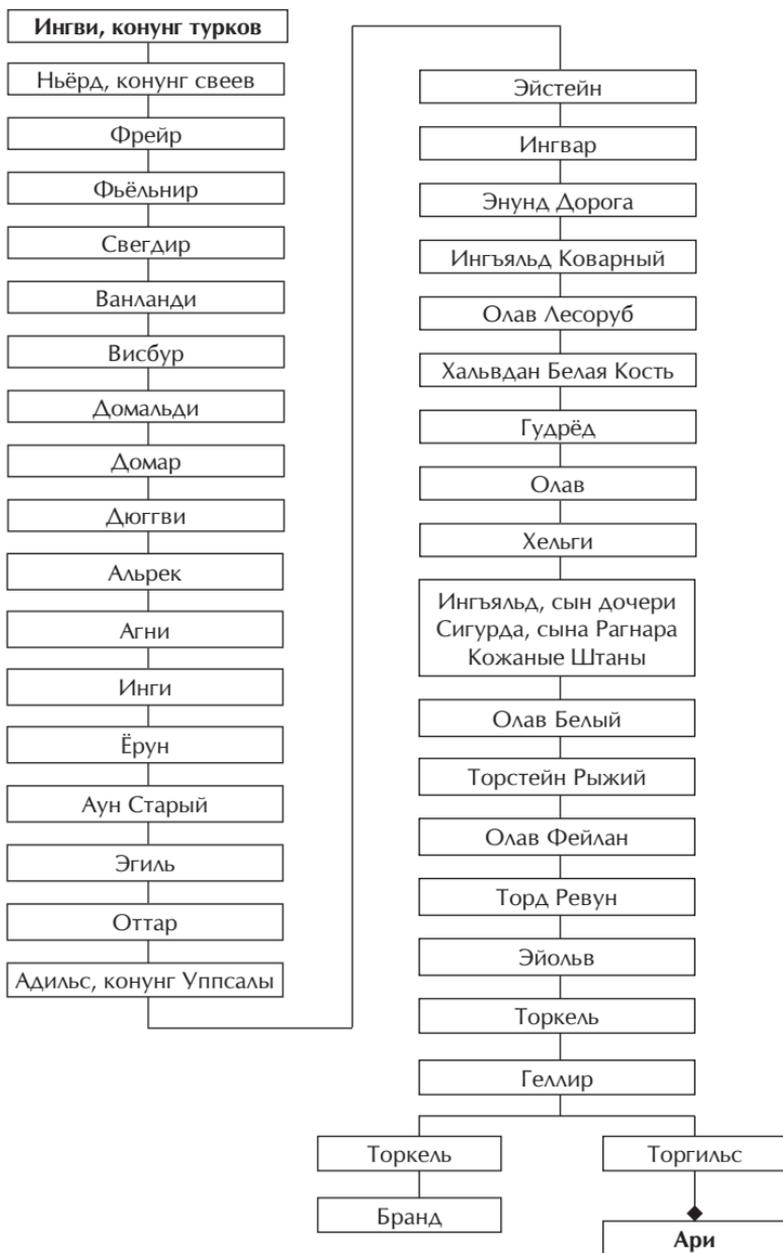


Схема 4

Этот ряд завершается именем самого автора «Книги об исландцах»:

...и Торгильса, моего отца, а я называюсь Ари<sup>12</sup>.

Данное генеалогическое построение, разумеется, не только связывает прошлое с настоящим, но и служит несомненной и достоверной личной подписью, не исчезающей при многократном переписывании и тиражировании текста. Нам уже приходилось говорить о том, что индивидуализирующий характер генеалогического построения сам по себе индивидуализирует и историческое повествование, демонстрирует, в какой перспективе могут быть рассмотрены события. Сочинение Ари показывает несколько таких потенциальных перспектив. Осмысление истории Исландии с помощью родословных ныне живущих епископов выполняет, как уже говорилось, этикетную функцию посвящения этим епископам. Родословная же Ари — от древних Инглингов через первых исландских поселенцев и до него сегодняшнего — служит своеобразным знаком авторства [Успенский 2003-а]. Любопытно, что эти родословные в заключительной части текста следуют непосредственно одна за другой. С помощью такого приема создается пространная и вместе с тем четкая формула адресации — *кому и от кого* преподносится сочинение. Этот прием обрастает дальнейшей литературной традицией.

\* \* \*

Как мы помним, в «Круге Земном» вести об авторе доходят до нас только опосредованно, благодаря, например, генеалогическому перечню покровителя Снорри. Вспомним еще раз, что там это генеалогическое построение «вращено» в тело самой саги о Харальде Суровом. На наш взгляд, такая композиция предполагала определенную читательскую под-

<sup>12</sup> ...en ec heitec Ari ([Íslb., 26]; ср. также: [Mundal 1984, 261]).

готовку слушателей, подготовку, существовавшую благодаря особой чуткости к генеалогическим построениям в разного рода исторических текстах. Тем не менее, говоря о генеалогии как приеме для выражения авторства, стоит привести еще один пример со Снорри, где этот прием представлен, на первый взгляд, в более обнаженной форме.

Известно, что в древнейшей рукописи «Младшей Эдды», так называемом Упсальском кодексе, записанном ок. 1300 г., есть некоторое совершенно неожиданное для современного читателя отступление от общего хода повествования. Речь идет о генеалогических и исторических перечнях, возникающих в тексте между, условно говоря, мифологической и теоретико-лингвистической частями «Языка поэзии». Между рассказом о великане Гейррёде и Торе и собственно определениями и перечислениями различных видов кеннингов (в частности, кеннингов поэзии) вклиниваются три построения: **перечень скальдов**, организованный в хронологическом порядке, **родословная Стурлунгов** и хронологически же организованный **перечень исландских законоговорителей**. Центральной фигурой этого тройного построения, вне всякого сомнения, является сам Снорри Стурлусон — скальд, родо-витый хевдинг и законоговоритель (ср.: [Krömmelbein 1992, 121–123]):

#### *Содержание Упсальского кодекса*

Эта книга называется Эдда. Она была составлена Снорри Стурлусоном тем образом, который здесь представлен. Сперва об асах и Имире. Затем следом «Язык поэзии» и хейти многих предметов. Наконец, «Перечень размеров», который Снорри сделал о Хаконе конунге и Скули герцог<sup>13</sup>

<sup>13</sup> bok þessi heitir edda. hana hevir saman seta snorri sturlo son eptir þeim hæti sem her er skipat. Er first fra asvm ok ymi. þar næst skalldskap[ar mal] ok heiti margra hlvtu. Siþaz háta tal er snorri hevir ort um hak[on] konvng ok skvla hertug[a] [SnE 1962–1977].

1. Пролог к «Младшей Эдде», начало «Видения Гюльви»
2. «Видение Гюльви»
3. «Видение Гюльви»
4. Конец «Видения Гюльви» и начало «Языка поэзии»
- 5. Перечень скальдов**
- 6. Генеалогия Стурлунгов**
- 7. Перечень законоговорителей**
8. Рисунок — Разговор Гюльви Высоким, Равновысоким и Третьим
9. Продолжение «Языка поэзии»
10. «Язык поэзии»
11. Конец «Языка поэзии»
12. Три скальдических висы
13. Второй грамматический трактат
14. Начало «Перечня размеров» (заголовок, перечисление размеров)
15. «Перечень размеров
16. Конец «Перечня размеров»

Существенно сразу оговорить, что Снорри фигурирует во всех трех перечнях, при этом лишь перечень законоговорителей заканчивается именно на нем. Родословная Стурлунгов завершается одним поколением позже, а именно — племянниками Снорри, детьми его сестры Хельги, Эгилем и Гидой. Собственно говоря, Эгиль и Гида в строгой патрилинейной традиции являются Стурлунгами лишь отчасти, так как связаны с этим родом лишь по женской линии. Однако, как мы помним по генеалогическим построениям Ари, для того чтобы соединить современника с нужными предками, выстроить нужную генеалогическую перспективу, привлечение смешанного родства, т.е. родства и по женской, и по мужской линии, оказывается вполне допустимым.

Хронологический перечень скальдов сам по себе, конечно, не является родословной, как не является родословной перечень законоговорителей, оканчивающийся именем Снорри.

При этом после упоминания Снорри Стурлусона в перечне скальдов фигурируют и родичи Снорри — сыновья и дочь его братьев, Олав, Стурла и Стейнвёр. Таким образом, Снорри, без сомнения, является центральной фигурой этих генеалогических и хронологических построений.

Это особенно важно, если мы вспомним о том, что только в Упсальском кодексе Снорри Стурлусон напрямую назван составителем «Младшей Эдды» как целого. Слова «эта книга называется Эдда. Она была составлена Снорри Стурлусоном тем образом, который здесь представлен. Сперва об асах и Имире. Затем следом “Язык поэзии” и хейти многих предметов. Наконец, “Перечень размеров”, который Снорри сделал о Хаконе конунге и Скули герцоге», как видно, предвворяют весь текст, т.е. образуют своего рода «шапку», предшествующую Прологу (см. выше). Таким образом, построения, прерывающие раздел «Язык поэзии» в Упсальском кодексе, служат дополнительной верификацией его авторства, своеобразным знаком авторской принадлежности, подобным тому, что венчает текст Ари Торгильсона.

При этом такие свидетельства авторства не вполне тождественны, как нетождественны и их отношения с хронологией. У Ари его собственная хронология завершается очень яркой конструкцией с употреблением первого лица, одним ударом переводящей всю ситуацию текста в иную плоскость. В полном соответствии с этой личной формой никакого будущего времени после этого настоящего в настоящем текст не знает. Что же касается Упсальского кодекса, то его хронологические построения явным образом демонстрируют, что настоящее Снорри уже стало настоящим в прошедшем. С тех пор прошло одно или два поколения, а Снорри в определенном смысле остался в одних исторических рамках со своим рассказом. Тот, кто переписывал его текст и составлял Упсальский кодекс, дважды подчеркнув авторство Снорри, продлил хронологическую ось до собственного настоящего, и, таким

образом, генеалогический знак авторства Снорри — это все же, скорее, не подпись, а показания свидетелей, показания, где Снорри уже фигурирует в третьем лице.

Обращаясь к основному тексту сочинений Снорри, напомним, что эвгемеристические построения «Младшей Эдды» и «Саги об Инглингах» включают в себя генеалогии богов. Боги вовлекаются в череду сменяющихся поколений, что в определенном смысле уравнивает их со смертными и, во всяком случае, превращает их в единицы хронологического счета. На таком фоне очень любопытно то обстоятельство, что генеалогия Стурлунгов, которая встраивается в Упсальский кодекс, начинается от Адама, и в качестве промежуточных звеньев называет Юпитера и Сатурна, Тора и Одина. Заканчивается же она, как мы помним, младшими родичами Снорри, детьми его сестры Хельги.

Таким образом, ось генеалогического перечня вновь, как и у Ари, оказывается длиннее того отрезка времени, о котором повествуется в тексте как таковом. Разумеется, необходимо учитывать, что «Младшая Эдда» не является историографическим сочинением, соотношение разных времен устроено в ней очень сложным образом. Можно сказать, что игра на проницаемости и неразличимости истинного и мнимого, настоящего и прошедшего — один из главных приемов, который эксплуатирует Снорри. При этом составителю Упсальского кодекса, для которого времена Снорри уже стали историей, в известном смысле удалось затворить Снорри в мире его собственного произведения, ввести его в им же выстроенный круг персонажей.

Все же необходимо помнить о том, что упоминание имени Снорри в «Младшей Эдде» ограничивается генеалогическим перечнем, т.е. тем, что стоит в тексте особняком. Что же касается основного текста, то можно сказать, что Снорри как автор присутствует в каждой строке своего сочинения, но нигде не выдает своего имени. Напомним также, что основным

предметом нашего рассмотрения являются, скорее, исторические повествования, а «Младшая Эдда» в любой из своих рукописных версий не является в полной мере таковым.

Историческое повествование строит свои отношения с различными пластами времени на куда более ясных и определенных основаниях, и, как мы попытались показать, оно куда более зримо отделено от настоящего. То, о чем повествует подобный прозаический текст, должно было завершиться хотя бы за одно поколение до тех, кто живет ныне и рассказывает эту сагу. При этом связь между современниками повествователя и теми событиями, о которых идет речь в рассказе, очевидна для слушателей, достаточно искушенных в подобного рода текстах. Чтобы воздать кому-либо хвалу, не нужно говорить о нем самом, можно просто перечислить его предков, можно рассказать сагу о ком-либо из них, а можно, построив похвалу еще более тонко, рассказать сагу о ком-либо из старинных конунгов, покровительствовавших его предкам. Прошлое не только становилось, таким образом, весьма актуальным, заинтересованность в нем носила еще и очень индивидуальный характер. Снорри прославляет герцога Скули рассказом о временах Харальда Сурового и Олава Тихого, где в одном эпизоде столь значимая роль отводится предку и тезке герцога<sup>14</sup>.

Возвращаясь, однако, в Скандинавию XII–XIII вв., мы не можем не вспомнить напоследок еще один текст, о котором уже шла речь, где правило прославления через прошлое явным образом нарушено. Это «Сага о Сверрире», заказанная

---

<sup>14</sup> В качестве иллюстрации подобного подхода к прославлению человека и его рода можно вспомнить пример из совсем иной эпохи. Есть два пушкинских текста — прозаический, «Арап Петра Великого», и стихотворение «Моя родословная». В прозаическом тексте сам поэт, разумеется, не упомянут и не должен быть упомянут. Нет там и его родословной: эта родословная и без того известна его врагам и друзьям. Предъявлена же и развернута она в поэтическом тексте, написанном от первого лица.

им самим и повествующая о событиях его собственной жизни. Перед нами результат некоторого «лобового решения», когда требования политической борьбы в определенном смысле возобладали над требованиями культурной традиции. Однако эта победа была, как кажется, временной и не означала полного отказа от осмысления настоящего через замкнутое в себе прошлое. «Сага о Сверрире», где заказчик совпадает с главным персонажем, позднее включается в некоторую историческую последовательность саг о норвежских королях. Очевидно, что Снорри доводит повествование «Круга Земного» до времени Сверрира, потому что «Сага о Сверрире» уже существовала.

Можно вспомнить также эпизод из уже упоминавшейся саги о внуке Сверрира, конунге Хаконе Хаконарсоне. В рассказе о смерти конунга Хакона говорится, что, почувствовав себя хуже, Хакон велел читать себе сперва латинские тексты, жития святых, а затем саги о норвежских конунгах, начиная с Хальвдана Черного, отца Харальда Прекрасноволосого. В тексте говорится, что когда ему дочитали все саги до саги о Сверрире, конунг велел читать ему эту сагу<sup>15</sup>. Когда же посреди ночи сага о Сверрире была дочитана, «всемогущий Господь призвал к себе конунга Хакона из жизни в этом мире». Жизнь внука, Хакона Хаконарсона, заканчивается тогда, когда заканчивается жизнеописание его ближайшего предка-конунга, короля Сверрира<sup>16</sup>. Теперь жизнь самого Хакона переходит в сагу.

<sup>15</sup> J sottini let hann fyst lesa ser latinubækr. enn þa þotti honum ser mikil mæda i at hugsa þar eftir huersu þat þyddi. let hann þa lesa fyrir ser norænubækr nætr ok daga. fyrst heilagra manna saugr. ok er þær þraut let hann lesa ser konungatal fra Halfdani suarta ok síþan fra ollum Noregs konungum huerium eftir annan <...> Þa er lesit var konungatal framan til Suerris þa let hann taka til at lesa Suerris saugu. var hon þa lesin bædi nætr ok daga iafnan er hann vakti [Flat., III, 229–230].

<sup>16</sup> nær midri naatt var vti at lesa Suerris saugu. enn helldr at midri naatt lidinni kalladi almatigr gud Hakon konung af þess heims lifi [Flat., III, 230].

Таким образом, «Сага о Хаконе Хаконарсоне» сообщает о наличии целого ряда предыдущих ступеней — саг о других конунгах Норвегии. При этом сама сага о Хаконе естественным образом осмысливается как прибавление еще одной ступени, как продолжение этого ряда, причем ступень добавляется и ряд актуализируется в той точке повествования, когда конунг Хакон умирает, а его жизнь становится достоянием прошлого: время его отделяется от времени живущих.

# СВОЙСТВЕННИКИ И РОДСТВЕННИКИ

## СВЯЗИ ЧЕРЕЗ ЖЕНЩИН В ОБИХОДЕ И В ЯЗЫКЕ

Невозможно представить себе описание скандинавского общества эпохи саг без использования понятий «культ рода», «родовое сознание», «родовые традиции», «родовая этика». Как кажется, роль рода, родопочитания в жизни человека той эпохи никем не оспаривается, переоценить ее и в самом деле трудно. Между тем, до сих пор обозначено не так уж много явлений, в которых культ рода мог воплощаться в повседневной практике. В сущности, мы имеем дело с феноменом столь всеобъемлющим и всепроницающим, что практически невозможно указать те области, где его нет, но из-за этого нелегко выявить и те конкретные сферы, где он представлен во всей своей полноте.

Как правило, говоря о родопочитании, в первую очередь имеют в виду такое универсальное и характерное для разных традиций явление, как культ умерших предков. Для описания этой грани родового сознания сделано немало. Исследованы языческие похоронные обряды, порядок имянаречения в семье в честь умершего предка, генеалогические, поминальные перечни как характеристика жанра и способ порождения текста. Иными словами, диахронические аспекты культа рода изучены относительно подробно. Я же хотел бы обратиться к описанию одной из его черт, относящейся, скорее, к области «синхронии», хотя, конечно, в основе родопочитания лежит связь всякого явления в настоящем с прошедшим. Культ рода в некотором смысле весь «диахроничен» по определению.

Нижe я собираюсь обсудить вопрос о значении термина и о границе понятия *mágr*, *mágar*, которое чаще всего переводится как «свойственник» или, соответственно, «свойственники». Сразу же отмечу, что я не хотел бы обсуждать здесь этимологию терминов родства в германских языках<sup>1</sup>. Речь пойдет, прежде всего, о том, как в Скандинавии XI–XIII вв. самые разнообразные отношения между людьми могли рассматриваться в понятиях родства, подверстываться под родовые категории.

Родовые отношения были не просто важны для скандинава того времени, точнее было бы сказать, что для него не существовало никаких других отношений, кроме родовых. Разумеется, в такой формулировке есть определенная доля преувеличения, однако важно подчеркнуть, что вся совокупность отношений между людьми и в самом деле рассматривалась через призму родства. Характер той или иной связи между людьми нередко обусловлен тем, каким термином — родства или свойства — он определен в культуре. Можно сказать, что человеческие отношения упорядочиваются и организуются при помощи именно этих обозначений. Родовой мир определяет или даже вызывает к жизни довольно сложные отношения, подбирая для каждого участника предельно строгий или, наоборот, предельно нестрогий термин родства.

Обозначение человека по его родству или свойству — это, несомненно, та область, где явления поэтического языка смыкаются с общеязыковым узусом. Например, при встрече с перевозчиком в «Песне о Харбарде» Тор, обменявшись с ним бранными репликами, называет себя следующим образом:

Назову свое имя,  
хоть я средь врагов, и о роде скажу:  
я Одина сын, Мейли я брат

<sup>1</sup> Этимология интересующего нас термина *mágr* (гот. *mēgs* «зять, муж дочери», др.-англ. *mæg*, др.-фриз. *mēch*, др.-сакс. и др. верх.-нем. *māg*) не вполне установлена. См. подробнее: [de Vries 1977, 375].

и Магни отец;  
ты с владыкой богов  
беседуешь — с Тором!<sup>2</sup>

Перевозчик отвечает на это более чем лаконично:

Харбард зовусь я,  
редко скрываю я имя<sup>3</sup>.

Иными словами, Тор называет свое настоящее имя и при этом действует, на наш взгляд, так же как и всякий человек, принадлежащий родовому миру: сперва он сообщает информацию перво-степенной важности — свои родственные связи — и лишь затем собственное имя, которое в определенном смысле становится информацией второстепенной и избыточной. Персонаж же, называющий только свое личное имя, стремится не открыть, а скрыть, кто он такой, и потому подозрителен и опасен.

Постепенно становится общим местом утверждение, что в генеалогизирующем прозаическом описании родовые связи человека во многом определяют его судьбу и личные качества. Сага, как правило, сообщает в первую очередь, что некто является «сыном такого-то», «внуком такого-то» и «правнуком такого-то». С точки зрения современного читателя саги все эти характеристики являются второстепенными по сравнению с упоминанием этого человека, описанием его личных свойств и поступков. С точки зрения же родового сознания составителя саги первичная информация как раз и заключается в описании этих родственных связей. Они-то и определяют характер человека, его поступки, а в сущности, и его имя. Разумеется, его не всегда называют в честь одного из перечисленных прямых пред-

<sup>2</sup> Segia mun ek til nafns míns, // þótt ek sekr síak, // ok til allz øðlis: // ek em Óðins sonr, // Meila bróðir, // en Magna faðir, // þrúðvaldr goða: // við Þórr knáttu hér dæma! [Hrbl., 76; СЭ, 45, строфа 9]. Перевод А.И. Корсуна.

<sup>3</sup> Hárbardr ek heiti // hylk um nafn sialdan [Hrbl., 76; СЭ, 46, строфа 10].

ков, но тогда он, как правило, оказывается наречен в честь брата отца или прадеда. Словом, если, так или иначе, охарактеризованы родовые связи персонажа, о нем сказано почти все, и в некотором смысле название, прямое упоминание референта уравняется здесь с перифрастическим описанием его по родству.

До некоторого предельного воплощения эта модель доходит в поэтическом языке, где перифрастическое описание канонизируется как одно из принятых обозначений референта. Действительно, здесь мы можем опираться как на целый ряд скальдических и эддических примеров стандартного образования кеннинга по термину родства, так и на описание Снорри такого способа построения кеннинга:

Существуют обозначения, которые применяются вместо имен, их называем мы «видкеннингами», или «заменой имени». Видкеннинги создаются, когда что-то называют своим истинным именем, а того, кого подразумевают, именуют «владельцем» названного, либо «отцом», его «дедом», либо, в-третьих, — «прадедом». Он зовется еще «сыном», «преемником», «наследником», «ребенком», «дитятей» и «потомком», «отпрыском». Зовется он также «братом», «единокровным», «единоутробным», «братцем» и «братаном». Зовется человек и «родным», «племянником», «родичем», «потомком», «близким», «сородичем», «потомством», «родственником», «отпрыском», «коленом», «родовой ветвью», «единоплемянником», «отродьем», «роднею», «кровным родичем», «родником». Он зовется и «зятем», «свойственником», «свояком»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Enn eru þau heiti, er menn láta ganga fyrir nöfn manna; þat köllum vér viðkenningar eða sannkenningar eða fornöfn. Þat eru viðkenningar, at nefna annan hlut réttu nafni ok kalla þann, er hann vill nefna, eiganda eða svá, at kalla hann þess, er hann nefndi, föður eða afa; ái er enn þriði. Heitir ok sonr ok arfi, arfuni, barn, jóð ok mögr, erfingi; heitir ok bróðir, blóði, barmi, hlýri, lifri; heitir ok niðr, nefi, áttungr, konr, kundr, frændi, kynstafr, niðjungr, ættstuðill, ættbarmr, kynkvísl, ættbogi, arfkvæmi, afspringr, höfuðbaðmr, ofsköpt. Heita ok mágar, sífjungar, hleyta-menn... [SnE, 144, § 65 (67); МЭ, 95].

Одним из примеров построения кеннинга по модели, указанной у Снорри, является довольно распространенный в скальдической поэзии скальдов кеннинг Тора — «*mágr Улля*» (*Ulls mágr*)<sup>5</sup>. *Mágr*, как уже отмечалось, означает родство по браку. Хорошо известно, однако, что Тор и Улля не были женаты на сестрах и не приходились друг другу тестем или зятем. Как известно, Тор был мужем богини Сив, матери Улля, но при этом не являлся его отцом. То есть, иными словами, Тор был *отчимом* Улля. В других кеннингах эти отношения отразились более привычным для нас образом: так, Тор мог называться у скальдов, например, «*другом Сив*» (*Sifjar rúni*) или «*отчимом Улля*» (*Ullar gulli*). Снорри, соответственно, предписывает называть и называет самого Улля «*пасынком Тора*» (*stjúp Þórs, stjúpsonr Þórs*) [SnE, 31, 84; МЭ, 64, 30].

Вообще говоря, такие примеры, когда «отчим» и «пасынок» называются *mágr*'ами, известны по сагам, причем отношения эти полностью симметричны: не только отчим является *mágr*'ом своему пасынку, но и пасынок может обозначаться как *mágr* по отношению к своему отчиму. Отметим сразу же, что речь идет, как правило, о взрослых и совершеннолетних людях, а не об отношении взрослого и ребенка. То есть связь, обозначаемая термином *mágr*, действительно симметрична.

Так, в целом ряде саг *mágr*'ом Олава Святого обозначается известный конунг Хрингарики — Сигурд Свинья, за которого, как известно, вышла замуж Аста Гудбрандсдоттир после гибели Харальда Гренландца:

<sup>5</sup> Этот кеннинг встречается, в частности, у скальда Эйстейна Вальдасона [Kock, I, 73, строфа 3] и в поэме «Хаустлэнг» Тьодольва из Хвинира [Kock, I, 11, строфа 15].

И тогда Олав стал править Норвегией... Большую часть зимы он провел в Ушленде с Сигурдом Свиньей своим *mágr*'ом<sup>6</sup>.

Случаи, когда термин *mágr* применяется к пасынку, есть и в рассказе о том, как датский конунг Свейн Вилобородый посылает посольство к Олаву Шведскому, своему *mágr*'у:

Рано по весне Свейн конунг послал людей в Швецию к своему *mágr*'у, Олаву конунгу свеев<sup>7</sup>.

Напомним, что мать Олава, Сигрид Гордая, вышла замуж за конунга датчан после смерти своего мужа Эйрика Победоносного, отца Олава Шведского. Таким образом, Олав, вне всякого сомнения, приходился Свейну Вилобородому пасынком.

В тех же выражениях описываются в древнеисландской традиции события более поздней датской истории XII в. Так, Рикица — дочь польского князя Болеслава III и русской княжны Сбыславы — вышла замуж за Магнуса, сына датского конунга Нильса. От брака с Магнусом Нильссоном у нее был сын по имени *Кнут*. Полька Рикица побывала замужем трижды. Следующим после Магнуса ее мужем стал, по-видимому, минский князь Володарь Глебович, от которого Рикица родила дочь Софью — будущую королеву Дании и жену Вальдемара Великого. После развода с Володарем Глебовичем Рикица была замужем третьим браком за шведским конунгом Сверкиром.

Именно Кнут Магнуссон — сын Рикицы от первого брака с Магнусом Нильссоном — в «Саге о Кнютлингах» характеризуется как *mágr* дважды: в одном случае как *mágr* конунга Вальдемара Великого, поскольку тот был женат на едино-

<sup>6</sup> Enn þá tók inn helgi Óláfr við Nóregs ríki... Hann var enn fyrsta vetr lengstom með Sigurði magi sínom á Upplöndom [Ágr., 26, гл. XXIV]. Ср. также: «... в ту зиму скончался Сигурд Свинья, его <Олава Харальдссона. — Ф. У.> *mágr*» (þann vetr andaðiz Sigurðr syr magr hans) [SÖH, 63, гл. LVIII]).

<sup>7</sup> Snimma vm varit sendi Sveinn konvngr menn i Sviðioð a fvnd Olafs Sviakonvngs mags sins [CF, 158].

уτροφной сестре Кнута, Софье Володаревне<sup>8</sup>, а в другом случае — как *mágr* шведского конунга Сверкира, поскольку тот приходился Кнуту Магнуссону отчимом:

Конунг Кнут нашел в Гаутланде Сверкира Карлссона, своего *mágr*'а — тот был женат на Рикице, матери Кнута конунга — и попросил у него подкрепления <военной помощи. — Ф. У.><sup>9</sup>.

Итак, *mágr* довольно регулярно обозначает *отчима* или *пасынка*. Строго говоря, связь между ними целиком и полностью подпадает под определение отношений, приобретенных благодаря браку, так как они возникают из-за того, что мать одного из участников ситуации выходит замуж за другого участника ситуации. Именно так, в частности, дело понимается в исландском судебнике «Серый Гусь», где среди близких родственников человека по браку (*ná mágar*) упоминаются не только муж дочери или сестры, но и отчим (муж матери) (см., например: [Grg., I/1, 47, § 25, 62, § 35, 158, § 89, 201, § 113]; ср.: [Grg., I/1, 160, § 89]). Подобная «дефиниция», однако, совершенно чужда многим системам родства за пределами скандинавского мира и, в частности, русской. Здесь невозможно представить себе обозначение отчима или пасынка как *свойственника*. Ни в древнерусской, ни в современной русской обиходной системе родства принадлежность связи «отчим — пасынок» к какой-то более общей категории, как кажется, попросту не отрефлектирована: отчим не причисляется у русских ни к родственникам, ни к свойственникам.

У скандинавов же любое некровное родство между мужчинами может быть обозначено с помощью термина *mágr*, и

<sup>8</sup> «Тогда они были оба помазаны в конунги, Вальдемар и Кнут конунг, его *mágr* =< шурин. — Ф. У.>» (Deir létu þá vígja sik bádir til konunga, Valdimarr ok Knútr konungr, *mágr* hans) [Knýt., 245, гл. CXI]).

<sup>9</sup> Hann <Knútr konungr> fann í Gautlandi Sörkvi Karlsson, *mág* sinn — hann átti Rikizu, móður Knúts konungs — ok beiddi hann liðsafla [Knýt., 237, гл. CVIII].

этим оно явно противопоставлено кровному родству. Показательно при этом, что внутри категории *mágr* позиции участников крайне слабо дифференцированы. Для позиций «пасынок ↔ отчим», которые в пределах этой категории все же занимают не центральное место, есть специализированные термины *stjúpfaðir*, *stjúpsongr*, *stjúpr*<sup>10</sup>. Что же касается таких важных отношений, как «муж дочери» (в русской терминологии «зять»), «отец жены», (т.е. «тесть»), или «брат жены» (т.е. «шурин»), то для них, в сущности, специализированных терминов в языке не обнаруживается. Они передаются либо общим словом *mágr*, либо, как в законодательных текстах, описательными, перифрастическими конструкциями типа «отец жены».

Таким образом, древнеисландская категория свойства отчетливо противопоставлена категории кровного родства, внутренне относительно однородна и с логической последовательностью включает в себя все связи, которые мужчина может приобрести благодаря собственному или чужому браку.

Рассмотрим теперь в свете всего вышесказанного те кеннинги, с которых начинался наш рассказ. Напомним, что бог Тор может обозначаться у скальдов кеннингами «*mágr* Улля», «супруг Сив», в то время как сам Улля, если верить Снорри, может быть назван «сыном Сив». При этом никакой родной отец Улля и никакие его кровные родичи, кроме матери, нигде не упоминаются. С моей точки зрения, они в известном смысле и не должны упоминаться. Такое странное, на первый взгляд, утверждение подкрепляется внутренней формой имени матери Улля — Сив, которое обозначает собственно «родственник, родственница». При этом множественное число от этого слова, как прави-

<sup>10</sup> Особняком стоит термин *gulli*, встречающийся, насколько мне известно, лишь у одного скальда, Эйлива Годрунарсона. В хвалебной песне, посвященной Тору, содержится кеннинг *gulli Ullar* [Kock, I, 78, строфа 18], который, исходя из этимологии [de Vries 1977, 182] и стандартных кеннингов Тора «*mágr* Улля» (*Ulls mágr*), исследователи скальдической поэзии переводят как «отчим Улля» [LP, 208; Meissner 1921, 253].

ло, применяется по отношению не к кровным родственникам, а к родне, приобретенной через брак [Cleasby & Vigfusson, 526]. То есть *sifjar*, или *sifjungr*, может обозначать и часто обозначает именно ту категорию родства, принадлежность к которой описывается словом *mágr*, *mágar* (ср. цитированное выше определение видкеннинга в «Младшей Эдде»). При этом имеющиеся тексты позволяют утверждать, что понятия *sifjar* и *mágar* близки, но не полностью тождественны.

В первую очередь обращает на себя внимание, что слово *sif* женского рода, и в единственном числе оно употребляется только как имя богини. Таким образом, *Sif*, о месте и функции которой в пантеоне богов известно сравнительно немного, можно рассматривать как воплощенное, олицетворенное понятие некровного родства, родства через женщину, родства по браку, родства по договору<sup>11</sup>. Тогда становится более понятным, почему ее сын не является кровным родичем ни для кого из богов своего пола. Ульль — сын Свойственницы и остается в положении вечного Свойственника, пасынка, не имеющего родного отца. Термин же мужского рода *mágr* дополняет в мифологическом сюжете имя-термин женского рода *sif*.

Не исключено, что имя богини Сив может служить своеобразной точкой слияния языка и мифа, местом их прорастания друг в друга. Элемент языка порождает мифологический сюжет, и относительная скудость этого сюжета как раз и позволяет проследить его языковую природу. Иными словами, в нем нет ничего, кроме некоторого олицетворяющего пояс-

<sup>11</sup> Ср. характеристику, данную богине Сив в «Прологе» к «Младшей Эдде»: «В северной части света он <Трор или Тор. — Ф. У.> повстречал прорицательницу по имени Сибилла — а мы зовем ее Сив — и женился на ней. Никто не ведает, откуда Сив родом» (*fann hann <Trór/Þór. — Ф. У.> spákonu þá, er Síbil hét, er vér köllum Sif, ok fekk hennar. Eigi kann ek segja ætt Sifjar; hon var allra kvinna fegrst; hár hennar var sem gull. Þeira sonr var Lórríði, er líkr var feðr sínum; hans son var Einridi...*) [SnE, 6; МЭ, 11]. Для нас существенно, что здесь специально подчеркивается отсутствие родословной у персонажа, являющегося своеобразным воплощением не кровного родства.

нения значений, содержащихся в слове. Есть богиня, которая может быть женой и иметь сына, но само ее имя таково, что ее сын — не сын, а свойственник для ее мужа.

Возможно, эта ипостась богини Сив наиболее архаична. Во всяком случае, Снорри приводит в качестве одного из кеннингов земли «свекровь Сив» (*sværa Sifjar*) [SnE., 92, § 22 (24)]. Немаловажно, в частности, что подобный кеннинг отсутствует в дошедших до нас скальдических текстах, и при этом сам термин «свекровь» не встречается ни у скальдов, ни в родовых сагах<sup>12</sup>. Мы обнаруживаем его лишь в эддической поэзии, где он употреблен в «Гренландских речах Атли». В сцене перебранки с Гудрун Атли, в частности, говорит:

Свекровь твоя часто слезы роняла<sup>13</sup>.

Интересующий нас термин «свекровь» sporadически встречается также в тулах [LP, 555], поздних агиографических сочинениях [HMS, I, 24, 195] и, кроме того, появляется пару раз в древнеисландском переложении отдельных глав «Ветхого Завета» XIII в. [St., 343, 421]. Упомянут он и в сочинении Снорри, причем автор «Младшей Эдды» счел в данном случае необходимым пояснить значение рассматриваемого слова:

Жена сына зовется «снохою»: «свекровью» называют мать мужа<sup>14</sup>.

Итак, «свекровь» обозначается словом *sværa*, обладающим достаточно надежной общегерманской и общеиндоевропейской этимологией [de Vries 1977, 571]. Это слово сохраняется, как мы знаем, и по сей день во многих языках. Таким

<sup>12</sup> «Свекровью (*sværa*) Нанны» Снорри предписывает называть и богиню Фригг [SnE, 90, § 19], которая была матерью Бальдра и женою Одина. У скальдов этот кеннинг также не зафиксирован.

<sup>13</sup> *Sværo létstu þína sitia opt grátna* [Am., 256; СЭ, 151, строфа 96].

<sup>14</sup> *Snør heitir sonar-kván; sværa heitir vers móðir* [SnE, 145, § 66 (68); МЭ, 96].

образом, мы можем наблюдать, как в древнегерманских языках явно проводилась привычная для нас дифференциация родственных отношений внутри категории свойства и как со временем эта дифференциация в значительной степени стирается в древнеисландском.

Сходным образом дело обстояло и с редким словом *snör* (*snor*) «сноха, жена сына». Оно употребляется в крайне ограниченных контекстах, ровно в тех же ученых текстах, в которых нам встречалось и слово *svæga* «свекровь» (тула [LP, 525], «Младшая Эдда» [SnE, 145, § 66 (68)], переложение Ветхого Завета [St., 420, 421, 426], жития континентальных святых [HMS, I, 195]). Кроме того, так же, как и *svæga*, слово *snör* фигурирует в «Старшей Эдде». В своем терминологическом значении оно употребляется однажды в «Подстрекательстве Гудрун»<sup>15</sup>, а в другой раз оно встречается в качестве имени собственного. В последнем случае *snög* является как бы ожившим олицетворением родовых отношений. На это недвусмысленным образом указывает сам сюжет, в котором *snör* употребляется как личное имя. Мы имеем в виду «Песнь о Риге», где сказано, что мужчина (*Karl*) привел в родительский дом жену по имени *Сноха* (*Snög*):

В дом привезли  
с ключами у пояса  
в одежде из козьей шерсти  
в жены Мужлану <Карлу>  
Сноха <Снёр> ее звали<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> «Нет со мной ни снохи, ни дочери, что дали бы Гудрун дары драгоценны» (*Sitr eigi hér snör né dottir, sú er Guðrúnu gefi hnossir*) [Ghv., 261; СЭ, 154, строфа 18].

<sup>16</sup> *Heim óko þá // hanginluklo, // geitakyrtlo: // gipto Karli; // Snör heitir sú* [Rþ., 279; СЭ, 162, строфа 23].

Таким тождеством имени и родовой функции в мифопоэтической традиции обладает не только *Сив* (= «Свойственница»), но *Снёр* (= «Сноха»). По-видимому, еще в XIII в. образованный человек, знающий, в частности, «Старшую Эдду», вполне понимал значения слов *svæga* и *snögr* и при необходимости мог ими воспользоваться для архаизации или стилизации текста в рассказе о событиях, происходящих вне Исландии.

Почему же слово «свекровь» появляется у Снорри именно в том кеннинге, в котором задействовано имя *Сив*? Возможно, Снорри, так сказать, припомнил слово *svæga* и сам сконструировал этот кеннинг. Тогда это означает, что он стремился подчеркнуть различные отношения свойства, обволакивающие *Сив* и исходящие от нее.

С другой стороны, не исключено, что Снорри использовал какой-то существующий, но не дошедший до нас скальдический кеннинг, что едва ли не более ценно, поскольку помещает *Сив* в весьма архаический пласт культуры — архаический с точки зрения языка и с точки зрения мифа. Любопытно, что в «Прологе» к «Младшей Эдде» интересующая нас семейная ситуация выглядит несколько иначе: *Сив* и *Тору* здесь приписывается сын *Лорриди*, ставший родоначальником асов-людей, но *Уллю* в этой генеалогии, характерным образом, не остается никакого места:

В северной части света он <Трор или Тор. — Ф. У.> повстречал прорицательницу по имени *Сибилла* — а мы зовем ее *Сив* — и женился на ней. Никто не ведает, откуда *Сив* родом. Она была прекраснейшей из женщин, волосы у нее были подобны золоту. Сына их звали *Лорриди*, он походил на своего отца. У него был сын *Эйнриди*...<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Í norðrhálfu heims fann hann <Trór/Þór. — Ф. У.> spákonu þá, er Sibil hét, er vér köllum Sif, ok fekk hennar. Eigi kann ek segja ætt Sifjar; hon var allra kvinna fegrst; hár hennar var sem gull. Þeira sonr var Lórriði, er líkr var feðr sínum; hans son var Einridi... [SnE, 6; МЭ, 11].

Уль не брат Лорриди и не основатель какой-либо ветви рода. Он вообще несовместим с подобным эвгемеристическим видением мира и обитает в другом мифологическом пространстве. В этом мифологическом пространстве у Сив и Тора есть дочь Труд [SnE, 80, 186; МЭ, 62, 68]. Замечательным образом она, с одной стороны, нигде не называется «сестрой Улля» и, с другой стороны, это именно дочь, а не сын Тора и Сив, т.е. она носитель еще одной «валентности» для образования мужского родства по браку, а не по крови.

Итак, роль Улля в родовом счете — *tágr*, а его родственные отношения с другими мужчинами сводятся к свойству́. Отметим, что термином *tágr* вообще чаще всего обозначаются родственные (но не кровные!) отношения между мужчинами, т.е. родство между мужчинами, приобретаемое через женщин. Как мы уже убедились, круг таких связей несколько шире, чем это привычно для современного человека.

\* \* \*

Унифицирующая сила интересующей нас категории проявляется не только в тех случаях, когда речь идет о мифологических персонажах. Можно сказать, что мифологическое и бытовое восприятие понятия *tágr* устроено более или менее симметрично. Иными словами, язык организует мифологическое и повседневное пространство некровного родства сходным образом. Выше уже упоминалось об употреблении *tágr* в сагах. Встречается это слово и в надписях, выполненных младшими рунами. Здесь особенно наглядно проявляется недифференцируемость отношений, которые обозначались этим термином. Как правило, из-за лаконичности текста и его формульности не только современный исследователь, но и средневековый читатель надписи едва ли могли установить, в каких именно отношениях свойства́ состояли *tágr*'ы, упомянутые в той или иной надписи. Ср., например:

Кетиль воздвиг этот камень по Финну, своему *mágr'y*<sup>18</sup>  
 ... воздвиг этот камень по ..., своему *mágr'y*<sup>19</sup>

По-видимому, это обстоятельство несколько не смуцало тех, кто заказывал эти рунические надписи. Для них слово *mágr* очевидно несло всю необходимую и достаточную информацию о связи с умершим.

Возвращаясь к сюжету «пасынок / отчим», можно отметить все же, что мы располагаем одним руническим текстом, который позволяет утверждать, что упомянутый в нем *mágr* приходился заказчику надписи именно отчимом. Речь идет о датской надписи из Гундерупа (*Gunderup*), относящейся к эпохе викингов:

(сторона А) Токи воздвиг этот камень и сделал этот памятный знак по своему *mágr'y* <отчиму. — Ф. У.> Аббе (Эббе), доброму человеку, и (сторона В) по своей матери Гове. Они оба лежат в этом кургане. Аббе / Эббе оставил Токи свое добро после себя<sup>20</sup>.

Специфика скандинавского понятия *mágr* не ограничивается, однако, тем, что *mágr'*ами могли считаться пасынок и отчим, — эта категория оказывается гораздо более обширной.

Прежде всего, для того чтобы люди уже считались *mágr'*ами, зачастую достаточно было не брака, а лишь помолвки, договора о браке<sup>21</sup>. Это обстоятельство весьма существенно, так как

<sup>18</sup> *ketil setti stein þena ebtir fin mak sin* [NIyR, IV, 6, № 272].

<sup>19</sup> *...ri(st)i s(t)inþinsi iftir... ma[k[ s(i)n* [NIyR, III, 196, № 237]. Ср. также: [DR, №№ 289, 69, 324].

<sup>20</sup> (А) : *tuki : raisþi : stini : þaisi : auk : karþi : kub(l) [:] þausi : aftaba : mak : sin : þaikn : kuþan : auk* : (В) : *tufu : muþur : sina : þau : lika : þapi : i : þaum : hauki : þabi : uni : tuka : fiaR : sins : aft : sik* [DR, 180, № 143].

<sup>21</sup> В чем-то сходная ситуация имела место в Древней Руси, где порой между отцами жениха и невесты — сватами — достаточно было договоренности о браке, чтобы в летописи по отношению к ним упреждающим образом применялся соответствующий термин свойства (см. подробнее: [Литвина & Успенский 2013-а, 312–315]).

отношения, обозначаемые термином *mágr*, связывающие взрослых полноправных мужчин, — вообще отношения договорные. Они существуют постольку, поскольку отвечают интересам участников. И именно поэтому многие коллизии в родовых сагах построены на том, что отношения *mágr* перестают отвечать интересам кого-либо из действующих лиц.

В этом отношении очень выразителен эпизод из «Саги о Курином Торире», где отец девушки занимается помолвкой своей дочери с сыном знатного исландца Кетия Сони. Незадолго до описываемого в саге сватовства Кетиль Соня был сожжен у себя в усадьбе. Далеко не все участники ситуации уже знают об этом. Сын Кетия Сони по имени Херстейн приезжает ночью со своими друзьями и людьми к некоему Гуннару и с ходу, ничего не объясняя, просит руки его дочери.

Описание ночного сватовства в саге больше напоминает шантаж — сваты садятся по обе руки от Гуннара и, ведя деловой разговор, сидят на его плаще. Гуннар дает согласие, и девушку заочно обручают с Херстейном, сыном Кетия Сони. Лишь после этого Гуннару, отцу девушки, сообщают, что Кетиль Соня был только что сожжен в своем доме. Гуннар остается крайне недоволен случившимся и на следующее утро, взяв с собой жениха и его друзей, едет к приемному отцу девушки, Торду Ревуну, у которого она и живет.

Не говоря ни слова о сожжении Кетия Сони, Гуннар рассказывает Торду Ревуну о сватовстве Херстейна и настаивает на том, чтобы приемный отец обручил девушку. Поначалу Торд отпирается, поскольку это не входит в его полномочия, но отец девушки уговаривает его все настойчивее, и, в конце концов, Торд Ревун вторично обручает девушку с Херстейном сыном Кетия Сони. Сразу же после вторичного обручения Торду Ревуну сообщают, что отец жениха был недавно сожжен в своем доме. Торд отнесся к услышанному крайне отрицательно: «Не решилась бы эта помолвка так скоро, если бы я знал обо всем заранее, и вы можете считать, что в этот раз

намого превзошли меня хитростью и умом. И все же мне не ясно, вправе ли вы решать все по своему усмотрению», — говорит он. На это Гуннар, настоящий отец невесты, отвечает, явно испытывая облегчение от разрешения столь запутанной ситуации:

Вполне можно рассчитывать на поддержку, когда имеешь дело с тобой, к тому же ты теперь обязан помогать своему *mágr*'у, ведь все слышали, как ты обручал девушку, и все это было сделано с твоего ведома<sup>22</sup>.

Кроме того, договор и, соответственно, отношения *mágr* могли касаться не только законного брака: *mágr*'ами считались и родственники женщины, сделавшейся с их согласия чьей-либо наложницей. Как мы знаем, подобная практика наиболее широко была распространена в Исландии в эпоху Стурлунгов (ср.: [Байок 2000, 36–37; Литвина & Успенский 2013]). Именно в это время и в таком способе приобретения *mágr*'ов наиболее полно отразилась, так сказать, договорная сторона рассматриваемой категории. Девушку могли отдать в наложницы ради заключения некоего альянса, но ее положение было столь же неустойчивым, как и такой альянс. В изменившейся ситуации она могла вернуться к родителям и выйти замуж за другого человека. В любом случае ее дети, рожденные вне брака, не располагали полнотой родовых прав в семье отца. Институт наложничества был, в определенном смысле, институтом свойства, никогда не переходившего в кровное родство.

С другой стороны, как мы увидим несколько позже, отношения *mágr* иногда возникали и без всякого договора и, тем не менее, становились неотъемлемой частью родовых связей человека. Оговоримся еще раз, что термин *mágr* объединял, а

<sup>22</sup> Gunnar mælti: “Þar er gott til trausts at ætla sem þú ert enda er þér nú skylt at veita magi þínum en vér erum skyldir at veita þér fastnaðir konuna ok þetta var allt við þitt ráð gert [НР, гл. XI; ИС 2000, 30–32].

не дифференцировал все обозначаемые родовые связи через женщину, в частности, и те из них, которые ни на каком этапе не были скреплены добровольным договором. «Семантическая вместительность» слова *mágr* создавала возможности для языковой игры, построенной на лавировании между, так сказать, респектабельными и нереспектабельными его значениями. Поясним, что мы имеем в виду.

В королевских сагах рассказывается, по крайней мере, о трех исторических персонажах, которые носили прозвища «*mágr конунга*» (*konungs mágr*). В одном случае речь идет о муже дочери Сверрира (т.е. о зяте конунга), Эйнаре Конунговом *mágr'e*, который известен также под другим прозвищем, Эйнар Поп ([*Sv.*, 190; *ССв.*, 180, гл. CLXXVIII; *CF*, 387; *Вр.*, I, 498; *Flat.*, II, 697; III, 3; *Ап.* IV, 122 sub anno 1205]; ср.: [*Ап.* VIII, 325 sub anno 1205]). Еще один носитель такого прозвища в сагах — Грегориус Андрессон, зять конунга Хакона Хаконарссона, живший в XIII в. [*Ап.* IV sub anno 1246]. Однако для нас наиболее интересен третий случай, когда соответствующее прозвище получает знатный норвежский бонд, Арни из Стодрейма [*CF*, 337, 343; *Flat.*, II, 573, *Fms.*, VII, 230].

Арни женился на Ингирид, вдове знаменитого норвежского конунга Харальда Гилли, который был убит заговорщиками в объятиях своей наложницы. Сама Ингирид происходила из шведского королевского рода и была внучкой конунга Инги Стейнкельссона Старого. В браке с конунгом Харальдом Гилли она родила сына, который был назван *Инги* в честь прадеда по материнской линии. Это был единственный законнорожденный отпрыск своего отца, который, естественным образом, унаследовал титул конунга после его смерти. Новый же муж его матери — Арни из Стодрейма — носит прозвище «*mágr конунга*» (*konungs mágr*).

Возможно, это прозвище подчеркивает его связь с Инги, которому Арни приходился отчимом. Именно так, по-видимому, понимается дело в переводах «Круга Земного»:

Ингирид, конунгова мать, вышла замуж за Арни из Стодрейма. Его потом звали Конунговым Отчимом<sup>23</sup>.

Как мы уже видели, термин *mágr* охотно используется для описания родственной связи между отчимом и пасынком. В частности, Арни был не первым отчимом Инги Горбуна — до Арни его мать была замужем за Оттаром Кумжей. У Снорри упоминается, что Инги был ему *mágr*'ом, но этот термин не входит в состав прозвища Оттара Кумжи:

Сигурд конунг <внебрачный сын Харальда Гилли, единокровный брат Инги. — Ф. У.> недолюбливал его <Оттара Кумжу. — Ф. У.>. Он считал, что тот всегда держит сторону Инги конунга, своего *mágr*'а <пасынка. — Ф. У.><sup>24</sup>.

Что же касается Арни «Конунгова *mágr*'а», то здесь возможно и иное, точнее, дополнительное истолкование этого прозвища.

Родство, приобретаемое мужчинами через женщин, могло осмысляться в древнеисландских текстах не только рационально прагматически, но и иронически. Во-первых, как уже говорилось, сделаться *mágr*'ом какого-либо мужчины можно было и без его воли и ведома. Этим термином мог обозначаться не только человек, вступивший с чьей-либо родственницей в законный брак, но и в свободные, не санкционированные ее семьей и родом, сексуальные отношения. Приведем здесь всего лишь два примера из «Саги о Ньяле».

В одной из глав саги рассказывается о планах очередного нападения на Гуннара из Хлидаренди. Враги Гуннара просят,

<sup>23</sup> Ingiriðr dróttning var gipt Árna á Stoðreimi; hann var síðan kallaðr konungsmágr [Hkr., III, 371; K3, 525]. Ср. “Königs Stiefvater Arni” [Niedner 1965, III, 341].

<sup>24</sup> Sigurðr konungr var ekki mikill vinr hans ok þótti hann alt hallr undir Inga konung, mág sinn [Hkr., III, 369; K3, 525].

в частности, поехать с ними нескольких норвежцев, которые остановились на хуторе Песчаный Овраг. Норвежцы отказываются, и тогда хозяйка говорит, обращаясь к одному из них:

Жаль, что моя дочь Гудруд не пожалела своей чести и спала с тобой, а ты боишься поехать со своим хозяином и *mágr*'ом <тестем? — *Ф. У.*><sup>25</sup>.

Подчеркнем, что в саге до сих пор не рассказывалось ни о браке Гудруд с норвежцем, ни о планах такого брака. Не случайно норвежец отвечает на это: «Я поеду с твоим мужем, но ни он, ни я не веротимся назад»<sup>26</sup>, — и в его ответе актуализированы не те отношения, которые связывают его с участниками ситуации, а лишь те, которые связывают хозяина усадьбы по имени *Эгиль* и хозяйку, его жену. Тем не менее, норвежец вынужден подчиниться и отправиться в бой против Гуннара.

В бою, когда Гуннар убивает Эгиля, норвежец опять слышит упрек в свой адрес:

Жалкий ты человек, Торир Норвежец, если можешь сидеть, сложа руки, когда убит твой хозяин и *mágr* <тесть? — *Ф. У.*> Эгиль<sup>27</sup>.

После этого упрека в несоблюдении социально-родовой этики норвежец бросается в бой и погибает от руки Гуннара. Девушка же по имени *Гудруд*, из-за которой разыгрался весь этот эпизод, благополучно выходит замуж за другого норвежца, оставшегося дома и не поехавшего убивать Гуннара их Хлидаренди.

<sup>25</sup> Illa hefir Guðrún dóttir mín brotit odd af oflæti sínu ok legit hjá þér, er þú skalt eigi þora at fylgja bónda þínum ok mági [Nj., 138; ИС, II, 154, гл. LXI].

<sup>26</sup> Fara mun ek með bónda þínum, ok mun hvárgi okkar aþtr koma.

<sup>27</sup> Alls vesall ert þú, Þórir austmaðr! er þú sitr hjá; nú er veginn Egill húsbandi þinn ok mágr [Nj., 142; ИС, II, 157, гл. LXIII].

В другом эпизоде из «Саги о Ньяле», призванном подтвердить, что сделаться *mágr*'ом какого-либо мужчины можно было и без его ведома, рассказывается история Храпша Убийцы. Попав с некоторым скандалом в Норвегию, Храпш принялся ухаживать за девушкой по имени *Гудрун*, дочерью весьма влиятельного норвежца, *Гудбранда* из Долины. Узнав об этом, отец девушки приставил к ней своего надсмотрщика. Однако влюбленным удалось все же встретиться в орешнике, и когда надсмотрщик стал искать их, то обнаружил уже лежащими в кустах. Между Храпшом и телохранителем девушки произошла стычка, в результате которой надсмотрщик был зарублен.

Уговаривая Храпша бежать после совершенного им убийства, *Гудрун* призналась ему, что она беременна. Тогда Храпш отправился к *Гудбранду*, отцу девушки, и между ними состоялся следующий диалог:

*Гудбранд* спросил: Отчего у тебя секира в крови? — Я вылез Асварда от боли в спине. — Вряд ли от доброго сердца, — говорит *Гудбранд*, — ты, видно, убил его. — Верно, — говорит Храпш. — За что же? — спрашивает *Гудбранд*. — По-вашему, это, наверное, мелочь, — говорит Храпш, — он хотел отрубить мне ногу. — А что же ты такое сделал? — спрашивает *Гудбранд*. — Что я сделал, его вовсе не касалось, — говорит Храпш. — Все же скажи, что это было. Храпш сказал: — Если уж тебе так хочется знать, то я лежал с твоей дочкой, а ему это не понравилось. *Гудбранд* сказал: — Люди! Схватить его и убить! — Мало же ты чтишь меня, твоего зятя, — говорит Храпш<sup>28</sup>.

Храпшу удается скрыться, он прячется в окрестном лесу, поджигает капище *Гудбранда* и на обратном пути встречает своего, так сказать, «шурину». В стычке он наносит *Транду*,

<sup>28</sup> Allítt lætr þú mik njóta mágsemðar (букв. «Мало же ты чтишь во мне свойство») [Nj., 191; ИС, II, 194, гл. LXXXVII].

брату девушки, смертельную рану и вновь подчеркивает отношения свойствá, существующие между ними:

Я мог бы сейчас убить тебя, однако не сделаю этого. Я окажу тебе, моему шурину, больше чести, чем вы с отцом оказали мне<sup>29</sup>.

В этих случаях (особенно во втором из них — истории о Храше Убийце) речь, в сущности, идет не о родстве, приобретенном через брак, но, так сказать, об ироническом осмыслении фактического положения дел. Любопытно, что во всех примерах подобного рода отношения *mágr'*ов не договорные, какими они бывают как правило. Это тот достаточно редкий случай, когда свойствó, по сути дела, приравнивается к кровному родству по своей, так сказать, облигаторности, по обязательности независимо от осведомленности. Проще говоря, человек может быть чьим-то отцом или братом, не подозревая об этом, и его незнание не отменяет факта кровного родства. Точно так же сексуальная связь с женщиной делает человека *mágr'*ом ее кровных родичей, даже если те не подозревали до какого-то времени о случившемся.

Кроме того, иронически идеи родства через женщину и свойствá без уведомления могли обыгрываться и доводиться до своего логического завершения. Двое мужчин могли титуловаться *mágr'*ами, если вступали в брак или сексуальную связь с одной и той же женщиной. Все предыдущее длинное отступление понадобилось нам для того, чтобы продемонстрировать, что Арни из Стодрейма мог именоваться «*mágr'* конунга» не только потому, что был отчимом конунга Инги Горбуна, но еще и потому, что сумел жениться на вдове конунга Харальда Гилли. Подобное насмешливое именование *mágr'*ами двух мужчин, находящихся в одинаковых отноше-

<sup>29</sup> *Kosti á ek nú at vega þik, ok vil ek eigi þat; skal ek meira virða mágsemð við þik en þér virðid við mik* (букв. «Я буду больше чтить в тебе свойствó, чем вы с отцом чтили его во мне») [Nj., 193; ИС, II, 195, гл. LXXXVIII].

ях с одной и той же женщиной, зафиксировано даже в правовом источнике.

Вот пример такой своеобразной и довольно редкой иронии в древненорвежском праве. Речь идет о праве свободных людей и вольноотпущенников на убийство мужчины, если они застанут того в постели у своей родственницы — дочери, племянницы, сестры и т.д. Таким правом люди обладали во всех скандинавских странах, однако только в «Христианском праве Боргартинга» сказано, что надлежит в такой ситуации делать рабу:

Раб обладает правом на смертоубийство за свою жену или свою дочь. Если он застал с ней мужчину, то он должен пойти к колодезю, достать полное ведро воды и вылить на них, пожелав хорошенько опочивать своему *mágr*'у<sup>30</sup>.

Не исключено, таким образом, что прозвище *konungs mágr* изначально носило издевательский характер, и в глазах людей Арни был *mágr*'ом не только пасынку Инги, но и первому мужу своей жены — конунгу Харальду Гилли<sup>31</sup>. Возможность обыгрывания этого термина в родовом мире, пространство

<sup>30</sup> Nv a þræll vigh vm kono sina ok dottor sina. Ef han tækr man i hia henni, þa skal han ganga til brundz ok taka span fult vatz ok slætta a þau ok biðia hæilan sofua magh sin [ВК, 66, § 15].

<sup>31</sup> По-видимому, издевательское прозвище, содержащее элемент *mágr*, зафиксировано в «Пряди о курганном жителе» [Кр., 129]. Здесь некий Хёскульд, женатый на женщине по имени *Стейнвер*, носит прозвище *mágsefni*, которое может быть переведено как «будущий *mágr*; почти *mágr*; без пяти минут *mágr*». Судя по всему, свое прозвище Хёскульд получил в насмешку, поскольку в «Пряди...» рассказывается, что Торстейн Торвардссон соблазнил жену Хёскульда и она родила от него ребенка (*Þorsteinn Þorvarðsson mágr Þorfinns á Bakka er átti Helgu Þorgeirsdóttur systur ábóta; hann fíldist at Steinvöru konu Höskulls mágsefnis, hann átti við henni eitt barn*). Следует отметить при этом, что в других древнеисландских и древненорвежских текстах термин *mágsefni* употребляется как совершенно нейтральный (см., например: [St., 122; DN, VI, 65, № 69 sub anno 1307]).

для насмешки или любой другой культурной игры создается, на наш взгляд, благодаря тому, что категория *mágg*, как уже отмечалось, внутренне однородна и в то же время под нее подверстываются с неожиданной, почти слепой последовательностью любые отношения между мужчинами, устанавливающиеся через женщину. Еще одной иллюстрацией к однородности категории *mágg* может служить то обстоятельство, что, в принципе, Арни мог бы называться *mágg*'ом по отношению к еще одному конунгу — деду его жены Ингирид, шведскому конунгу Инги Старому. Как уже упоминалось, категория *mágg* не только однородна (т.е. в ней никак не выделяются специальным образом «тесть», «шурин» или «зять»), но обозначаемая этим термином связь благодаря этой однородности двунаправлена. Если *X* приходится *mágg*'ом *Y*, то *Y*, соответственно, приходится *mágg*'ом *X*, в то время как если *X* является «тестем» *Y*, то в такой родовой модели их связь несимметрична, и *Y* приходится *X* «зятем».

Скандинавская модель свойства устроена принципиально иным образом, чем модель кровного родства, и в то же время иначе, чем, например, модель свойства у русских в эту эпоху. Действительно, если модель кровного родства подразумевает прежде всего четкую иерархию поколений, то в модели свойства у скандинавов она совершенно утрачивается. Если исходить из того, что предлагает язык, то взрослые мужчины вступают в отношения *mágg*'ов, так сказать, на равных, независимо от старшинства по возрасту или от своей принадлежности к тому или иному поколению. При этом свойство является одним из важнейших средств освоения родового мира.

Так, в частности, у нас есть относительно чистый пример того, как человек без кровного родства внедряется в пронизанный родовыми отношениями мир Исландии эпохи саг. Речь идет о Кари, сыне Сельмунда, одном из главных персонажей «Саги о Ньяле». Кари – выходец с Гебридских остро-

вов<sup>32</sup>, и в Исландии, по-видимому, у него не осталось близких кровных родственников. Тем самым он оказался вынужденным как можно интенсивнее эксплуатировать и актуализировать именно отношения свойства<sup>33</sup>. Сперва он становится *mágr*'ом самого Ньяля и его сыновей, а затем, спустя долгое время после сожжения Ньяля, вступает в отношения свойства со своим главным противником — Флоси. Любопытно, что одного из сыновей от второго брака с племянницей Флоси Кари Сёльмундссон называет *Флоси* — в честь своего новоприобретенного друга и *mágr*'а [Nj., 422; ИС, II, 370, гл. CLIX].

\* \* \*

Ясно, что подобная недифференцирующая терминология свойства может порождать определенные трудности при описании родственной связи между людьми, причем эти трудности возникают не только у современного читателя, но и у «стороннего наблюдателя», принадлежавшего к той же эпохе. В частности, до нас дошли лишь довольно противоречивые и отрывочные сведения о конунгах, сменявших друг друга на шведском престоле в XI в., и о родственных связях между ними. Некоторые из этих противоречий явным образом связаны с непрозрачностью для западноевропейских хронистов древнескандинавского исчисления родства по браку.

Так, определенно можно утверждать, что после Олава Шведского, или Шётконунга, страной правили его сыновья — сперва законный, Анунд Якоб, а затем побочный сын конунга, Эймунд. Далее, однако, следует довольно темный отрезок шведской истории. По-видимому, после Эймунда на престол взошел

<sup>32</sup> Хотя отец его, Сёльмунд, сын Торбьёрна Ярлова Воина, был исландцем, а дед — норвежцем, переселившимся в Исландию с Оркнейских островов [Lnd., 120, 227].

<sup>33</sup> О выгодах, извлекаемых из отношений свойства, см., в частности: [Джаксон 2001; Джаксон 2003] и указанные здесь работы.

человек по имени *Стейнкель*<sup>34</sup>. Казалось бы, с точки зрения династической преемственности очень важно, кем он приходится предыдущему конунгу, и являются ли его наследники продолжателями рода Эйрика Победоносного и Олава Шведского. Однако показания источников на этот счет расходятся.

Сведения об этом периоде шведской истории мы черпаем в основном из «Саги о Хервёр и конунге Хейдрике» и из «Деяний архиепископов гамбургской церкви» Адама Бременского. Многое зависит, естественным образом, от способа обозначения родства и свойства в этих текстах. В «Саге о Хервёр», например, династическая ситуация, сложившаяся после смерти Эймунда Олавссона, описывается следующим образом: Стейнкель, будучи знатным человеком и, как гласит сага, первым ярлом в Швеции, занял королевский престол, женившись на дочери Эймунда (предыдущего конунга) [Herv., 70, гл. XVI]. При этом в другой редакции саги, где рассказ о Стейнкеле в целом близок основной версии, он оказывается женат на дочери Анунда-Якоба, а не Эймунда<sup>35</sup>. Кроме того, существует указание ученой шведской генеалогии XIV в., где Стейнкель назван мужем сестры Олава Шётконунга (т.е. тётки Эймунда и Анунда-Якоба) [Bolin 1931, 198].

Так или иначе, Стейнкель в любом случае приходился *mágr*’ом трем предыдущим конунгам, хотя в текстах этот термин по отношению к нему не применяется. При этом необходимо учитывать, что «Сага о Хервёр», равно как и шведский перечень королей были записаны в достаточно позднее время, не ранее XIV в. Вероятнее всего, до их составителей дошло само определение *mágr* или *konungs mágr*, применяемое

<sup>34</sup> Сведения о происхождении и личности Стейнкеля см., например, в: [Beckman 1912, 30–32; Schück 1914, 7–9, 20–21, 31; Toll 1933].

<sup>35</sup> Вообще говоря, имена *Анунд / Энунд (Önundar)* и *Эймунд / Эмунд (Emundar)* нередко смешивались в средневековых источниках (ср.: [Schück 1914, 19; Успенский 2001, 111, примеч. 87, 114, примеч. 90]).

к Стейнкею. Как мы увидим, это предположение полностью подтверждается текстом Адама Бременского.

Сведения Адама, от которых мы вправе были бы ожидать бóльшей достоверности, достаточно противоречивы. Говоря о смерти Эймунда Старого, он сообщает, что тому наследовал Стейнкель, или, как он его иногда называет, *Стинкель*. При этом Адам, писавший ок. 70-х годов XI в., отмечает, что Стейнкель приходился перос'ом или *privignus'*ом предыдущему конунгу:

... после того как свеоны таким образом изгнали посланников, тех, говорят, со слезами проводил не то перос <племянник? — Ф. У.>, не то пасынок короля, смиренно доверивший себя их молитвам. Имя его — Стинкель<sup>36</sup>.

Чуть ниже Адам еще раз упоминает Стейнкею и называет его все-таки перос'ом предшествующего короля:

В то самое время умер король свеонов Эмунд, после которого к власти в королевстве пришел его перос <племянник? — Ф. У.> Стинкель, о котором мы говорили выше<sup>37</sup>.

Какие же скандинавские обозначения родовых отношений могли передаваться с помощью этих латинских терминов? Латинское слово *peros* могло означать, как известно, целый ряд младших кровных родичей — «правнука», «внука», «племянника» и, наконец, «потомка» вообще. Откуда в описании Адама берется термин «пасынок» (*privignus*), более или менее понятно из всего вышеизложенного — за ним со всей очевид-

<sup>36</sup> Legatis igitur tali modo a Sueonibus repulses fertur quidam, nepos an privignus Regis ignoro, prosecutus esse cum laerimis, suppliciter se commendans orationibus eorum. Nomen ei Stinkel [Adam, 156–157; Адам Бременский, 380, кн. III, гл. XV].

<sup>37</sup> Eodem tempore mortuus est rex Sueonum Emund, post quem levatur in regnum nepos eius Stinkel, de quo supra diximus [Adam, 158; Адам Бременский, 381, кн. III, гл. XVI].

ностью стояло слово *mágr*, употребляемое его скандинавскими информантами. Это тем более очевидно, если мы вспомним, как в разных редакциях саги он назван то мужем дочери конунга Эймунда, то мужем дочери Анунда-Якоба, а в генеалогическом перечне фигурирует как муж их тетки, сестры Олава Шётконунга. Иными словами, Стейнкель находится со всеми конунгами в отношениях, подпадающих под категорию *mágr*.

Судя по расплывчатой конструкции с *an* в латинском тексте, информанты Адама не отличались абсолютной осведомленностью, и потому едва ли они употребляли узкие и конкретные термины *stjúpsongr* или *stjúrg* для обозначения пасынка, поскольку использование этих слов исключало бы всякую неопределенность и делало невозможным допущение о кровном родстве. Вообще средневековая ученая традиция склонна выделять в обширном семантическом поле *mágr* какое-либо одно значение, делая этот термин более определенным и ограниченным, чем он был на самом деле. В случаях, когда речь идет о межкультурных контактах, о переводе с одного языка на другой, обширность и внутренняя недискретность категории *mágr* оказывается чуждой переводчику. Он прибегает к своего рода синекдохе, называя часть вместо целого и указывая какую-то иную, более узко определенную родовую связь, входящую в категорию *mágr*. Однако речь здесь не обязательно должна идти о переводе с одного языка на другой. Так, например, Снорри в «Младшей Эдде» иногда употребляет термин *mágr* в том широком значении, в каком он часто используется в сагах<sup>38</sup>, а иногда считает нужным уточнить и ограничить это значение. В частности, цитируя скальдический пример, где Тор назван «*mágr*'ом Улля»,

<sup>38</sup> Ср.: «Государил в Упсале конунг по имени Адильс. Он взял в жены Ирсу, мать Хрольва Жердинки <...> Конунг Адильс шлет посольство Хрольву, своему родичу <*mágr*'у-пасынку. — Ф. У.>, чтобы тот пришел ему на подмогу» (*sá konungr réð fyrir Uppsölum, er Aðils hét. Hann átti Yrsu, móður Hrólfs kraka <...> Aðils konúgr sendi boð Hrólfi kraka, magi sínum, at hann kvæmi til liðveizlu við hann*) [SnE, 108; МЭ, 81].

он предписывает своей аудитории называть Тора «отчимом Улля» (stjúpfadír Ullar) [SnE, 80]<sup>39</sup>.

Адам Бременский, в свою очередь, переводит mágr как «пасынок», хотя, возможно, речь шла о другом узком воплощении категории mágr. Появление же слова peros может объясняться двояко. Во-первых, это мог быть дополнительный, поясняющий перевод термина mágr. Иными словами, Адам знал, что его значение не исчерпывается словом privignus «пасынок», но означает и другие родственные отношения, но не знал точно, какие именно. В таком случае он невольно подменил пространную и неопределенную характеристику свойства, содержащуюся в этом слове, столь же пространной и неопределенной характеристикой кровного родства младшего по отношению к старшему, содержащейся в латинском слове peros.

Если это так, то Адам проявляет — при незнании каких-то фактических реалий — незаурядное языковое и, так сказать, культурологическое чутье, поскольку хотя слова peros и mágr

<sup>39</sup> В сагах отчим и пасынок также могут быть названы специальными терминами (stjúpfadír и stjúpsonr) и выделены тем самым из категории mágr. Ср.: «Олав позвал для разговора своих дядьев <с материнской стороны. — Ф. У.>, своего отчима Лодина и своих зятьев Торгейра и Хюрнинга» (Þá kallar Óláfr til tals við sik móðurbæðr sína, Loðinn stjúpfoður sinn, mága sína, Þorgeir ok Hurning) [Нкр., I, 361; КЗ, 133] или «Конунг Свейн Вилобородый с Олавом Шведским, своим пасынком, и ярлом Эйриком, своим mágr'ом <зятем. — Ф. У.>, были при гибели конунга Олава Трюггвасона, когда они бились при Свэльде» (Sveinn konungr tjúguskegg var at falli Óláfs konungs Tryggvasonar með þeim Óláfi scenska, stjúpyni sínum, ok Eiríki jarli, magi sínum, (er) þeir börduz við Svöldr) [Кнýt., 33]. Характерным образом, однако, в обоих случаях отчим и пасынок включаются в круг людей, связь с которыми приобретена благодаря браку. Действительно, зятьями указанные персонажи становятся именно благодаря браку с дочерью или сестрой конунга. Дядья по материнской линии — это свойственники его отца, а для самого конунга они, с одной стороны, являются кровными родственниками, с другой же стороны, в жесткой перспективе преемственности по мужской линии остаются в некотором смысле «свойственниками».

в некотором смысле противоположны друг другу по значению, они лежат в одной плоскости и эффектно оттеняют друг друга. *Mágr* обозначает свойство между мужчинами в самом широком смысле и пренебрегает возрастной, поколенческой иерархией. *Neros* же обозначает кровное родство между мужчинами в самом широком смысле, причем родство с иерархической ориентацией — от младшего к старшему.

Не исключено, впрочем, что конструкция *neros an privi-gnis* появляется в тексте по иной причине. Она могла быть вызвана еще большей неточностью сведений, которыми располагал неизвестный нам скандинавский информант Адама Бременского. Возможно, он знал только, что конунг Эймунд Олавссон и Стейнкель были связаны какими-то родовыми отношениями. Не зная наверняка, он указывает два главных полюса этих родовых связей — кровное родство и свойство. В таком случае он, видимо, мог употребить два соответствующих этим полюсам слова: *frændi* и *mágr*. Адам же перевел первое из них относительно точно, тогда как для второго выбрал одно из его периферийных значений, по-видимому, руководствуясь своими представлениями о путях наследования королевской власти.

В то же время нельзя не отметить, что в случаях, когда речь идет о правящих конунгах, «вторичная» конкретизация термина *mágr* служит отражением той перспективы видения истории, которая существовала у составителей текста. В «Саге о Хервёре» подход к династической истории выражен вполне определенно:

... после смерти конунга Эймунда свеи избрали его <Стейнке-ля> в конунги. Тогда род древних конунгов утратил королевскую власть в Свитьоде<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> ...en eftir dauða Eymundar konungs tóku Svíar hann <Steinkell> til konungs. Þá gekk konungdómur ór langfeðgaett í Svíþjóð inna fornu konunga [Herv., 70].

Иными словами, в тексте отрицается преемственность династии, основанной Стейнкелем, по отношению к династии Эйрика Победоносного и Олава Шётконунга, т.е. династии Инглингов. Именно в тексте этой саги говорится, что Стейнкель был женат на дочери Эймунда или, по версии другой редакции, на дочери его брата, Анунда-Якоба. Таким образом, несмотря на то что Стейнкель был свойственником Инглингов, а его дети были их потомками по женской линии, сага не признает их продолжателями рода древних конунгов.

Здесь проявляется довольно рано сформировавшееся в скандинавской традиции неприятие наследования власти через женщин. Свойственниками конунга, как правило, становились знатные и могущественные люди. В «Саге о Хервёр» Стейнкель охарактеризован именно таким образом:

Стейнкель был первым ярлом в Свитьод<sup>41</sup>.

Дети этих *mágr'*ов были связаны с королевским родом кровным родством, но подобная связь давала им крайне незначительные властные преимущества.

Сын дочери или сестры правителя мог в результате политической борьбы прийти к власти, но прав на нее у него было немногим больше, чем у любого знатного и могущественного соотечественника. По праву рождения потомку по женской линии принадлежало лишь то, что досталось ему из отцовского рода. Для королевского рода своей матери он, несмотря на кровное родство, оставался, как и его отец, в некотором смысле «свойственником», а не родичем. Разумеется, он не мог унаследовать власть, если у предшествующего конунга оставались законные сыновья или братья. Характерно, что в этом случае права наследника по женской линии во всем уступают даже правам незаконнорожденного сына [Успенский 2001, 43–55].

<sup>41</sup> Steinkell var fyrst jarl í Svíþjóð [Herv., 70].

Не случайно, если власти добивается человек, связанный с королевским домом лишь родством через женщин, речь всегда идет о начале новой династии, хотя в процессе борьбы за власть такой претендент мог всячески подчеркивать свое царственное родство. Так было, например, в случае датского конунга Свейна Эстридссона, и именно так сага трактует ситуацию вокруг шведского конунга Стейнкеля и его потомков.

Итак, с точки зрения саги *mágr* Стейнкель — муж дочери конунга, и, следовательно, его дети не являются продолжателями династии. К XIV в., когда сага была записана, потомки Стейнкеля сошли с политической арены, и у составителя текста не нашлось никаких причин, чтобы возводить их к легендарным Инглингам. Адам Бременский же, характеризующий Стейнкеля как пасынка или кровного родственника Эймунда, по-видимому, уточняет термин *mágr* таким образом, что род Стейнкеля в большей мере наследует роду Инглингов и уж во всяком случае не противопоставлен ему.

Трудно сказать, было ли такое сближение результатом сознательного «удревнения» династии Стейнкеля. Напомним, что Адам был младшим современником этого конунга, и, вероятно, его скандинавским информантам еще важно было продемонстрировать естественный порядок преемственности королевской власти в Швеции. Такая преемственность, в отсутствие очевидных наследников, могла соотноситься Адамом с непрямым, но кровным родством (*peros*), или — в латиноязычной традиции — с усыновлением (*privignus*).

В сущности, мы не в состоянии сказать о связи между Стейнкелем и Эймундом ничего иного, кроме того, что они приходились друг другу *mágr*'ами, хотя ни в одном из дошедших до нас источников этот термин по отношению к ним не применяется. Имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства об этом конунге, несмотря на свою лаконичность, позволяют

проследить, как эти отношения трактуются в двух разных перспективах. Адам Бременский, автор «Деяний архиепископов гамбургской церкви», и составитель «Саги о Хервёр» сталкиваются с обширным и недискретным семантическим полем термина *tágr*, они подходят к его дешифровке с разными установками и испытывают при этом разного рода трудности. Адам имеет дело с лингвокультурными различиями в родовых обозначениях и понятиях родовой преемственности, а составитель саги — с недолговечностью той области родовой памяти, которая не закреплена в языке.

Таким образом, дело в данном случае не ограничивается одним несовпадением скандинавской и западноевропейской систем родства. Речь, на наш взгляд, может идти об особом и в то же время классическом примере воздействия языка на действительность. В самом деле, существование унифицирующего языкового конструкта *tágr*, который может обозначать любую родовую связь между мужчинами, возникающую через женщин, казалось бы, не мешает с помощью описательных средств уточнить и определить характер самой этой связи. На протяжении жизни одного-двух поколений для нескольких мужчин не составляло труда установить, что они являются *tágr*'ами, потому что один из них женат на дочери другого, или они состоят в браке с двумя сестрами, или кто-либо приходится другому пасынком. Однако когда действующие лица отделены друг от друга сколько-нибудь значительным расстоянием во времени или пространстве, зачастую от их родства остается в памяти лишь то, что напрямую выражено в языке. По-видимому, в устной традиции сохранилось свидетельство о том, что Стейнкель приходился *tágr*'ом Эймунду Олавссону, последнему представителю древней династии шведских королей. Различные источники, подхватывающие это свидетельство, могут различным образом сужать и конкретизировать значение термина, невольно порождая тем самым новые трактовки исторических сюжетов.

На наш взгляд, весьма интересно, что пресловутая недискретность категории свойствá, позволяющая именовать одним словом и «отчима», и «пасынка», «зятя», «тестя» и «шурина», развивается, по-видимому, в историческую эпоху, и развитие это вполне верифицируемо по письменным источникам. Так, слова svæga «свекровь» и snög «сноха» еще встречаются в «Старшей Эдде». По-видимому, они были известны людям образованным, но употреблялись лишь в редких, так сказать, «культурных» текстах, таких как переложение Ветхого Завета или агиографические сочинения. В сагах же и у скальдов они отсутствуют.

По-видимому, как только категория свойствá становится недискретной в языке, она становится недискретной и в традиционной исторической памяти. С другой стороны, мощный потенциал именно категории свойствá на скандинавской почве существовал изначально: для нее, как мы убедились, было выделено особое пространство в мифопоэтической традиции. При этом в мифе она воплощается исключительно в именах и в имплицитных свойствах их носителей, что лишний раз подчеркивает языковую природу этой категории.

Для родовой перспективы, разумеется, весьма важен конвенциональный характер отношений между mágt'ами. Иными словами, добровольный, договорной характер этих отношений отчасти противопоставлен природному, неотъемлемому характеру отношений кровного родства. В то же время множество литературных и, по-видимому, житейских сюжетов строится на балансировании между вольным и невольным вовлечением в отношения mágt или на обратимости / необратимости однажды заключенного соглашения. В этом смысле отношения свойствá могут приравниваться к отношению кровного родства.

Не следует забывать и о том, что свойствó — категория отчасти синхронная: в следующем поколении оно преобразуется в кровное родство, и «сын твоего зятя» станет «твоим вну-

ком». При этом в родовом мире такое преобразование всегда оставалось неполным. Истинными кровными родственниками являлись лишь родственники по мужской линии. В частности, наследник располагал максимальной полнотой прав в роду своего отца, а не своей матери: «сын сына» явным образом был предпочтительнее «сына зятя» или «сына дочери».

Категория свойства, таким образом, всегда остается двойственной. В одних случаях свойство приравнивается или почти приравнивается к кровному родству; в других же случаях прямо ему противопоставляется. Отношения *mágr* являются одним из главных путей освоения мира, своеобразной внешней экспансии индивидуума, который раздвигает рамки собственного рода, рамки кровного родства, действуя, так сказать, родовыми же средствами.

# УРОКИ СНОРРИ СЫНА СТУРЛЫ

КАЖДУЮ ВЕЩЬ МОЖНО НАЗВАТЬ  
СВОИМ ИМЕНЕМ

«Младшая Эдда», написанная знаменитым исландцем Снорри Стурлусоном ок. 1220–1225 гг., остается одним из самых известных и читаемых памятников Средневековья. Но современный читатель едва ли может ответить на вопрос, что такое «Младшая Эдда». Ему легко забыть о том, что, будучи одним из основных источников нашего знания о языческой мифологии скандинавов, «Младшая Эдда» составлена и написана христианином, что эта книга, сочиненная в поучение «молодым скальдам», пишется тогда, когда скальдическая традиция переживает последний — и далеко не самый яркий — период своего существования.

Задумывал ли ее Снорри как учебник для будущих скальдов, как пособие для своего образованного современника, как энциклопедию живого мифологического знания или как памятник, по возможности полно фиксирующий ушедшую, исчезающую культурную традицию? В прошлое или в будущее был обращен взгляд автора: рассчитывал ли он на возрождение скальдической поэзии, или описывал обломки минувшей эпохи? Для читателя нового времени «Младшая Эдда» — это, прежде всего, «художественное произведение», где прагматические задачи автора растворены в ткани повествования.

Едва ли при этом кто-либо возьмется оспаривать, что повествование здесь организовано весьма сложным образом, его автор демонстрирует читателю виртуозную игру со своими персонажами, сюжетами, с традицией, с языком (ср.: [Смирницкая 1995]). Как бы то ни было, «Младшая Эдда» является, в сущности, руководством или описанием-руководством. Разумеется, термин «руководство» следует понимать здесь предельно широко, в частности, и как опыт систематизации основных категорий поэтической традиции. Автор этого руководства постоянно возвращается к теме имени, к теме языка. На первый взгляд заметна лишь часть из многочисленных методических приемов и ухищрений, которыми пользуется Снорри, в поле зрения читателя попадают лишь некоторые приметы его метаязыка, его языка описания.

При этом вопрос о метаязыке Снорри интересен не в последнюю очередь потому, что сам автор определенно задумывался о возможности существования нескольких языковых стихий в пределах одного языка, о возможности перевода и «пересчета» с одного языка на другой, о возможности описания одного языка средствами другого (ср.: [Литвина & Успенский 2001]). Для Снорри еще не исчерпан принцип полиглотизма, тот принцип многоязычия, который наиболее ярким и наглядным образом представлен, например, в «Речах Альвиса» из «Старшей Эдды», где последовательно перечисляются обозначения космогонических элементов на языке богов, языке людей, языках асов, альвов и других существ.

По-видимому, из древнего противопоставления поэтической, «связанной» речи (= «язык богов») и просто речи (= «язык людей») у Снорри рождается некоторое противопоставление собственно поэзии и рассказа о поэзии (объяснения того, как устроены разные типы поэтической номинации), языка-объекта и метаязыка. Если сказанное верно, то понятие метаязыка при-

менительно к «Младшей Эдде» — не привносимый извне исследовательский конструкт, а тема, как кажется, одинаково животрепещущая и для Снорри Стурлусона, и для современного интерпретатора его текста.

Вообще говоря, проблема метаязыка является одной из наиболее значимых при исследовании всякого средневекового пособия или научного сочинения. В особенности она актуальна, если речь идет о поэтике, риторике или грамматике. Наиболее очевидны сложности, возникающие на терминологическом уровне, т.е. вопрос о том, как соотнести слово, используемое автором того или иного трактата, с современной системой терминологии, принятой в этой области. Не менее существенным является и то, как исследователь установит границу между метаязыком, т.е. языком описания, и языком-объектом, существовала ли эта граница для автора трактата и в какой мере существование метаязыка как такового было отрефлектировано им самим.

Дело усугубляется еще и тем обстоятельством, что принципы построения языка описания определяются, с одной стороны, индивидуальным выбором автора, а с другой — соотношением и статусом поэтики и грамматики (а зачастую и риторики) в той культурной традиции, где он работает. Специфика ситуации в Исландии XIII в. состоит в том, что и Снорри и авторы первых грамматических трактатов пишут о родном языке и на родном языке.

Это редкое исключение для европейской традиции того времени. В грамматике, написанной на родном языке о латыни, присутствует напряженный контраст между разработанной системой латыни (или другого языка трилингвы) и собственным языком. Он, видимо, ощущается средневековым автором, даже если тот пишет на латыни о латыни. В исландских же сочинениях данный контраст отсутствует. «Младшая Эдда» посвящена описанию национального культурного наследия, а не, скажем, античной мифологии, и при этом

написана по-исландски. Очевидно, что подобное положение вещей значительно уменьшает число формальных признаков, по которым можно отличить метаязык от языка-объекта. Эти различия приходится искать на другом уровне.

Возвращаясь к проблеме статуса поэтики и грамматики в исландской культурной традиции, необходимо отметить, что поэтика была, судя по всему, первичной и основообразующей сферой. Речь в данном случае идет не о собственно хронологическом приоритете одной области над другой, а о некотором «культурном преобладании». Примечательным образом все четыре сохранившиеся исландских грамматических трактата оказались включенными в один кодекс с «Младшей Эддой», причем четвертый и часть третьего имеют непосредственное отношение не только к грамматике как таковой, но и к искусству стихосложения. Независимо от того, считаем ли мы вслед за целым рядом исследователей все грамматические трактаты, за исключением первого, учебниками для скальдов, трудно не согласиться с той точкой зрения, что интерес к лингвистическим изысканиям в области родного языка появляется именно в тех странах, где велик интерес к поэзии<sup>1</sup>. Многое из того, что в лингвистических трактатах обнажается как метод, задолго до их создания имплицитным образом присутствует в скальдической поэзии.

«Первый грамматический трактат», как видно из его условного названия, это первое из дошедших до нас грамматических сочинений, а «Младшая Эдда» — первая поэтика. Мы не знаем, какими предшественными источниками из области поэтики пользовался Снорри. Нам неизвестны и те исландские сочинения, которые мог использовать автор

<sup>1</sup> Подробнее о древнеисландской грамматической традиции и о ее связи с поэтической техникой скальдов см.: [Brenner 1889, 272–280; Кузьменко 1985, 77–97; Смирницкая 1989, 15; Kusmenko 1993, 85–95; Kusmenko 1997, 114–124]. Из последних работ о «Первом грамматическом трактате» см., в частности: [Кузьменко 2011, 107–126].

«Первого грамматического трактата», созданного, по всей видимости, в середине XII в. Но мы хотя бы отчасти, так сказать, эмпирически представляем себе тот сложный аппарат прикладной поэтики, который был разработан внутри скальдической поэзии задолго до написания обоих этих сочинений. Достаточно упомянуть, с одной стороны, ту жесткую и изощренную метрическую систему, которой характеризуются, например, скальдические размеры, и, с другой стороны, те принципы дешифровки скальдического кеннинга, которые, надо полагать, существовали в сознании каждого слушателя и позволяли ему оценить меру мастерства того или иного скальда.

На этом фоне такое руководство по поэтике, как «Младшая Эдда», оказывается естественным и автохтонным явлением. Снорри Стурлусон ощущает себя и свое произведение как нечто глубоко укорененное в исторической традиции. Авторы же исландских грамматических трактатов, напротив, скорее оказываются в положении новаторов и реформаторов. «Архаизирующая» установка Снорри и «новаторство» автора «Первого грамматического трактата» отражаются на принципах построения метатекста. В частности, это проявляется и в том, насколько явно в «Первом грамматическом трактате», например, эксплицирован новаторский метод, предложенный его автором.

Известно, что в задачу создателя трактата входило прежде всего теоретическое обоснование нового проекта алфавита [FGT, 208–210]. Думается, не будет преувеличением сказать, что еще одной целью автора «Первого грамматического трактата» было сформулировать и продемонстрировать методы описания языка и создать универсальный язык описания. Метод, по-видимому, понимался им как некая комбинация операций, обеспечивающая регулярное воспроизведение результата и направленная на разоблачение сути языковых явлений или, точнее, фонологических закономерностей. Экс-

плащитная демонстрация метода, метаязыка, становилась дополнительным аргументом в пользу предлагаемого проекта алфавита. Ставя перед собой сугубо прикладные задачи, автор был кровно заинтересован не в сокрытии метода, но в его обнаружении. Ср., например, следующие высказывания составителя трактата:

Теперь я помещу эти восемь букв <...> между одними и теми же согласными...<sup>2</sup>

... тогда я изменю наименование заглавной буквы и расположу гласную перед ней...<sup>3</sup>

... ее <латинскую букву с> я буду тоже называть *che* в нашем алфавите, я сложу ее со всеми гласными буквами таким же образом, как *k* или *q*, но обе эти буквы я уберу из алфавита и заменю <их> одной *c*...<sup>4</sup>

я не изменил ни величины, ни наименования <буквы> *h*, ибо она не может ни увеличиться, ни уменьшиться и каким-либо образом измениться при произнесении...<sup>5</sup>

Первый известный нам древнеисландский опыт собственно лингвистического рассуждения, если посмотреть на него глазами современного лингвиста, демонстрирует тот удивительный факт, что его автор сходу взялся за одну из главных проблем общего языкознания. Он стремится выявить общие принципы описания языка (в его случае фонетики и фонологии) и показать, что эти принципы работают в приложении к живому, разнообразному материалу конкретного языка.

<sup>2</sup> Nv mvn ek þessa stafí <...> a meðal enna sömv tveggja samhljóða setja... [FGT, 214].

<sup>3</sup> þa skipti ek þar hofvð stafisins nafni ok set ek þa radar staf fyrr... [FGT, 230].

<sup>4</sup> hann læt ek ok *che* heita i orv stafrofi ok stafa ek sva við alla radar stafi sem k eða q en þa tek ek yr stafrofi baada ok læt ek þenna æinn c fyrir [FGT, 234].

<sup>5</sup> hvarki hefi ek brvðit vextí ne nafní a h þviat hann ma hvarki vaxa ne þverra ne a æingi veg skapaz i sinv at kavæði [FGT, 236].

Во-первых, автор грамматического трактата высказывает убеждение, что принципы описания языкового материала универсальны для различных языков. Во-вторых, он сам формулирует некоторые из этих принципов. И, наконец, в-третьих, он показывает, как эти принципы функционируют в конкретном языке, привлекая при этом достаточно много языкового материала. Он приводит в качестве примера не только структуры, порожденные им самим, но и устойчивые выражения, естественным образом существующие в языке. Этот материал весьма разнообразен по своей природе: автор использует как сопоставления отдельных лексем, так и примеры из скальдов, которые служат для него своего рода последним аргументом, например, в споре о количестве слогов.

Подобная экспликация авторских действий едва ли возможна в «Младшей Эдде». Как кажется, Снорри предпочитает не афишировать своего метода, искусно пряча его за обильным материалом и сознательно избегая развернутых метаязыковых отступлений. Можно сказать, что более «молодая» древнеисландская грамматика прославилась своими достижениями в области метода и самим умением эти методы демонстрировать. Напротив, более «древняя» по своей природе поэтика не нуждалась в объяснении своих действий и тяготела к имплицативности метода, к сокрытию метаязыковых швов.

Обычно в грамматике и поэтике в качестве такого «шва», привлекающего внимание исследователей, фигурирует граница между собственно авторским описанием и приводимым в тексте примером. Условно пример можно представить как нечто, лежащее в сфере языка-объекта, а, соответственно, то, что входит в авторское описание или рассуждение, будет интересовать нас с точки зрения его принадлежности к метаязыковой сфере.

Разумеется, на практике для любого средневекового сочинения вопрос о том, что представляют собой используе-

мые в нем примеры, всякий раз нуждается в детальном рассмотрении. Что послужило источником для того или иного примера — сочинение предшественника, литературный текст, осмысляемый как образцовый или авторитетный, паремии и родственные им малые жанры, «бытовой» узус, или же пример порожден самим автором? В какой степени пример подчинен прагматической установке автора и авторской интерпретации, что побудило автора использовать именно этот пример, как устроена граница между примером и описанием?

Все эти вопросы — лишь небольшая часть той проблематики, которая возникает при анализе примера в средневековых научных трактатах. Видимо, некоторые элементы метаязыка могут вторгаться в поле примера, и, с другой стороны, не все, лежащее за пределами примера, является существенным с точки зрения метаязыка. Тем не менее, пример может служить некоторым опознавательным знаком, позволяющим отделить язык-объект от метаязыка.

Как правило, мы можем на формальном уровне точно определить, что в тексте является, а что не является примером. Однако оказывается, что учебное пособие или поэтика могут быть устроены и на иных основаниях, «Младшая Эдда» служит достаточно наглядным тому подтверждением. Пример и авторский комментарий в ней тесно переплетены, иногда при чтении затруднительно сразу определить, с какой целью приводится тот или иной сюжет, а границу между примером и описанием часто трудно выявить. Тем не менее, в большинстве случаев эта граница все же существует.

Соотношение метаязыка и языка-объекта, структуру комментария и примера удобнее всего проследить, опираясь на очень важное для Снорри рассуждение о том, какого рода язык пригоден для поэзии и сколько есть способов выражения в поэтическом языке:

Поэтический язык создается трояким путем <...> Всякую вещь можно назвать своим именем. Второй вид поэтического выражения — это то, что зовется заменой имен. А третий вид называется кеннингом...<sup>6</sup>

В этом рассуждении выражен едва ли не основной мотив всей «Младшей Эдды», оно значимо, на наш взгляд, для всех уровней повествования.

На первый взгляд, в произведении Снорри есть довольно много сюжетов, которые рассказываются без авторского комментария, приводятся как бы «просто так», без явно выраженной цели. Иначе говоря, мы имеем дело с нарративом, свободным от прямых дидактических пометок, а ведь эти пометки и являются основным средством, позволяющим узнать, что Снорри использует тот или иной мифологический сюжет для решения некоторой педагогической задачи, т.е. в качестве примера для того или иного утверждения. Разумеется, при широкой трактовке этой педагогической задачи любой мифологический эпизод полезен для образования читателя независимо от того, способен ли этот эпизод служить пояснением к поэтическому приему или к другому эпизоду. Однако мы попытаемся показать, каким образом подобный якобы «свободный», не прикрепленный ни к какой метаязыковой конструкции фрагмент все же служит примером или иллюстрацией к дидактическому положению.

Мы полагаем, что весь текст «Младшей Эдды» целиком состоит из метаязыковых рассуждений и примеров к ним: в тексте нет ничего случайного, что не метаязыковое построение — то пример. Но при этом рассуждение и примеры разворачиваются не в четкой линейной последовательности, а в сложном и замысловатом переплетении. Пример может

<sup>6</sup> Prens er grein skáldskapar-máls <...> Svá, at nefna hvern hlut, sem heitir; önnur grein er sú, er heita fornöfn; en III. málgrein, er köllut er kenning... [SnE 1875, 75–76; МЭ, 60].

быть сильно удален в тексте от того построения, которое он призван проиллюстрировать, или целый пучок примеров может быть собран вместе, а дидактические комментарии к ним разбросаны по всему тексту. На первый взгляд, такое нелинейное построение обучающего текста может показаться трудным для восприятия, рыхлым и фрагментарным, но на самом деле в «Младшей Эдде» гораздо больше звеньев, скрепляющих разные участки текста, связывающих его разные фрагменты, чем в более привычном для современного человека линейном дидактическом изложении.

Посмотрим, как может выглядеть случай сложно организованной конструкции, состоящей из метаязыкового описания и примера. Пример и описание расположены дистантно, причем пример значительно удален от авторского комментария. Для Снорри, как мы убедимся, такое дистантное расположение отнюдь не редкость. Так, большинство иллюстраций к кеннингам с именами богов приводятся еще до того, когда само понятие кеннинга возникает в «Младшей Эдде», по сути дела, в предыдущей ее главе, в «Видении Гюльви». Для современного же читателя такая удаленность примера и объяснения зачастую не позволяет его опознать как пример.

Итак, мы располагаем метаязыковым высказыванием Снорри «Всякую вещь можно назвать своим именем». В определении поэтического искусства, которое предлагает Снорри, это первый из трех путей создания поэтического языка. Непосредственно за этим высказыванием никакого примера в тексте «Младшей Эдды» не следует. Казалось бы, здесь и не нужно примера: само высказывание появляется лишь для контраста с другими принципами построения поэтического языка (когда вещь называют не своим именем). Нужен, как будто бы, довольно высокий уровень рефлексии в области языка, чтобы приводить специальные примеры для называния вещи своим именем. Тем не менее, Снорри творит в той

культурной традиции, где подобная рефлексия, по-видимому, привычна и естественна.

Не удивительно поэтому, что название людей, мест и предметов по имени вообще является одной из главных задач автора «Младшей Эдды»: весь текст как бы пронизан примерами того, как можно строить поэтический язык, называя вещи их собственными именами. Очевидно, такое выделенное, подчеркнутое название своим именем характерно не только и не столько для самого Снорри, но, скорее, для того круга источников, на которых он основывался.

Мы рассмотрим здесь лишь ограниченный круг проблем, связанных с употреблением «своего имени». Так, рассказывая, почему золото называют «выкупом за выдру», Снорри упоминает о том, что Локи убил выдру у водопада. Эта выдра была сыном Хрейдмара и братом Фафнира и Регина. Поэтому когда асы остановились у Хрейдмара и показали ему свою добычу, Хрейдмар решил взять их в плен. Для этого он вызвал своих сыновей и сообщил им об убийстве брата:

Но увидев *выдру*, Хрейдмар позвал своих сыновей — Фафнира и Регина — и сказал, что брат их *Отр* убит<sup>7</sup>.

По-видимому, необходимо подчеркнуть то, что сознательно оставляет за кадром Снорри: в этом описании мы имеем дело с выдрой по имени *Выдра*, т.е. с некоторой очевидной тавтологией именования. Надо сказать, что примеры подобного рода не всегда обыгрывают соотношение имени собственного и имени нарицательного. Так, например, перечисляя в «Языке поэзии» различные элементы «военных» кеннингов, Снорри замечает:

<sup>7</sup> En er Hreiðmarr sá otrinn, þá kallaði hann sonu sína, Fáfni ok Regin, ok segir at Otr broðir þeira var drepinn [SnE 1875, 117; SnE, 101; МЭ, 72]. Здесь и далее курсив в цитатах из «Младшей Эдды» наш.

... в кеннингах оружия и боевых доспехов упоминают битву, Одина, дев битвы и конунгов-воителей. Шлем называют «шлемом», «шапкой» или «колпаком» ...<sup>8</sup>.

Разумеется, мифологические имена (*Отр* = Выдра) и именованя предметов (шлем) по функции и по статусу не вполне равны друг другу. Однако с нашей точки зрения построения такого рода, как правило, указывают читателю на то, что весь рассказ в целом приводится здесь в связи с какой-либо метаязыковой конструкцией, т.е. он необходим для объяснения того или иного элемента из языка-объекта. Каким же образом осуществляется этот сигнал или искусно спрятанная отсылка к метатексту? Что же собственно происходит в этих фрагментах с точки зрения проблематики метаязыка и языка-объекта?

Основная задача Снорри в подобных случаях заключается в том, чтобы ввести в оборот поэтическое обозначение определенного объекта, например, выдры. Если отвлечься от сложной ситуации игры имени собственного и имени нарицательного, то можно заметить, что Снорри действует так, как может действовать преподаватель иностранного языка. Начиная изучать язык, мы часто сталкиваемся с простым педагогическим приемом: преподаватель, показывая нам предмет, спрашивает, «что это?», а мы называем соответствующее ему слово на том языке, который учим. Объект и слово здесь в некотором смысле меняются функциями. Предмет в такой ситуации выступает в качестве означающего, а его означаемым является слово из языка-объекта. В определенном смысле на время своего занятия преподаватель пребывает в мире, где слова, язык безусловно первичны, а элементы предметного, событийного мира имеют значение лишь постольку

<sup>8</sup> Vápn ok herklæði skal kenna til orostu ok til Óðins ok valmeya ok herkonunga, kalla hjálma hjálm, hött eða fald... [SnE 1875, 141; SnE, 115; МЭ, 84].

ку, поскольку помогают прояснить оттенки смысла того или иного слова, того или иного высказывания, той или иной речевой ситуации.

Снорри как бы улавливает условность противопоставления планов содержания и выражения и — вольно или невольно, сознательно или неосознанно — обыгрывает их потенциальную обратимость. По-видимому, в этой обратимости и заключен для Снорри смысл высказывания «всякую вещь можно назвать своим именем», или, по крайней мере, таково одно из значений, которое он вкладывает в него. Эпизод же с выдрой служит примером, иллюстрирующим метаязыковое высказывание. Слово провоцирует конструирование и описание некоторой событийной реальности, микроскопический фрагмент поэтического текста порождает сложную, многоступенчатую фабулу, которая начинает жить собственной жизнью, вовлекая в свою орбиту все новые слова и сюжеты.

Заодно, как уже говорилось, подобные, на первый взгляд тавтологические высказывания о выдре по имени *Выдра* призваны задержать внимание, дать понять читателю, что рассказанный сюжет он должен запомнить, что его не только забавляют, но и учат. И это сосредоточенное внимание ему еще пригодится, поскольку пример и метаязыковое рассуждение не просто расположены дистантно. Наш пример — как можно называть вещи своими именами, называть выдру *Выдрой* — оказывается вмонтирован в другой пример, который как раз относится к тому, как в поэтическом языке строится кеннинг.

Иными словами, читателя стремятся обучить двум вещам одновременно, и именно поэтому рассмотренный пример инкорпорируется в рассказ о том, почему можно назвать золото *выкупом за выдру*, т.е. в комментарий к кеннингу. Снорри постоянно обучает тому, как можно называть людей, существ и предметы в поэзии. Иногда он декларирует, что сейчас речь пойдет о кеннингах или о хейти, но в некотором смысле он всегда учит всем способам именованию сразу.

Вот элементарный случай такой мнимой непоследовательности, а на самом деле той одновременности, о которой говорилось только что. Утверждение о том, что поэтический язык может создаваться с помощью «замены имен», стоит у Снорри на втором месте, а упоминание кеннинга — на третьем. Между тем, непосредственно после этих утверждений он говорит о построении кеннингов — и лишь потом, много позже, рассказывает о хейти. Однако примеры замены имени встроены уже в комментарий к кенningам подобно тому, как в них встроены примеры названия вещи своим именем.

В объяснение, «почему золото называют волосами Сив», вмонтирован рассказ о том, как карлик сшил Локи губы. Снорри упоминает, что «ремешок, которым был зашит рот Локи, называется *Вартари*»<sup>9</sup>, причем это указание явным образом не имеет никакого отношения к основной линии сюжета. Дело в том, однако, что *Вартари* и соответствующее слово *þvengr* являются синонимами, обозначающими «шнурок, ремешок, тесьма, завязка», и оба этих слова, кстати говоря, могут участвовать в образовании кеннингов змеи [LP, 652, 274].

Подобного рода примеры не единичны в тексте «Младшей Эдды». Так, рассказывая о похищении меда поэзии, Снорри, как мы помним, упоминает мифологический бурав по имени *Рати*, которым Один просверлил скалу:

Бельверк достает *бурав* по имени *Рати* и велит Бауги попробовать, не возьмет ли скалу *бурав*<sup>10</sup>.

Хорошо известно, что слова *nafarr* и *gati* также являются синонимами, хотя термин *nafarr* «бурав» в поэтическом языке

<sup>9</sup> Sá þvengr, er muðrinn Loka var samanrifjaðr, heitir Vartari [SnE 1875, 115; SnE, 99; МЭ, 72].

<sup>10</sup> Þá dregr Bölverkr fram nafar, þann er Rati heitir, ok mælti, at Baugi skal bora bjargit, ef nafarinn bitr [SnE 1875, 75; SnE, 73; МЭ, 59].

не зафиксирован, тогда как *rati* «сверло», напротив, в поэтическом тексте встречается [Háv., 106].

Характерно, что данный эпизод, так сказать, с буравом по имени *Сверло* приводится в «Видении Гюльви», а не в «Языке поэзии», он вводится раньше, чем теоретическое утверждение, которое призван проиллюстрировать. У Снорри подобный прием встречается довольно часто. Есть много, гораздо более прозрачных случаев, когда пример предшествует метатексту, с которым он внутренне связан.

При этом в определенном участке текста, после примеров построения кеннинга, у Снорри специально приведены целые ряды хейти, где указано, например, что море зовется: «океан», «эгир», «гюмир», «гладь», «пучина», «путь», «зыбрь», «соль», «воды», «целитель» <...> Здесь есть хейти «море» и «эгир»<sup>11</sup>. Однако Снорри верен своему принципу: *обучать всему сразу, всему одновременно, начиная с «Видения Гюльви»*, он заранее «приучает» к разным способам выражения в поэзии.

Несколько уклоняясь в сторону, можно отметить, что остается не совсем понятным: что именно Снорри подразумевает под *заменой имен*? Идет ли речь только о хейти, можно ли называть частным случаем замены имен и кеннинги, насколько широкий смысл, в конце концов, он вкладывает в *замену имен*? Не исключено, что как раз поэтому, комментируя способы выражения в поэзии, он начинает не с замены имен, а с кеннинга; у Снорри, как кажется, есть педагогическая тенденция сначала разбирать более ясные случаи.

Итак, у нас есть дистантные, сложно организованные примеры, относящиеся к называнию вещи своим именем. Для принципа замены имен мы располагаем как сложными, так и более прозрачно сконструированными примерами. Однако едва ли не бóльшая часть «Языка поэзии» (а в каком-то смыс-

<sup>11</sup> Hver'ro sávar heiti? Hann heitir: marr, ægir, gumir, hlær, haf, leið, ver, salt, lög, græðir <...> Hér er nefndir sár ok ægir [SnE 1875, 165; МЭ, 91].

ле и всего текста «Младшей Эдды») посвящена третьему способу выражения в поэтическом языке — кеннингу как таковому. Эта часть главы «Язык поэзии» построена наиболее регулярным образом с точки зрения чередования метатекстовых фрагментов и разного рода примеров. Здесь легче всего проследить некоторые наработанные, повторяющиеся схемы, однако и здесь, как легко можно убедиться, обучение остается нелинейным.

Рассмотрим, как Снорри учит третьему способу выражения в поэзии на описании уже упоминавшихся кеннингов золота. Особенно обратим внимание на то, как распределяются метатекст и примеры в данном фрагменте. Золото — это сквозной образ «Языка поэзии», а с другой стороны, объяснение кеннингов золота — один из наиболее прозрачных для современного читателя образцов дидактики.

У нас есть список кеннингов золота, который вводится вопросом:

... какие есть кеннинги золота? Зовут его «огнем Эгира», «иглами Гласира», «волосами Сив», «головной повязкой Фулы», «слезами Фрейи», «счетом рта», «голосом или словом великанов», «каплей Драупнира», «дождем либо ливнем Драупнира или глаз Фрейи», «выкупом за выдру», «выкупом вынужденным у асов», «посевом долины Фюри», «крышей кургана Хельги», «огнем вод», «огнем руки», «камнем или островом или блеском руки»<sup>12</sup>.

Комментируя каждый новый кеннинг, Снорри повторяет его в составе вопроса: «почему золото называют волосами Сив», «почему золото называют иглами или листвой

<sup>12</sup> Hvernig skal kenna gull? Svá, at kalla þat eld Ægis ok barr Glasis; haddr Sifjar, höfuðband Fullu, grátr Freyju, munntal ok rödd ok orð jötna; dropa Draupnis, ok regn eða skúr Draupnis eða augna Freyju, otrgjöld, slog-gjald Ásanna, frœ Fýrisvalla, haugþak Hölga; eldr allra vatna og handar, grjót ok sker eða blik handar [SnE 1875, 112; МЭ, 70].

Гласира», «почему золото называют огнем Эгира» и т.д. Вообще говоря, форма вопроса и ответа является одной из основ построения как главы «Видения Гюльви», так и главы «Языка поэзии». Хорошо известно, что обучение путем вопросов и ответов достаточно обычно для текстов самых разных типов.

Однако в «Младшей Эдде» и здесь не обходится без некоторой неопределенности и мистификации. Сложность заключается в том, что в «Видении Гюльви» спрашивающий и отвечающие — Гюльви и асы — при всей своей многоликости и изменчивости «доживают» до конца сюжета главы в качестве противопоставленных участников диалога; в «Языке поэзии» же повествование начинается как диалог Эгира и Браги, но довольно скоро, после того как Браги отвечает на вопрос Эгира («Сколько способов выражения в поэзии?»), происходит своеобразное переключение — Эгир и Браги надолго исчезают из повествования. За ответами Браги следует знаменитый текст-поучение молодым скальдам, который по своему содержанию едва ли может быть вложен в уста Браги:

Теперь следует сказать молодым скальдам, пожелавшим изучить язык поэзии и оснастить свою речь старинными именами или пожелавшим научиться толковать темные стихи: пусть вникают в эту книгу, дабы набраться мудрости и позабыться. Нельзя забывать этих сказаний или называть их ложью, изгоняя из поэзии старинные кеннинги, которые нравились знаменитым скальдам. Христианам не следует, однако, верить в языческих богов и правдивость этих сказаний в другом смысле, чем сказано в начале этой книги. Теперь я приведу примеры того, как знаменитые скальды считали для себя подобающим сочинять стихи, применяя такие хейти и кеннинги<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Enn þetta er nú at segja ungum skáldum, þeim er girnast at nema mál skáldskapar ok heyja sér orðfjölda með fornum heitum, eða girnast þeir at kunna skilja, þat er hulit er kveðit; þá skili hann þessa bók til fróðleiks ok skemtunar. Enn ekki er at gleyma eða ósanna svá þessar sögur, at taka or

В дальнейшем изложение ведется от первого лица, и хотя сама система вопросов и ответов сохраняется, уже непонятно — кто отвечающий и кто спрашивающий. Более того, в одной из последних частей «Языка поэзии», заканчивая описание кеннингов, автор «Младшей Эдды» еще раз повторяет как бы от себя:

Какие есть способы выражения в поэзии кроме кеннингов? Можно называть всякую вещь своим именем<sup>14</sup>.

За вопросами и ответами уже не стоят какие-то мифологические персонажи, они принадлежат к достаточно абстрактной сфере риторики и дидактики и являются безусловными элементами метатекста<sup>15</sup>.

Возвращаясь, однако, к тому, как устроен комментарий к кеннингам золота, мы можем отметить, что вопрос: «какие есть кеннинги золота», равно как и вопросы: «почему мы

---

skáldskapinum fornar kenningar, þær er höfuðskáld hafa sér líka látit, enn eigi skulu kristnir menn trú á heiðin goð ok eigi á sannynði þessar sagnar, annan veg enn svá sem hér finnst í upphafi bókar <...> Nú skal láta heyra dæmin, hvernig höfuðskáldin hafa látit sér soma at yrkja eptir þessum heitum ok kenningum [SnE 1875, 76; МЭ, 60].

<sup>14</sup> Hvernig er ókend setning skáldskapar? Svá at nefna hvern hlut, sem heitir) [SnE 1875, 156; МЭ, 89].

<sup>15</sup> Существенно, однако, что Снорри не исключает полностью Браги и Эгира из повествования. Так, приведя еще раз те вопросы («Какие есть способы выражения в поэзии кроме кеннингов?») и ответы («Можно называть всякую вещь своим именем», «Поэзия зовется...»), которые в начале «Языка поэзии» произносились от их имени, Снорри, в частности, рассказывает историю встречи Браги Старого с великаншей и цитирует вису Браги, содержащую своеобразное определение поэзии и заканчивающуюся вопросом: «Что такое скальд, если не это?» (Hvát er skáld, nema þát?) [SnE 1875, 156–157; МЭ, 89]. Скальд Браги здесь опять выступает в качестве участника диалога, однако на этот раз диалога с великаншей, а весь этот эпизод приведен автором «Младшей Эдды» как пример использования различных наименований поэтического искусства.

обозначаем золото тем или иным кеннингом», тем самым относятся к сфере метатекста. Утверждая это, мы не занимаемся, как нам кажется, констатацией очевидного. Когда у Снорри подобные вопросы вложены в уста мифологических персонажей, их метатекстовая природа куда более сомнительна и требует всякий раз специального доказательства.

Итак, приведя список кеннингов золота, Снорри повторяет часть этих кеннингов по одному, спрашивая, например, почему золото называют «мукою Фроди». Стоит отметить, что он, с одной стороны, как бы придерживается здесь банальной логики учебника, сначала перечисляя всю совокупность случаев, а потом последовательно объясняя каждый. Однако никогда Снорри не выдерживает эту логику последовательно, идет ли речь об обозначениях золота или об обозначениях поэзии. Он, в частности, дает объяснение кеннингов, которых нет в списке, и может оставить без комментария часть кеннингов, в списке присутствующих.

На протяжении всей главы «Язык поэзии» осуществляется, по сути дела, игра с регулярностью и нерегулярностью. Казалось бы, что может быть более регулярным, чем структура метатекста, которую Снорри строит для описания кеннингов золота? Сперва он вопросом вводит общий список кеннингов, а затем последовательно задает вопрос о каждом кеннинге. Однако и регулярность Снорри — мнимая, как мнимой бывает и его непоследовательность.

Во-первых, как уже упоминалось, в изложении Снорри появляются вопросы и, соответственно, ответы о кеннингах, которых не было в списке (ср. вопрос «почему золото называют посевом Хрольва» или «почему золото называют мукою Фроди»).

Во-вторых, почти все дидактические вопросы вводят и структурируют комментарии к кеннингам. Но такого же типа вопрос вдруг может вводить рассказ о конкретном денотате кеннинга, о золоте как таковом: ср., например, историю о Нифлунгах, продолжающую комментарий к кеннингу

«выкуп за выдру» [МЭ, 74–78]. Именно эта история, в частности, вводится вопросом: «что еще можно сказать об этом золоте?»

В-третьих, можно сказать, что мифологические сюжеты, приводимые в объяснение кеннингов, намного превышают по своей разветвленности, обстоятельности ту информацию, которая необходима для понимания кеннинга. Сюжеты, объясняющие кеннинги, начинают жить своей жизнью и вступают во взаимодействие друг с другом. Так, «незапланированный» сюжет о том, почему золото называют *мукой Фроди*, влечет за собой другой «незапланированный сюжет», начинающийся вопросом, почему золото называют *посевом Хрольва*. На наш взгляд, их соседство объясняется не в последнюю очередь самим соседством понятий «мука» и «посев». В известном смысле сами прозаические комментарии начинают жить по внутренним семантическим законам кеннинга. В то же время дополнительное упоминание в вопросе такого кеннинга, который уже упоминался в исходном списке, становится функционально значимым: это у Снорри не автоматическое, само собой разумеющееся повторение, а сознательный дидактический прием, «скрепка», соединяющая между собой части повествования.

Итак, вопросы и сам список кеннингов мы рассматриваем как метатекст. Чем же, в таком случае, являются для нас примеры? Строго говоря, язык-объект в чистом виде представлен только в скальдическом стихе или в эддических цитатах. Только в скальдическом стихе, например, кеннинг живет собственной жизнью, а не является частью речи ученого комментатора. Гораздо труднее определить, к какой сфере относятся ответы, вызванные к жизни дидактическими вопросами. Ведь эти ответы, как правило, представляют собой прозаическое изложение некоторого мифологического сюжета. До сих пор мы говорили о них как о примерах, но на самом деле в таком именовании есть некоторое отступление от действительного положения вещей.

В самом деле, с одной стороны, скандинавская мифология существует, конечно, и за пределами «Младшей Эдды», и не все, что мы знаем о богах, почерпнуто у Снорри. Таким образом, можно было бы говорить о том, что Снорри использует мифологические сюжеты именно как примеры, точно так же как он использует в качестве примера стихи скальдов или эддическую поэзию. С другой стороны, в некоторых случаях мы можем подозревать, что сюжет изобретен самим Снорри исключительно для объяснения поэтического материала. Достаточно вспомнить рассказ о девяти сыновьях конунга Хальвдана Старого в «Языке поэзии», которых звали различными именами, равными в поэтической традиции словам «правитель, князь, вождь» [SnE 1875, 173; МЭ, 93].

На наш взгляд, следует исходить из того, что даже если этот сюжет в традиции существовал независимо, в тексте «Младшей Эдды» он играет роль метаязыкового средства. У каждого мифологического сюжета, появляющегося во фрагменте, посвященном золоту, преобладает, стоит на первом месте функция объяснения и комментария, сколь бы сложным по организации и полифункциональным ни был такой сюжет. Снорри, на наш взгляд, сам как бы расставляет в этих мифологических повествованиях своего рода «флажки», позволяющие опознать их как дидактический нарратив. Этот нарратив допустимо считать метатекстом, хотя и метатекстом особого рода.

О некоторых из таких «флажков» мы уже говорили выше. Вспомним случай, когда в просторном сюжете: «почему золото может называться “волосами Сив”?», где повествование, казалось бы, развивается произвольным образом и давным-давно уклонилось от первоначальной цели объяснения кеннинга, мы вдруг встречаем «ремешок по имени *Завязка* (= *Вартари*)». Этот значок показывает нам, что Снорри увлекся мифологическим сюжетом не просто так, что его дальнейшее развитие, казалось бы, излишнее для толкования

кеннинга, необходимо для иллюстрации другого приема: называния вещи своим именем.

Есть и другие опознавательные средства метатекста, о которых уже вскользь упоминалось. Одним из таких средств, едва ли не самым могущественным, является повтор. Речь идет не о поэтическом повторе, хотя не исключено, что по происхождению этот дидактический прием и связан у Снорри с повтором стихотворным (повтор, вообще говоря, первый и сильнейший способ обучения). В «Младшей Эдде» он может быть простым и очевидным, когда Снорри воспроизводит один и тот же кеннинг в метатексте трижды — в общем списке, в отдельном вопросе и замыкая прозаический комментарий. Не менее очевиден он и когда Снорри дважды называет некоторые способы выражения в поэзии в пределах одной главы: один раз от имени Браги, а другой раз — не уточняя автора высказывания, возможно, впрочем, от собственного имени.

Такой очевидный повтор может скреплять и две главы: «Видение Гюльви» и «Язык поэзии». Показательно с этой точки зрения, что рассказ о свойствах кольца Драупнир, например, повторен дважды в почти идентичных выражениях: первый раз о них сказано в «Видении Гюльви» (в описании похорон Бальдра)<sup>16</sup>, а затем в «Языке поэзии», в комментарии к кеннингу золота «волосы Сив»<sup>17</sup>. Иными словами, комментарий к этому кеннингу постепенно переходит в комментарий к кеннингу

<sup>16</sup> Ср.: «Один положил на костер золотое кольцо, которое зовется Драупнир. Есть у этого кольца с тех пор свойство: каждую девятую ночь капает из него по VIII колец такого же веса» (Óðinn lagði á bálit gullhring, þann er Draupnir heitir; honum fylgði síðan sú náttúra, at hina níundu hverja nótt drupu af honum VIII gullhringar jafnhöfgir) [SnE 1875, 60; МЭ, 49].

<sup>17</sup> Ср.: «Он <Брокк> отдал Одину кольцо, говоря, что каждую девятую ночь капают из него по восьми колец такого же веса» (hann <Brokkr> gaf Óðni hringinn, ok sagði, at hina níundu hverja nótt mundi drjúpa af honum átta hringar jafnhögir sem hann) [SnE 1875, 114; МЭ, 72].

«капли Драупнира». Этот переход осуществляется почти незаметно, и не исключено, что повтор когда-то упоминавшегося сюжета и есть тот самый метатекстовый сигнал, указывающий на переход от одного комментария к другому.

Заметим, кстати, что известная тавтология содержится и в самом кеннинге «капли Драупнира» (*dropa Draupnis*). Подобные внутренние скрепы и авторские реминисценции в «Младшей Эдде» явно нуждаются в дальнейшем описании. Упомянем, например, повторы, связанные с важными для Снорри мотивами отношения к языческим богам и морочения, чародейства, превращения. Разумеется, речь здесь уже идет о повторах несколько иного порядка, но знаменателен сам изоморфизм приема на разных уровнях повествования.

Вернемся теперь еще раз к разбору отдельного фрагмента, к комментарию к кеннингам золота. Повтор явным образом и здесь задает дидактическую структуру. Нам кажется небесполезным привести некоторую схему сочетания метатекста и примера в этом фрагменте. При этом мы все время должны помнить о предельной условности такой линейной рабочей конструкции. Условно, в наиболее полном варианте она могла бы выглядеть так:

1. Предварительный прозаический рассказ (метатекст особого рода).
2. Метатекст, включающий в себя общий список кеннингов.
3. Дидактический вопрос (метатекст), относящийся к конкретному кеннингу.
4. Прозаический рассказ (метатекст особого рода).
5. Эддический пример.
6. Скальдический пример.
7. Замыкающий метатекст.

Вообще говоря, эту рабочую схему можно представить в гораздо более подробном и разработанном виде, но тогда для комментария к каждому кеннингу ее во многом нужно

делают заново. И та схема, которую мы привели, много раз варьируется на протяжении всего текста, не всегда реализуется полностью. Попробуем продемонстрировать сочетание повтора и нерегулярности, пользуясь этой рабочей схемой, посмотрим, например, «почему золото называют “огнем Эгира”».

### 1. Предварительный прозаический рассказ (метатекст особого рода):

Одного человека звали Эгир или Хлер. Он жил на острове, что теперь называется Лесё. Он был изрядно сведущ в колдовстве. Он держал раз путь в Асгард, и, ведая о том, асы его радушно приняли, хотя не обошлось тут и без обманных чар. Вечером, как настало время для пира, Один велел внести в палату мечи. И они так сверкали, что там стало светло, и, пока все сидели за пиром, не нужно было другого огня. Асы пошли на пир и воссели на троны 12 асов, коим надлежало быть судьями. Их зовут: Тор, Ньёрд, Фрейр, Тюр, Хеймдалль, Браги, Видар, Вали, Уль, Хёнир, Форсети, Локи. Были и богини: Фригг, Фрейя, Гевьон, Идунн. Герд, Сигюн, Фулла, Нанна. Все кругом казалось Эгиру великолепным. Стены были сплошь увешаны красивыми щитами. Был там и хмельной мед, и выпили его немало. Рядом с Эгиром сидел Браги, и шла у них за пиром беседа. Браги рассказал Эгиру о многих событиях, случившихся у асов<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Einn maðr er nefndr Ægir eða Hlér. Hann bjó í ey þeirri, er nú er köllut Hlésey, hann var mjök fjölkunnigr. Hann gerði ferð sína til Ásgarðs; enn er Æsir vissu ferð hans, var honum fagnat vel, ok þó margir hlutir með sjónhverfingum; ok um kveldit, er drekka skyldi, þá lét Óðinn bera inn í höllina sverð, ok váru svá björt, at þar af lýsti, ok var ekki haft ljós annat, meðan við drykkju var setit. Þá gengu Æsir at gildi sínu, ok settust í háseti XII Æsir, þeir er dómendr skyldu vera, ok svá váru nefndir: Þórr, Njörðr, Freyr, Týr, Heimdallr, Bragi, Viðarr, Vali, Ullr, Hœnir, Forseti, Loki. Slíkt sama Ásynjur: Frigg, Freyja, Gefjun, Idunn, Gerðr, Sigun, Fulla, Nanna. Ægi þótti göfugligt þar um at sjást; veggþili öll váru þar tjöldut með fögrum skjöldum; þar var ok áfenginn mjöðr, ok mjök drukkit.

Собственно список кеннингов золота появляется на очень большом расстоянии от первого рассказа.

**2. Метатекст, включающий в себя общий список кеннингов:**

Какие есть кеннинги золота? Зовут его «огнем Эгира», «иглами Гласира», «волосами Сив», «головной повязкой Фулды», «слезами Фрейи», «счетом рта», «голосом или словом великанов», «каплей Драупнира», «дождем либо ливнем Драупнира или глаз Фрейи», «выкупом за выдру», «выкупом вынужденным у асов», «посевом долины Фюри», «крышей кургана Хэльги», «огнем вод», «огнем руки», «камнем или островом или блеском руки»<sup>19</sup>.

Комментарий к кеннингу «огонь Эгира» следует сразу за списком.

**3. Дидактический вопрос (метатекст), относящийся к конкретному кеннингу:**

«Почему золото называют огнем Эгира?»<sup>20</sup>

**4. Прозаический рассказ (метатекст особого рода):**

Это объясняет уже упомянутый рассказ об Эгире. Он был на пиру в Асгарде и, собравшись в обратный путь, пригласил Одина и всех асов прийти к нему в гости через три месяца. И отправились в путь Один и Ньёрд, Фрейр, Тюр, Браги, Видар, Локи, а с ними и богини Фригг, Фрейя, Гевьон, Скади, Идунн,

---

Næsti maðr Ægi sat Bragi, ok áttust þeir við drykkju ok orðaskipti; sagði Bragi Ægi frá mörgum tíðindum, þeim er Æsir höfðu átt [SnE 1875, 70–71; МЭ, 56].

<sup>19</sup> Hvernig skal kenna gull? Svá, at kalla þat eld Ægis ok barr Glasis; haddr Sifjar, höfuðband Fullu, grátr Freyju, munntal ok rödd ok orð jötna; dropa Draupnis, ok regn eða skúr Draupnis eða augna Freyju, otrgjöld, slog-gjald Ásanna, frœ Fýrisvalla, haugþak Hölga; eldr allra vatna og handar, grjót ok sker eða blik handar [SnE 1875, 112; МЭ, 70].

<sup>20</sup> Fyrir hví er gull kallat eldr Ægis? [SnE 1875, 112; МЭ, 70].

Сив. Тора с ними не было: он тогда уехал на восток бить великанов. Когда боги расселись по местам, Эгир приказал внести в палату светящееся золото, и оно, как огонь, озарило всю палату и светило во время пира, подобно тем мечам, что служили вместо огня в Вальгалле. Там Локи разбранился со всеми богами и убил раба Эгира по имени Фимафенг, а другого раба его звали Эльдиром. Жену Эгира зовут Ран, а 9 дочерей так, как уже было написано. На том пиру все подавалось само: и яства, и пиво, и все, что бывает нужно на пирах. Там стало известно асам, что у Ран есть сеть, которой она ловит всех людей, утонувших в море<sup>21</sup>.

## 7. Замыкающий метатекст:

Этот рассказ объясняет, почему золото называют «огнем, либо светом, либо сияньем Эгира, Ран или дочерей Эгира». В согласии с этими кеннингами золото принято теперь называть «огнем моря» со всеми хейти моря, ибо Эгир и Ран называются всеми хейти моря. А потому золото зовут и «огнем воды или рек» со всеми хейти рек. И с этими хейти поступают так же, как со всеми прочими хейти и кеннингами: младшие скальды сочиняют по образцу старших, то есть так, как было у них в стихах, но мало-помалу вносят и новое, то, что, по их разумению, подобно сочиненному прежде, как вода подобна морю, а река — воде, а ручей — реке. Поэтому и называется новшеством все, что помо-

<sup>21</sup> Þessi saga er til þess, er fyrr er getit, at Ægir sótti heimboð til Ásgarðs, enn er hann var búinn til heimferðar, þá bauð hann til sín Óðni ok öllum Ásum á þriggja mánaða fresti. Til þeirrar ferðar varð first Óðinn ok Njörðr, Freyr, Týr, Bragi, Viðarr, Loki; svá ok Ásynjur: Frigg, Freyja, Gefjun, Skaði, Iðunn, Sif. Þórr var eigi þar, hann var farinn í austrveg at drepa troll. Enn er goðinn höfðu sezt í sæti, þá lét Ægir bera inn á hallargólf lýsigull, þat er birti ok lýsti alla höllina sem eldr, sem í Valhöllu váru sverðin fyrir eld. Þá senti Loki þar við öll goð, ok drap þræll Ægis, þann er Fimafengr hét; annar þræll hans er nefndr Eldir. Rán er nefnd kona Ægis, enn níu dætr þeirra, svá sem fyr er ritat. At þeirra veizlu vannst allt sjálft, bæði vist ok öl, ok öll reiða, er til veizlunnar þurfti. Þá urðu Æsir þess varir, at Rán átti net, þat er hon veiddi í menn alla, þá er á sæ komu [SnE 1875, 112; МЭ, 70].

гает разнообразить хейти в кеннингах. И считается правильным все, что создается по сходству и в согласии с природой<sup>22</sup>.

- 6. Скальдический пример:** следует строфа Браги, где золото называется *огнем скамьи макрели* [МЭ, 71].

\* \* \*

Подведем предварительные итоги нашего анализа. В начале главы «Язык поэзии» мы видим некоторый мифологический сюжет, явно представляющий собой метатекст особого рода. Его метатекстовую природу легко продемонстрировать потому, что в нем явно присутствует голос самого Снорри, он в очередной раз вводит здесь очень важную для него тему реальности языческого пантеона, говорит вновь, как и в «Видении Гюльви», о чарах и колдовстве спрашивающего Эгира и отвечающих ему асов. Этот рассказ своего рода аналог рамочной конструкции, представленной в предыдущей главе, в «Видении Гюльви»<sup>23</sup>, где речь идет о божественной или человеческой сущности асов.

Итак, перед нами некоторый предварительный мифологизирующий метатекст (№ 1). Далее, на большом расстоянии от этого фрагмента расположен уже упоминавшийся метатекст с вопросом, какие есть кеннинги золота, и список кеннингов (№ 2), затем следует метатекст «почему золото называют огнем Эгира?» (№ 3). Далее, еще один мифологический прозаический рассказ (содержащий отсылку к пре-

<sup>22</sup> Nú er þessi saga til þess, hvaðan af þat er, at gull er kallat eldr eða ljós eða birti Ægis, Ránar eða Ægis dœtra; ok af þeim kenningum er nú svá sett, at gull er kallat eldr sævar ok allra hans heita, svá sem Ægir eða Rán eigu heiti við sæinn, ok þaðan er af nú gull kallat eldr vatna eða ár ok allra árheita [SnE 1875, 112; МЭ, 70–71].

<sup>23</sup> Подробнее о рамочной конструкции или обрамлении в «Видении Гюльви» см. в работе: [Смирницкая 1995, 17–27; Смирницкая 2004, 204–214].

дыдущему мифологическому рассказу о пире асов у Эгира) (№ 4), а после этого рассказа следует довольно обширный замыкающий метатекст с повтором комментируемого кеннинга и обращением к скальду-ученику (№ 7). Скальдический пример (№ 6) приведен здесь после замыкающего метатекста, что несколько нетипично. Можно указать также на структурирующий троекратный повтор самого кеннинга — в общем списке, в дидактическом вопросе и в замыкающем метатексте.

Следует отметить, что *огонь Эгира* Снорри ставит на первое место в списке кеннингов золота. Обычно (и это, на наш взгляд, вполне естественный «педагогический» прием) на первое место он помещает то, что является наиболее выигрышным для комментирования. В кеннингах поэзии, например, это *кровь Квасира* — именно этому кеннингу посвящен обширный мифологический сюжет, для него у Снорри есть наиболее выгодные скальдические примеры, не отягощенные двух- или трехчленными кеннингами.

Замечательно, что Снорри может поместить предварительный мифологизирующий рассказ, тема которого связана с построением кеннинга, на очень большом расстоянии от самого кеннинга. Так он поступает, как уже отмечалось, в случае с кеннингом *капли Драупнира*, где предварительный рассказ о том, что это собственно за капли, помещен в «Видении Гюльви». И именно таким способом устроен комментарий к большинству кеннингов с именами богов.

Приведем еще один вариант реализации нашей схемы, на этот раз на примере уже упоминавшегося кеннинга золота *мука Фроди*. Здесь схема комментария несколько короче: нет предваряющего мифологического рассказа, нет упоминания «муки Фроди» в общем списке кеннингов золота. Все начинается, условно говоря, с пункта № 3, т.е. с вопроса: «почему золото называют мукой Фроди?». Далее следует объясняющий мифологический рассказ (№ 4), затем приводится эддический

пример (№ 5) и кончается все скальдическими примерами (т. е. № 6) [МЭ, 78–81].

Еще более обобщая и упрощая нашу схему, можно сказать, что Снорри обучает искусству построения кеннинга следующим образом: сначала прозаический мифологический рассказ, представляющий скрытый метатекст или метатекст особого рода, затем дидактическое рассуждение — явный метатекст, и затем собственно поэтические примеры. Замечательно, что эта схема работает не только на уровне комментария отдельного кеннинга. В некотором смысле, по этой модели построен, как нам кажется, весь текст «Младшей Эдды»: «Видение Гюльви», условно говоря, соответствует прозаическому мифологическому метатексту, «Язык поэзии» — явному дидактическому рассуждению, а «Перечень размеров», к рассмотрению которого мы не обращались, столь же условно соответствует поэтическому примеру. Такое тождество структуры на микро- и макроуровне, повтор большого в малом, малого в большом, видимо, соответствует дидактической установке Снорри.

Однако как только мы попытаемся представить «Младшую Эдду» в виде такой линейной конструкции, становится особенно очевиден нелинейный характер повествования Снорри. Можно снова, как мы уже пытались это сделать в начале нашего изложения, вообразить Снорри в качестве преподавателя иностранного языка. Обычно, обучая языку, преподаватель систематически и последовательно вводит правила грамматики, но при этом читает с учащимися тексты, где примеры на эти правила попадают в произвольном порядке. Обучающий вынужден, забегая вперед, как-то комментировать эти примеры, задолго до того, как он их систематически прошел с обучаемыми.

Как кажется, есть все основания утверждать, что Снорри достиг предельной виртуозности как в регулярности, так и в нерегулярности — и в энтропии, и в связанности текста.

Задумав написать учебник, Снорри создал естественно развивающийся организм, в каждой части которого отразились все свойства целого. Мы берем на себя смелость предположить, что Снорри ждал от своего читателя не столько анализа, сколько синтеза, способности охватить и понять все произведение разом. Отдельный и сам по себе очень интересный вопрос: как воспринимала этот текст его непосредственная аудитория, современники Снорри и их ближайшие потомки. Современному же читателю «Младшей Эдды» это произведение может напомнить грандиозную постройку, все изящество и соразмерность которой можно охватить лишь с высоты птичьего полета.

В заключение хотелось бы отметить, что в том рассмотрении метатекста «Младшей Эдды», который был здесь представлен, мы сознательно уклонились от обсуждения многих важных филологических проблем. В частности, мы совсем не касались текстологии «Младшей Эдды», различных ее списков. В самом деле, мы не знаем наверняка, в каком порядке располагал части своего произведения сам Снорри, что шло сначала — «Язык поэзии», «Перечень размеров» или «Видение Гюльви». Однако, как нам кажется, избранный нами угол зрения в принципе позволяет анализировать текст независимо от конкретного списка или разночтений в том или ином фрагменте, хотя, например, некоторые метаязыковые швы в «Младшей Эдде» видны в одних редакциях более отчетливо, чем в других.

# ПОСЛЕДНИЙ КАЛАМБУР СНОРРИ

Из заметок на полях  
«Саги о Струлунгах»

XIII в., быть может, — одно из самых интересных столетий в истории Исландии, эпоха самых кровопролитных распрей оказывается одновременно эпохой записи саг, эпохой расцвета скандинавской письменной культуры. Древняя устная традиция, саговая и поэтическая, еще жива, но при этом ее носители в полной мере испытывают потребность в рефлексии, стремление к фиксации на пергаменте нарратива, прежде переходившего от рассказчика к рассказчику, желание понять, как устроены и как делаются стихи. Письменность и письменная культура вдруг приобретают в их глазах чрезвычайную значимость: из отвлеченного знания и элитарного умения чтение и письмо в весьма сжатые сроки превращаются в явления повседневности, от которых нередко зависят вопросы жизни и смерти.

Тем ценнее и важнее всяческие характеристики письменной коммуникации, встречающиеся в невероятно разросшемся за это столетие корпусе древнеисландских текстов. Далеко не всегда понятно, однако, чем мотивировано появление той или иной характеристики письменного текста, а иногда мы попросту не можем определить: что она означает? Особенно эта загадочность возрастает, разумеется, если перед нами гапакс — единичное употребление некоего слова или сочетания слов.

Таким гапаксом, прозрачным и таинственным одновременно, является выражение *stafkarlalettr*, встречающееся в «Саге об исланд-

цах» знаменитого историографа XIII в. Стурлы Тордарсона. Своеобразная культурно-историческая ценность этой конструкции особенно высока еще и потому, что она связана с образом Снорри Стурлусона, человека, которому мы обязаны подавляющим большинством наших сведений о древней Скандинавии вообще.

Между тем смысл этого выражения до сих пор не установлен, хотя оно достаточно регулярно отмечается в комментариях к саге и время от времени, с той или иной степенью подробности, обсуждается в работах о распространении культуры чтения и письма среди исландцев. Отсутствие консенсуса в том, что касается точного значения *stafkarlalettr*, обусловлено тем, что гапакс — слишком скудная и, в сущности, неподходящая пища для лексикографа, нехватка хоть сколько-нибудь репрезентативного набора разнообразных синхронных контекстов явным образом препятствует применению стандартных лексикографических приемов, когда, используя весьма краткий фрагмент, где появляется нужное нам слово, мы в состоянии представить достаточно объективное описание его семантики. Едва ли перспективно поэтому пытаться превратить гапакс в стандартную словарную единицу, для понимания его смысла куда более эффективным может оказаться максимально полное привлечение нарративного контекста и максимально пристальное внимание к исторической ситуации и культурным категориям соответствующей эпохи.

Начнем, однако, с того фрагмента саги, где употребляется слово *stafkarlalettr*. Стурла Тордарсон рассказывает, что случилось со Снорри после того, как тот принял участие с большой выгодой для себя в разделе имущества своей недавно умершей конкубины Халльвейг<sup>1</sup>. Поделив все, кроме главно-

<sup>1</sup> Отметим попутно, что в качестве немаловажной движимой части ее наследства, из-за которого у Снорри разгорелся спор с сыновьями Халльвейг, указываются книги (...*þeir skiptu gripum ok bóku*) [Sturl., I, 391 sub anno 1241; СИ, 277].

го — земельных владений, Снорри отправился на свидание со своими кровными родственниками:

Затем к Орэкье пришли вести с юга, с Овечьей Горы, что туда прибыл Снорри сын Стурлы и хочет видеть Орэкью. Тогда они поехали туда на юг, и Снорри был весел, как никогда (= *inn kátasti*), и Снорри, Орэкья и Стурла беседовали в каморке, а Туми подливал им: на хутор привезли пиво с корабля. Снорри рассказал, как обернулась их встреча с сыновьями Халльвейг. Он также привез с собой письмо (= *bréf*), которое послал ему Ода сын Свейнбьёрна с Лебяжьего Мыса; там было *á stafkarlalettr*, и они не смогли прочесть, но все же им показалось, что в нем — какое-то предупреждение. Снорри говорит, что не доверяет Жителям Южной Четверти, — но я все равно первым делом вернусь на юг и распоряжусь своими хуторами, — сказал он, — а потом уеду на запад и буду жить наездами на Холмах, и иногда гостить на Грязном Дворе.

Многое там было обговорено; они все вместе проехали до Стадного Холма. Оттуда Снорри поскакал на юг, а они — на запад<sup>2</sup>.

Для разрешения загадки *stafkarlalettr* нам представляется целесообразным разграничить две проблемы, условно говоря, отделить понятие от его обозначения, предмет — от способа его описания. Мы будем иметь дело, в сущности, с тремя вопросами: что за письмо получила Снорри от Ода Свейнбьярнарсона, что сказано об этом письме в саге и каков ситуативный

<sup>2</sup> Þá kómu þeim Órækju orð sunnan frá Sauðafelli, at Snorri Sturluson var þar kominn, ok vildi finna Órækju. Riðu þeir þá suðr þangat, ok var Snorri inn kátasti. Töluðu þeir í Litlu-stofu, Snorri, Órækja ok Sturla; en Tumi skenkti. Þar var bjórr heim borinn fr skipinu. Snorri segir frá skiptum þeirra, ok sona Hallveigar. Hann hafði þar ok bréf, er Oddr Sveinbjarnarson á Álptanesi hafði sent hönunum; var þar á stafkarlalettr, ok fengu þeir eigi lesit; en svá þótti þeim sem vörun nökkur væri á því. Snorri lézk illa trúa Sunnlendingum; 'En þó mun ek suðr fara first, ok skipa till búa mínna,' sagði hann, 'ok fara þá vestr; en vera þá hríðum á Hólum, en stundum í Saurbæ.' Mart var þar talað. Ok riðu þeir allir samt inn í Hjaðarholt. En þaðan reið Snorri suðr, en þeir vestr [Sturl., I, 392 sub anno 1241]. Здесь и далее перевод (с моими незначительными изменениями) А.В. Циммерлинга [СИ, 278].

контекст, породивший это высказывание, или, формулируя несколько иначе, почему было сказано то, что было сказано? Нас, оговоримся сразу, из этих вопросов более всего будут интересовать два последних. Узко ситуативный контекст речения о *stafkarlalettr* относительно ясно представлен в саге, однако для верного понимания дела необходимо в полной мере оценить весомость соответствующего эпизода как для сюжетной структуры повествования, так и для истории Исландии XIII в. в целом.

«Сага об исландцах» Стурлы Тордарсона принадлежит к числу так называемых «саг о современности», или «саг о новых временах», когда автор текста является свидетелем, а то и непосредственным участником описываемых событий. Обратим внимание, что в каморке находятся четверо родственников: сам Снорри, его внебрачный сын Орэкья и двое племянников Снорри, Туми Младший, сын Сигхвата, и Стурла, сын Торда, будущий рассказчик (Схема 5).

Схема 5<sup>3</sup>

<sup>3</sup> В настоящей родословной отдельных представителей клана Стурлунгов полужирным выделены участники пирушки на Овечьей Горе.

При этом сага, разумеется, отнюдь не была поденной или погодной записью текущих событий, она создавалась, по всей видимости, несколько десятилетий спустя, когда все политические замыслы и тонкие интриги того времени (начала 40-х гг. XIII в.) давно уже были распутаны, воплотились в реальность или потерпели полный крах: споры были решены, а намерения сменились результатами. Попросту говоря, описывая, например, тревожное время встречи на Овечьей Горе, одним из участников которой был он сам, Стурла Тордарсон прекрасно знал, что будет дальше, а последующие (да и предшествовавшие) события, как известно, были более чем драматичны.

Борьба между молодым конунгом Норвегии Хаконем Хаконарсоном и герцогом Скули, который некоторое время был опекуном Хакона, а впоследствии оспаривал у него норвежский престол, закончилась гибелью Скули, а, соответственно, и поражением для его сторонников, к числу которых принадлежало немало исландцев, но в первую очередь — Снорри Стурлусон. Естественно, все, что Снорри делал для герцога, весьма дурно сказывалось теперь на отношениях с королем. Помимо всего прочего, незадолго до гибели Скули (+ 1240). Снорри, вопреки запрету конунга Хакона, покинул Норвегию и вернулся к себе в Исландию<sup>4</sup>. Тем самым его прежде столь благоприятной

<sup>4</sup> Ср.: «Ближайшую после Битвы на Дворе Эрлюга зиму Снорри сын Стурлы с его сыном Орэкьей и Торлейвом сыном Торда провели при герцоге Скули в Нидаросе, а Торд Какали <родной племянник Снорри. — Ф. У.> находился в Бергене при конунге Хаконе. А весной они добыли корабль у Гудлейка со Скартастадира, друга Снорри, и, по совету герцога, снарядили его в плавание. Но когда они уже были готовы отплыть и стояли напротив Островка, с юга, от конунга, пришли гонцы с письмами (= menn... frá konungs <frá konungi, по другой рукописи. — Ф. У.> með bréfum): в них говорилось, что конунг воспрещает всем исландцам отплывать из страны в то лето. Они показали эти письма (= bréfin) Снорри, а тот отвечает так: «Выйду в море» сказал он (= Út vil ek!)» [Sturl., I, 384 sub anno 1239; СИ, 270].

карьере при норвежском дворе пришел конец, чем охотно воспользовались враги Снорри на родине и за ее пределами.

Предостережение, содержащееся в письме Одда с Лебязьего Мыса, было послано вовремя и отнюдь не случайно. Тогда же или чуть раньше Гицур Торвальдсон, недруг и бывший зять (mágr) Снорри, получил другое письмо — от конунга Хакона, согласно которому Снорри следовало выдворить из страны (Исландии) добровольно или насильно, а если это не получится, то умертвить, причем Хакон в своем письме, согласно «Саге об исландцах», именовал Снорри не иначе как «своим государственным изменником» (= landráða-mann við sik)<sup>5</sup>. Гицур, то ли правильно истолковав истинное стремление короля, то ли поспешив воспользоваться полученными полномочиями к собственному благу, не стал и пытаться предоставить Снорри возможность добровольного отъезда, но сам возглавил экспедицию, предназначенную для того, чтобы схватить своего бывшего тестя, а на деле приказав своим людям убить его. 23 сентября 1241 г. Снорри был зарублен людьми Гицура в погребе своей усадьбы на Дымном Холме.

Гибель Снорри Стурлусона имела огромные последствия для всей страны, поскольку к тому моменту он был едва ли не самым могущественным человеком в Исландии. Его убийство стало одним из первых звеньев той последовательности событий, которая двадцать лет спустя привела к полной потере островом независимости, хотя собственная позиция Снорри в отношениях с норвежским королевством была отнюдь не однозначной. Таким образом, описание встречи в каморке является преддверием некоей развязки и одновременно кульмина-

<sup>5</sup> Для дальнейшего изложения нам важно отметить, что рассказчик стремится здесь предоставить в распоряжение читателя формулировку самого конунга, то ли цитируя его письмо, то ли конструируя такую цитату. Соответствующее выражение встречается в норвежских законах XIII в. Кроме того, сам Стурла использовал его в другом своем сочинении об этом конунге, в «Саге о Хаконе Старом» [СИ, 408, примеч. 716].

ционной точки в биографии одного из главных действующих лиц в саге и в истории страны в целом.

Стоит подчеркнуть, что временная дистанция между встречей Снорри со своими родичами и друзьями на Овечьей Горе и его гибелью на Дымном Холме минимальна, между одним событием и другим проходит, по-видимому, несколько недель, а возможно, и того меньше. Что же касается дистанции повествовательной, то она практически сведена к нулю, один эпизод непосредственно сменяет другой: последний раз мы сталкиваемся со Снорри, когда убийцы обступили его в погребке, а предпоследний — когда он веселится со своими друзьями и демонстрирует им письмо Олда.

Существенно, однако, что повествователь, Стурла Тордарсон, в своем изложении интересующих нас событий придерживается традиционного принципа *сага должна рассказываться так, как она происходит*, сохраняя линейную невозмутимость повествования и практически не позволяя читателю заглянуть в нарративное будущее, сколь бы важным оно ни было для нарративного настоящего. Герои не знают своей судьбы, и сюжет как будто бы воспроизводит естественный событийный фактор неожиданности. Тем не менее, какие-то ненавязчивые маркеры, направляющие читательское восприятие и исподволь усиливающие его контрастность, в тексте все же расставлены. Так, автор сообщает, например, что в день встречи Снорри пребывал в «наивеселейшем» расположении духа (= ... ok var Snorri inn kátasti) и строил долговременные планы, касающиеся его дел в Исландии. Читатель же практически мгновенно, при чтении следующего эпизода, обретает ретроспективное зрение, позволяющее оценить неосуществимость этих планов и тот факт, что Снорри уже никогда не будет столь весел.

Вообще говоря, прием, когда в рассказе о гибели персонажа особым образом уточняется его эмоциональное состояние накануне смерти, безусловно, является универсальным как для письменной традиции, так и для самых разнообразных устных

жанров. Непонятная мрачность предчувствия или беспечная радость неведения — это почти равноправные средства драматизации грядущей трагедии. Необходимо учитывать при этом, что в контексте саговой традиции веселье Снорри вовсе не обязательно должно было восприниматься как признак недалековидности: способность предаваться веселью и сохранение особого шуточного тона на грани смерти, напротив, вполне может расцениваться как несомненная добродетель.

Сам Снорри не упускал возможности сохранить (а иногда, вероятно, и сочинить) удачный каламбур или шуточное речение, сказанное одним из его героев в самый момент гибели или казни. Его племянник Стурла отличался, пожалуй, не меньшим вниманием к метким высказываниям своих персонажей и к их речевому поведению в целом, благо он, в отличие от своего дяди, писал о собственных современниках, родичах и близких друзьях, а значит, имел возможность напрямую фиксировать в памяти и на пергаменте не только их деяния, но и речь<sup>6</sup>. Нет никаких сомнений, что Стурла обладал незаурядной выучкой и практикой для такого рода запоминания.

<sup>6</sup> Так, рассказывая о распре своего могущественного кузена и тезки Стурлы Сигхватссона с сыновьями Торвальда, он в характеристике одного из этих сыновей не только подробно описывает его внешний вид и нрав, но упоминает такую специфическую деталь: в речи, обращаясь к разным людям, он часто называл «своими» тех, с кем говорил (= Hann... kallaði mjök 'sinn' þá, er hann talaði við) ([Sturl., I, 307 sub anno 1232]; в переводе А. В. Циммерлинга эта деталь почему-то опущена: [СИ, 182]). Со всей очевидностью, здесь имеется в виду пристрастие к фамильярно-ласкательному обращению «мой Гицур» (Gizur minn), «мой Торд» (Þórðr minn) или «мой Стурла» (Sturla minn), которое в исландской традиции позволяет одновременно подчеркнуть близость к собеседнику и своеобразное доминирование над ним. Эта тонкая деталь сочетается с более общим очерком риторических особенностей сыновей Торвальда, которого автор «Саги об исландцах», без всякого сомнения, знал лично (см. подробнее: [Ármann Jakobsson 2003, 317]). О прямой речи в «Саге об исландцах» ср. также: [Taylor 1994–1997, 311–328].

Мы полагаем, что наше необычное словосочетание *stafkarlalettr*, не встречающееся более ни в одном древнеисландском тексте, принадлежит к числу именно таких речевых цитат, сберегаемых автором саги ради их меткости и наглядности в описании того или иного персонажа, события, сцены. Иначе говоря, выражение *stafkarlalettr*, скорее всего, прозвучало непосредственно в каморке на Овечьей Горе, причем его изобретателем с наибольшей вероятностью мог быть сам Снорри Стурлусон, адресат письма, более всего заинтересованный в его прочтении, главное действующее лицо этого и последующего эпизодов.

Что же сказал Снорри, если это и в самом деле был он? В чем смысл неожиданного соотнесения термина письменной культуры *lettr* с композитом *stafkarl*, ведь последний с полным на то основанием трактуется как «нищий, бродяга», а в результате сложения этих основ мы получаем непонятное выражение, которое можно дословно перевести как *нищенские (бродяжьи) письма, нищенский (бродяжий) почерк* или *нищенские (бродяжьи) буквы*? На чем держалась эффектность и выразительность данного оборота, благодаря которым он — в качестве речевой цитаты — попадает в сагу?

В самом деле, это словосочетание резко отличается от таких вполне употребительных конструкций с элементом *stafkarl*-, как *нищенская одежда* (*stafkarla-gervi*), *нищенский наряд* (*stafkarla-búning*, *stafkarla-klæði*), *нищенская шляпа* (*stafkarla-höttr*), *нищенство* (*stafkarla-stígr*) и т.п. В текстах все эти выражения, как правило, употребляются не в качестве метафоры, а в тех случаях, когда речь идет о людях, и в самом деле занимающихся бродяжничеством или нищенством, или о тех, кто по тем или иным причинам на время выдает себя за нищего. Иными словами, речь идет о вполне конкретных атрибутах бродяг, подлинных или мнимых.

Совершенно очевидно, однако, что такая буквальная интерпретация едва ли применима к интересующей нас конструкции *stafkarlalettr*; сколь бы просвещенной страной ни была Исландия

в XIII в., едва ли для нищих было характерно умение писать и уж тем более вряд ли у них существовали какая-то особая манера или способ письма, свойственные им одним.

Слово *stafkarl* образовано из двух основ, каждая из которых (в особенности, первая) многозначна сама по себе, и эта многозначность, несомненно, принималась в расчет Снорри Стурлусоном при использовании данного эпитета. Прежде всего, древнеисландское *stafr* означает «палка, посох, опорный столб», тогда как *karl* может быть передано как «человек, пожилой мужчина, простолюдин, мужик». Таким образом, по своей внутренней форме слово *нищий* в древнеисландском — это попросту человек с посохом, простолюдин с посохом. Подобная экспликация внутренней формы в данном случае более чем оправдана, поскольку она, со всей очевидностью, оставалась совершенно прозрачной и актуальной для носителей языка. Так, термином *stafkarl* в законодательстве мог обозначаться, в частности, не только нищий, но и человек, получивший травму и вынужденный передвигаться с костылем или с посохом в результате чьих-то насильственных действий<sup>7</sup>. Иными словами, у *stafkarl* есть и значение «калека, ходящий с палкой, с посохом». В таком случае *нищий* — это в известном смысле тот, кто сделал свое увечье источником постоянного дохода (ср. в этой связи русскую пару — *калека* и *калика перехожий*). С другой стороны, в «Пряди об Эймунде» описывается, например, как человек, желающий выдать себя за нищего (= *stafkarl*), берет в руки два *посоха*, или *костыля* (= *við tvá stafi*)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Согласно норвежскому закону, обидчику полагалось заплатить пострадавшему полмарки, самый размер этой суммы свидетельствует, скорее, о пусть и заметном, но не столь существенном ущербе здоровью [NGL, I, 310, § 31].

<sup>8</sup> «Эймунд нарядился в одежды нищего (= *stafkarlsbuning*), привязал себе козлиную бороду и идет с двумя посохами (= *við tvá stafi*) к шатру конунга» (= *Eymundr tekr nú stafkarlsbuning, bindr sér geitarskegg ok gengr við tvá stafi*) [Flat., II, 128].

Подобная вычленимость компонента у интересующего нас композита заставляет дополнительно обратить внимание на то обстоятельство, что у слова *stafr* есть и другие значения (производные по отношению к «палка, посох»), имеющие самое непосредственное отношение к письму. Так, *stafr* — это не что иное, как «руна, знак рунического алфавита»<sup>9</sup> (семантический перенос оказался в свое время возможен, поскольку сами вертикальные начертания рун напоминают палки или своего рода посохи). Из этого значения и исходили некоторые исследователи, полагая, что письмо Одда к Снорри было записано рунами, еще более распространена версия, согласно которой оно являло собой руническую тайнопись<sup>10</sup>. Подобная трактовка, впрочем, не объясняет, почему здесь участвует элемент *-karl*, или имплицитно предполагает существование какого-то особого рунического письма нищих, которое само по себе более чем сомнительно и ни в одном древнеисландском источнике, напомним, не отмечено.

Хорошо известно и еще одно значение слова *stafr*, развившееся позже, но безусловно существовавшее к XIII столетию. Термином *stafr* могла обозначаться, как в поэзии, так и в прозе,

<sup>9</sup> См., например, обсуждаемую более подробно в другой главе нашего исследования (с. 48–69) поминальную надпись, начертанную в XI в. младшими рунами в шведской области Сёдерманланд: «Я знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах (= *menr rynnasta*) во (всем) Мидгарде <в мире? — Ф. У.>, поставили камень и (нанесли) множество рун (= *stafa margá*) по Фрейстейну, своему отцу» (*iak uait : hastain : þa : hulmstain : bryþr : menr : rynnasta : a : miþkarþi : setu : stain : auk : stafa : margá eftiR fraustain faþur sin / Ek veit Hástein, þá Holmstein bræðr menn rynnasta á Miðgarði; settu stein ok stafi margá eptir Freystein, föður sinn*) ([SR., III, 42–43, № 56]; ср.: [Olsen 1932; Zilmer 2008, 408–409]).

<sup>10</sup> См. например: [Geijer 1825, 148, примеч. 4; Magnusen 1841, 164; Weinhold 1856, 414; Kålund 1904, I, 491, примеч. 1; Petersen 1866, 52; Paasche 1922, 304, примеч. 1; Væksted 1952, 97]; ср. также мнение Финнура Йонссона, который допускал, что письмо Одда могло быть написано какой-то разновидностью старшего футарка [Finnur Jónsson 1905, 58]).

не только руна, но и любая буква любого алфавита<sup>11</sup>, в частности, латинского. Так, в «Первом грамматическом трактате» (середина XII в.), где излагаются принципы создания исландского алфавита на основе латинского письма, мы обнаруживаем, например, следующий пассаж:

... греки не пишут по-гречески латинскими буквами (= *latinu stofvm*), а латиняне греческими буквами (= *girzkvm stofvm*) на латыни, также как иудеи <не пишут> по-еврейски ни греческими буквами (= *girzkvm stofvm*), ни латинскими, но каждый народ пишет своими буквами (= *sinvm stofvm*) на своем языке<sup>12</sup>.

В свою очередь, создатель «Третьего грамматического трактата», Олав Белый Скальд, еще один племянник Снорри Стурлусона и родной брат Стурлы Тордарсона (автора нашей саги), передает знаменитую латинскую формулировку Прициана — *littera est pars minima vocis compositae ... Littera est vox, quae scribi potest individua* — как «Буква / звук (= *stafr*) есть наименьшая часть сложного звучания <высказывания>»,

<sup>11</sup> По-видимому, именно из этого значения буквы вообще развилось и еще одно — «звук; фонема (?)». В «Младшей Эдде» Снорри Стурлусон использует его для описания аллитерирующих звуков в поэтической строке. Не исключено, что такое употребление слова *stafr* в этом своеобразном учебнике для скальдов подкрепляется и еще одним его значением «опорный столп (в постройке)», поскольку аллитерирующий звук как бы является опорой стиха, а скальды и Снорри в том числе были весьма склонны, как известно, к использованию ремесленной терминологии в описании стихотворной техники (см. подробнее: [Смирницкая 1989, 14–15, 23]; ср. также: [Sverrir Tómasson 2008, 238]). Снорри, таким образом, имел обыкновение эксплуатировать весь спектр значений слова *stafr*, а если наше допущение верно, то и «скрещивать» их.

<sup>12</sup> ... *ægi rita grikkir latinu stofvm girzkvna ok ægi latinu menn girzkvm stofvm latinu ne enn h<e>lldr <e>breskir menn ebreskvna hvarki girzkvm stofvm ne latinu helldr ritara sinvm stofvm hverr þiöð sina tv<n>gv* [FGT, 206]. Как известно, «Первый грамматический трактат» дошел до нас в составе кодекса XIV в. (Codex Wormianus), где он непосредственно следует за «Младшей Эддой».

которую можно начертать»<sup>13</sup>. Таким образом, *stafr* может выступать как исландский аналог латинскому слову *littera* и в переводах, и в оригинальных сочинениях, причем дело не ограничивается текстами, принадлежащими к научной традиции<sup>14</sup>.

От латинского *littera* происходит, со всей очевидностью, и еще один компонент интересующего нас выражения, древнеисландское *letr*. Иными словами, одно из распространенных значений слова *stafr* во многом пересекается с одним из значений древнеисландского *letr*. При этом *letr* охватывает довольно широкий круг понятий, связанных с культурой письма, — письменный текст, почерк, буквы и их начертания. Семантика слова *stafr* тоже не исчерпывается, как мы убедились выше, обозначением буквы — знака алфавита, латинского или рунического, но у этих слов есть точка семантического совпадения.

На наш взгляд, именно это совпадение и побудило Снорри использовать композит *stafrkarl* как эпитет, определяющий слово *letr*. Перед нами более чем характерный для древнеисландской традиции вообще (и для Снорри как для автора своеобразного учебника скальдического мастерства, «Младшей Эдды», в частности) прием, когда один и тот же объект или явление именуется словами с полностью или частично пересекающимися значениями. Как мы попытались показать в предыдущем очерке (с. 138–151), Снорри явно коллекционировал подобные конструкции и попутно порождает их сам, превращая такой принцип номинации в развитую многоуровневую систему.

Это могла быть, напомним, игра с именами, коль скоро речь шла о мифологических персонажах или предметах, причем для соотнесения имени собственного и имени нарицательного использовались как слова тождественные, так и синонимич-

<sup>13</sup> *Stafr er hinn minzti lvtr raddar saman sættrar, sæm rita ma* [TGT, 37].

<sup>14</sup> О *stafr* как ключевом термине в древнеисландских грамматических сочинениях см. также: [Кузьменко 1985, 80–82; Смирницкая 1989, 14–15].

ные<sup>15</sup>. С другой стороны, в перечне допустимых в скальдической поэзии именовании объекта название самого объекта могло как бы удваиваться при описании<sup>16</sup>. Оно вносилось в ряд синонимов, причем самый этот ряд трактовался — в духе скальдической традиции — весьма широко. При этом иногда в набор допустимых замен могли, наряду со словами собственно исландскими, включаться и освоенные заимствования<sup>17</sup>.

Полная или близкая синонимия была самым очевидным, но далеко не единственным инструментом подобной игры. К делу охотно привлекалось и совпадение формы при различии содержания, причем, как и в случае с синонимами, омонимы могли быть полными или частичными. Возникающие при этом путаница, двусмысленность и непонимание в предлагаемой Снорри поэтике не только не возбранялись, но, напротив, культивировались и канонизировались:

<sup>15</sup> «...но увидев выдру (= otrinn), Хрейдмар позвал своих сыновей — Фафнира и Регина — и сказал, что брат их Отр <<Выдра>> (= otr) убит» (En er Hreiðmar sá otrinn, þá kallaði hann sonu sína, Fáfni ok Regin, ok segir at Otr broðir þeira var drepinn) [SnE, 101; МЭ, 72]; «...Бельверк (= Один) достает бурав (= nafar) по имени Рати <<Сверло>> (= rati) и велит Бауги попробовать, не возьмет ли скалу бурав (= nafarinn)» (Þá dregr Bölverkr fram nafar, þann er Rati heitir, ok mælti, at Baugi skal bora bjargit, ef nafarinn býtr) [SnE, 73; МЭ, 59]; «...ремешок (= þvengr), которым был зашит рот Локи, называется Вартари <<Завязка>> (= vartari)» (Sá þvengr, er muðrinn Loka var samanrifjaðr, heitir Vartari) [SnE, 99; МЭ, 72].

<sup>16</sup> Ср.: «...шлем (= hjálm) называют “шлемом” (= hjálm), “шапкой” или “колкаком”...» (Vápn ok herklæði skal kenna til orostu ok til Óðins ok valmeya ok herkonunga, kalla hjálma hjálm, hött eða fald...) [SnE, 115; МЭ, 84].

<sup>17</sup> Ср.: «Какие хейти мужей (= manna heiti)? Каждый прежде всего “муж” (= maðr). Наипервейшее и почетнейшее хейти мужа — “кесарь” (= kesari), потом — “конунг” (= konungr), а потом — “ярл” (= jarl)» (Hver eru manna heiti ókend? — Maðr er hverr fyrir sér; et fyrsta ok et eozta heiti mannz, er kallaðr er maðr keisari, því næst konungr, þar næst jarl) [SnE, 138; МЭ, 168]. Обратим внимание, что «кесарь» и «конунг» непосредственно сталкиваются здесь не то как синонимы, не то как обозначения соседних ступеней властной иерархии.

Голос зовется так же, как и нрав, а нрав — это также и дурное расположение духа. Созвучными словами обозначаются также гнев человека и корабельные снасти, либо лошадиная сбруя. Созвучны и слова, означающие гнев и корабль. К подобным выражениям часто прибегают, чтобы затемнить стих, и это называется двусмыслицей (= *ofljóst*). Одинаково называются также сустав, скрепляющий кости, корабль и войско. То же слово означает и помощь, которую один человек оказывает другому. Так же зовется и пиво. Сходными словами называют ворота в заборе, быка и склон. Подобные слова можно так ставить в поэзии, чтобы возникла двусмыслица и нельзя было понять, не подразумевается ли что-нибудь другое, нежели то, на что указывает предыдущий стих. То же можно сказать и о многих других названиях, одинаковых для разных вещей<sup>18</sup>.

В этом высказывании Снорри примечательно, помимо всего прочего, что самый термин «двусмыслица» (*ofljóst*) — это своего рода образчик языковой игры, так как буквальное его значение — «чересчур ясный», хотя речь идет как раз о приеме максимального затемнения, зашифровке смысла в кеннинге.

Снорри, да и всей традиции его времени, было в высшей степени свойственно переносить анализируемые скальдические приемы в, так сказать, язык описания, в язык прозы, в свою собственную речь, подобно тому, как будучи автором «Младшей Эдды», едва ли не главного источника по скандинавской мифологии, он переносит мифологические обозна-

<sup>18</sup> *Læti er tvennt; læti heitir rödd, — læti heitir æði, ok æði er ok ólund. Reiði er ok tvikent; reiði heitir þat, er maðr er í illum hug, — reiði heitir ok fargörvi skips eða hross. Far er ok tvikent; fár er reiði, far er skip. — Þvílík orðtök hafa menn mjök til þess at yrkja fólgit, ok er þat kallat mjök ofljóst. Lið kalla menn þat á manni, er leggir mætask, — lið heitir skip, — lið heitir mannfólk; lið er ok þat kallat, er maðr veitir öðrum liðsinni; lið heitir öl. Hlið heitir á garði, ok hlið kalla menn oxa, en hlið er brekka. Þessar greinir má setja svá í skáldskap, at gera ofljóst, at vant er at skilja, ef aðra skal hafa greinina, en áðr þykki til horfa en fyrri vísu-orð. Slíkt sama eru ok önnur mörg nöfn þau, er saman eigu heitit margir hlutir [SnE, 147; МЭ, 179].*

чения в собственную повседневность, отчасти поэтизируя ее, а отчасти иронизируя над ней. Из «Саги об исландцах» мы знаем, к примеру, что главный шатер Снорри, в котором он жил во время тинга, назывался *Вальгалла*, тогда как маленькая, присоединенная к ней палатка — *Дитя Вальгаллы*; еще одна палатка Снорри носила имя сказочного страшилища — *Gryla*, что-то вроде «Буки» или «Пугала»<sup>19</sup>.

По-видимому, прозаические речения не могли быть по своей структуре организованы столь же сложно, что и поэтические фигуры, но и в них своеобразным строительным материалом выступали омонимия и синонимия, частичные или полные. Как полное тождество, так и зазор в семантике и звучании двух близких слов создавали «поле остроумия», сочетавшее мастерство и веселье. В терминологии Нового времени подобного рода словесную игру можно назвать каламбуром, хотя эти своеобразные языковые упражнения, свойственные именно северогерманской традиции, в особенности исландцам, не вполне совпадают с принципами построения каламбура нынешнего. Так или иначе, мы предполагаем, что загадочный гапакс *stafkarlalettr* является не чем иным, как последней шуткой Снорри, столкнувшего в рамках одной синтагмы два термина из практики письма.

Отметим, что такая интерпретация позволяет объяснить уникальность для корпуса древнеисландских текстов выражения *stafkarlalettr*: перед нами не устойчивое обозначение какого-либо понятия или явления, а окказионально использованное речение, которое наполняется определенным смыслом *hic et nunc*, в рамках данной речевой и событийной ситуации. Вообще говоря, в отличие от «нормального» описательного высказывания, каламбур (как современный, так и древний) вовсе не обязан обладать точностью или дифференцирующей силой по

<sup>19</sup> Заметим, что имя *Gryla* носит и одна из частей «Саги о Сверрире», созданная при жизни Снорри (ср.: [Gudrun Nordal 2006, 78]).

отношению к обозначаемым им предметам. С точки зрения прагматики для участников дружеской пирушки представляет ценность, скорее, общая экспрессивная характеристика письма, а не уточнение того, написано ли оно рунами или латиницей, дурным слогом или скверным почерком. Рассказчик, Стурла Тордарсон, демонстрирует, что Снорри или все участники пирушки попросту отшутились от зловещего письма. К чему это привело, мы узнаем из следующего эпизода саги.

Весьма существенно, что в «Саге об исландцах» Стурле Тордарсону уже доводилось описывать не слишком счастливые последствия многозначных формулировок своего дяди. В тот раз дело касалось не фрагмента речевой ситуации, а скальдических стихов, которые, впрочем, по природе своей в чем-то диалогичны и рассчитаны на немедленную и непосредственную реакцию слушателей. Прежде, когда герцог Скули был в расцвете своего могущества, Снорри довелось посвятить ему целый ряд панегирических стихов. В одном из них он использовал довольно стандартную для скальдов характеристику правителя «жестокий к золоту», т.е. «щедрый», представив ее в варианте «жестокий к сильному блеску моря».

«Сильный блеск моря» (= gnaphjarls rammblík) — это вполне традиционный кеннинг золота, что же касается эпитета «жестокий», то он передан с помощью довольно необычного композита — *harðmúlaðr*, букв. «жесткомордый, с жесткой пастью». Снорри, очевидно, счел его вполне подходящим поэтическим обозначением для понятия «жестокий», благо первый компонент этого сложного слова, *harðr*, может обозначать как «жесткий», так и «жестокий». Отметим, что механизм словесной игры здесь, по-видимому, тот же, что и в интересующем нас эпитете *stafkarl*, когда семантика композита детерминируется первым элементом (*staf-* или *harð-*, соответственно), тогда как второй элемент куда более произволен, и семантика его не вполне самостоятельна и даже отча-

сти редуцирована, как это происходит, например, в русском слове *жестокосердный* (основным значением которого является попросту «жестокий, безжалостный»).

Однако те, что были политическими противниками Снорри в Исландии, выступили и как его противники поэтические, не пожелав признать *harðmúlaðr* приемлемым скальдическим синонимом для обозначения жестокости, крутости. Как рассказывает Стурла Тордарсон, они смеялись над этими стихами и извратили их [Sturl., I, 244 sub anno 1220, 249 sub anno 1221; СИ, 114, 119]. В частности, за умеренную плату в виде одного барана была сочинена пародия, автор которой отказывается целовать яра в жесткую пасть, в жесткую морду. Иначе говоря, автор пародии отказывается сосредоточиться лишь на первом элементе сложного слова, а напротив, выпячивает семантику второго. Заодно он сообщает, что никто еще не преподносил правителю настолько бездарных стихов. Стурла описывает гнев и возмущение своего дяди, направленные на людей из Южной Четверти, которые и были главными насмешниками. Вся эта история, судя по саге, оставила глубокий след в душе Снорри, так как даже спустя двадцать лет, получив интересующее нас загадочное письмо, он все еще полагал, что жителям Южной Четверти доверять не следует.

Итак, двусмысленность может быть намеренной и случайной и в то же время удачной и неудачной, причем оценка состоятельности такого речения зависит от ближайшего будущего — как его поняли и приняли слушатели или чем она обернулась для ее создателя. Задействованный синонимы и омонимы каламбура весь в целом и каждая из его частей по отдельности обладают тем самым содержанием, которое автор пожелал в него вложить здесь и теперь, если только его слушатели соглашались с уместностью этой семантической процедуры.

Подчеркнем еще раз, что окончательной определенности предметного денотата здесь добиться, на наш взгляд, невозможно, и эта невозможность носит в чем-то принципиальный

характер. Иначе говоря, выражение *stafkarlalettr* направлено не столько на характеристику конкретного объекта, сколько на само вербальное пространство, мир словесной игры. Что же касается самого предмета — письма с предостережением — мы, опираясь на интересующую нас конструкцию, скорее можем сказать, чем оно не могло быть, нежели чем оно было в действительности.

Вопреки остроумной догадке, предложенной В. Пакисом [Pakis 2008, 101–116]<sup>20</sup>, письмо Олда не могло, на наш взгляд, являть собой образчик особого типа тайнописи, так называемого *bfk*-шифра, когда из стандартного латинского алфавита изымаются пять гласных и вместо каждой из них при написании слова используется следующая по порядку согласная (вместо *a* пишется *b*, вместо *e* пишется *f*, вместо *i* — *k*, вместо *o* — *p*, а вместо *u* — *x*)<sup>21</sup>. Вспомним, что сказано в саге о реакции пирующих на этот текст:

...они не смогли прочесть, но все же им показалось, что в нем — какое-то предупреждение.

Иначе говоря, Снорри и его собеседникам удалось извлечь некоторые смысловые фрагменты из этого письма, но им было не под силу прочесть его полностью. Такая характеристика менее всего приложима, как кажется, к процессу восприятия текста, созданного с помощью алфавитного кода, который работает по принципу «все или ничего». Если читатель об-

<sup>20</sup> Более подробно о точке зрения В. Пакиса см. в Экскурсе к настоящей главе.

<sup>21</sup> Такой способ кодирования, традиционно связываемый с именем св. Бонифация († 754), был довольно широко распространен в Западной Европе в Средние века и в Новое время, им пользовались, в частности, и в Англии. В. Пакис усматривает в нашем фрагменте «Саги об исландцах» свидетельство того, что этот шифр применялся в Исландии XIII в. Других данных, прямо или косвенно указывающих на то, что он был здесь известен, в нашем распоряжении как будто бы нет.

ладает ключом к шифру (знанием того, например, что каждая гласная обозначается следующей за ней согласной), он с равным успехом и относительно легко может прочесть любое слово зашифрованного текста. Если же такого ключа в его распоряжении нет, то все слова послания оказываются ему в равной мере недоступны, и он попросту не может извлечь из письма никакой информации; принцип этот хорошо известен тем, кто сталкивался с необходимостью подобной дешифровки.

Мы не можем и едва ли когда-нибудь сможем сказать наверняка, был ли текст написан латиницей<sup>22</sup> или рунами<sup>23</sup>. Могла ли речь идти о тайнописи? Это не исключено, однако, как уже отмечалось выше, в таком случае шифр едва ли мог быть алфавитным, а основывался бы, например, на замене или намеренном искажении некоторых слов. Здесь, однако, мы вновь вступаем в область неverifiedируемых догадок, тем более что отправляя свой текст, написанный тайнописью, адресант обычно исходит из презумпции, что адресат владеет средствами ее декодирования, а в данном случае эта презумпция, как следует из текста, не сработала.

Наиболее вероятным нам представляется, что поводом для шутки Снорри послужила простая дефектность письма — неудобочитаемый почерк или плохая сохранность некоторых частей текста. В этом случае, памятуя о том, что одним из значений *stafkarl* могло быть «получивший увечье, калека, вынуж-

<sup>22</sup> Эта версия представляется нам чуть более правдоподобной, однако, повторимся, строгой аргументации в ее пользу saga в наше распоряжение не предоставляет.

<sup>23</sup> Как известно, в середине XIII в. руническое письмо могло использоваться как бытовое [Liestol 1968, 7–27]. Иногда текст вырезался на специально обструганной с одной стороны палочке-цилиндре, что теоретически могло бы подкрепить каламбур Снорри. Однако совпадения терминов здесь нет, поскольку деревянный цилиндр, на котором вырезалась надпись, назывался термином *runakefli*, а не каким-либо словом, содержащим корень *staf-*. О материале, на который нанесено послание Олда, мы решительно ничего не знаем.

денный передвигаться с палкой или на костылях», выражение *stafkarlaetr* можно буквально перевести как «искаленная запись», «запись покалеченными буквами» или «хромой, хромающий почерк». Такое понимание дела имплицитно присутствует в ряде переводов саги на современные языки и современных исследованиях (ср., например: [СИ, 278; Rohrbach 2011, 12])<sup>24</sup>. На наш взгляд, однако, основной мотивировкой для выбора *stafkarl-* в качестве определения было не столько желание как можно точнее охарактеризовать состояние или качество письменного текста, сколько стремление столкнуть в пределах одного предложения два пересекающихся культурных термина, *staf* и *letr*. Это столкновение во многом затмевало, отодвигало на второй план другие оттенки смыслов всех использованных при его порождении слов.

Итак, фабула эпизода, как мы полагаем, состоит в следующем: Снорри был необычайно весел, разом «расправился» с трудно читаемым письмом (а заодно и с его автором) с помощью острого словца, необычного, рожденного на месте выражения, которое так и осталось уникальным для древнеисландской традиции. Сразу вслед за этим мы узнаем, что веселье и остроумие было не к добру и завершилось гибелью. Возможно, автор саги давал понять, что смерти можно было бы избежать, проявив меньше остроумия, но больше предусмотрительности, разобравшись в письме как следует. Помимо всего прочего, в повествовании Стурлы работает эффект параллелизма — одновременно или непосредственно одно за другим посланы два письма, от конунга к Гицуру и от Олда к Снорри. Одно несет в себе угрозу, другое — надежду на спасение, одно тщательно прочитано и истолковано в наихудшую для Снорри сторону,

<sup>24</sup> По-видимому, в этом же смысле следует понимать слово *stafkarlaetr*, встречающееся в одной исландской маргиналии начала XVI в., в рукописи Holm perg 22 4° (см. подробнее: [Kålund 1908–1909, 116, 122]). О *stafkarlaetr* в сочинениях раннего Нового времени см. также Приложение к настоящей главе.

тогда как другое сочтено лишь поводом для застольного рече-  
ния. Но шутку следует признать неудачной именно потому, что  
она оказалась в своем роде последней.

## ЭКСКУРС

Работа В. Пакиса — едва ли не единственное исследование, целиком посвященное анализу словосочетания *stafkarlalettr*. Статья чрезвычайно интересна уже потому, что впервые уводит нас от устоявшегося мнения, будто фраза из «Саги об исландцах» непременно означает руническую тайнопись, и позволяет взглянуть на форму и смысл этого речения с совершенно другой стороны.

В. Пакис опирается в своем исследовании на материалы скандинавских ученых трактатов XVII–XVIII столетий (прежде всего на сочинение Йона Олавссона из Грюннавика, изданное в 1752 г.), так как именно в этих текстах впервые после «Саги об исландцах» мы обнаруживаем занимающее нас выражение. Именно на основании трактата Йона, посвященного описанию и изобретению различных форм тайнописи, исследователь делает вывод, что в «Саге об исландцах» речь идет о тексте, записанном латиницей, с использованием так называемого *bfk*-шифра.

При этом Пакис полагает, что выражение *stafkarlalettr* употреблено в саге потому, что этот способ кодирования считался чересчур простым и примитивным, так сказать, *тайнописью для бедных* (а роог man's cryptography). Один из аргументов, противоречащих, на наш взгляд, подобной интерпретации, мы привели выше (с. 180–181). Сомнительной нам представляется также речевая ситуация, когда некто объявляет слишком примитивным код, который он не способен был разобрать (разве что «слишком простой» в устах составителя саги, как и в случае с *ofljóst*, следует толковать как «слишком сложный»), но тогда мы вновь возвращаемся в пространство

шутки и каламбура). Помимо всего прочего, хотя *ᚠᚠ*-шифр действительно использовался в средневековой Европе и был известен, например, в Англии, у нас нет данных о том, чтобы он применялся в Скандинавии, поэтому едва ли здесь, в Исландии, он был настолько освоен к XIII в., что мог считаться слишком элементарным и общедоступным.

В XVIII в. для Йона Олавссона, коллекционера и сочинителя различных видов криптографии, *ᚠᚠ*-шифр и в самом деле не был в диковинку, даже мог казаться слишком элементарным, и именно поэтому он мог применить к нему определение *stafkarla-*, поняв и использовав его по-своему. Впрочем, нет никаких оснований (вопреки утверждению В. Пакиса) считать, что этим словом он обозначал именно латиницу, ибо в качестве иллюстрации *stafkarlalettr* Йон приводит как латиницу, так и руноподобные знаки [Кораблев 2003, 107–108, 121–122].

Еще более существенно, что сочинение Йона является собой источник совершенно особого типа. С одной стороны, он принадлежал к традиции, которая ориентирована не столько на детальное исследование отдаленного прошлого, сколько на использование рун как элемента тайного знания в настоящем и будущем. Ему в первую очередь было важно, что обозначают термином *stafkarlalettr* его современники и непосредственные предшественники и как можно задействовать этот термин в классификации уже существующих и создаваемых им самим разновидностях рунической тайнописи.

С другой стороны, у нас нет никаких сомнений, откуда именно в эту традицию первоначально проникает термин *stafkarlalettr*: как сам Йон, так и другие авторы рунологических трактатов той поры зачастую указывают и комментируют древний источник, в котором встречается наше обозначение. Этот источник всегда один и тот же и притом один-единственный — «Сага об исландцах» Стурлы Тордарсона. Иными словами, нет никаких оснований полагать, будто в распоряжении просветителей и коллекционеров XVII–XVIII вв. были

какие-либо неизвестные нам древнеисландские тексты, где особенности употребления конструкции *stafkarlaletur* позволяли интерпретировать ее с большей определенностью, чем мы в состоянии это сделать сегодня.

Каждый из упомянутых авторов раннего Нового времени классифицировал и трактовал *stafkarlaletur* несколько по-своему, опираясь на все тот же эпизод из «Саги об исландцах». Сам Йон не был уверен, что под интересующим нас выражением в саге подразумевалось именно то, что обозначается им в трудах его непосредственных предшественников (в частности, в не дошедшем до нас трактате XVI в.). Бьёрн Йонссон из Скардса на принадлежащем ему списке «Саги о Стурлунгах» сделал пометку возле слова *stafkarlaletur* — «очень связанные руны» (= *miök búndnar rúnir*) [Sturl., I, CLXXVII, примеч.]; такое понимание было отчасти перенесено им в его собственный рукописный трактат о рунах (1642 г.) [Кораблев 2003, 182, 188, примеч. 5]. Наконец, Оле Ворм († 1655) включил этот термин в свой перечень различных вариантов рунического письма, где он постарался собрать как можно больше названий, встречающихся в разных текстах. При этом Ворм, по-видимому, далеко не всегда знал, что́ стоит за тем или иным из собранных им обозначений и, во всяком случае, не считал возможным снабдить рубрику *stafkarlaletur* какими бы то ни было примерами. Об этом термине он высказывается в выражениях более чем туманных

*Stafkarla letur* используют особые знаки, причем, как и в прочих случаях, разница всегда наличествует — иногда больше, иногда меньше<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> *Stafkarla letur peculiaries sibi vendicant characteres, ut in aliis, semper alias major, minor alias perhibetur differentia* [Ole Worm 1751, 39]. Возможен и другой перевод этого высказывания: «*Stafkarla letur* используют особые знаки, так что в разных случаях (примерах?, образцах?) разница всегда наличествует — иногда больше, иногда меньше».

Таким образом, в тех случаях, когда гуманисты и просветители выступали как комментаторы конкретного текста, выражение *stafkarlalettr* оставалось для них непрозрачным и порождало различные точки зрения, что, впрочем, не мешало им задействовать его как удачный термин для классификации многочисленных шифров и способов письма, большинство из которых появилось существенно позднее эпохи Стурдунгов. Мы, в свою очередь, при желании можем рассматривать их как зачинателей практики научного комментария этого выражения, но едва ли как компетентных представителей собственно древнеисландской культурной традиции.

# ИЗ ИСТОРИИ НЕПРИСТОЙНОГО

## ЯВНЫЕ И СКРЫТЫЕ СМЫСЛЫ ПРОЗВИЩА ЭЙНАРА СЫНА ЭЙНДРИДИ

В Норвегии XI в. едва ли можно найти человека, который, не принадлежа по рождению к потомкам конунгов или ярлов, был бы столь же могущественен и знаменит, как Эйнар сын Эйндриди (+ 1050). Общественная и, если так можно выразиться, политическая жизнь этого норвежского бонда была на редкость долгой и по большей части чрезвычайно успешной. Его карьера началась еще при конунге Олаве Трюггвасоне (+ 1000), причем уже тогда он считался, по-видимому, настолько доблестным воином, что был принят на знаменитый корабль конунга «Великий Змей» в обход всех правил — согласно источникам, на судно брали только тех, кто был не старше шестидесяти и не младше двадцати лет. Эйнару же в ту пору было всего восемнадцать, и составители саг, перечисляя дружинников на «Великом Змее», называли его по этой причине «недорослем»<sup>1</sup>.

После поражения Олава Трюггвасона в битве при Свёлъде Эйнар не только не попал в опалу, но, напротив, сделался близким другом ярлов Эйрика и Свейна, фактических правителей Норвегии. Близость эта была даже закреплена браком: ярлы выдали за него свою родную сестру Бергльот. Он довольно долго находился в оппозиции к Олаву Святому (+ 1030), меж-

---

<sup>1</sup> ...hann þótti þeim eigi hlutgengr, þvíat hann var xviii vetra [Hkr., I, 426; КЗ, 156].

ду ними случались и прямые конфликты, однако в описаниях знаменитой битвы при Стикластадире, где почти все сколько-нибудь прославленные бонды противостояли конунгу, мы не обнаруживаем рассказа о действиях Эйнара<sup>2</sup>. Ему удалось остаться в стороне от этого столкновения, окончившегося, как известно, гибелью крестителя Норвегии<sup>3</sup>. Характерно, что несколько лет спустя Эйнар оказался в числе первых, кто признал святость убитого конунга<sup>4</sup>.

Скорее всего, именно благодаря столь своеобразному нейтралитету впоследствии Эйнар вместе с Кальвом, сыном Арнора, возглавил посольство на Русь, ко двору Ярослава Мудрого (+ 1054), у которого воспитывался юный сын Олава Святого, Магнус Добрый (+ 1047). Как мы знаем, результатом этого посольства было возвращение Магнуса в Норвегию, где он

<sup>2</sup> Сам Эйнар даже открыто признавал себя недругом Олава Святого после смерти последнего. Ср. начало его знаменитой речи на тинге в Нидаросе, направленной против датского конунга Свейна (+ 1035/36), сменившего Олава Святого на норвежском престоле, и его матери Альвивы (Эльвгивы): «Я не был другом Олаву конунгу...» (ecki var ek vin Olafs konungs...) [OH. Leg., 91; Fsk., 190]. О речах Эйнара см. также ниже, примеч. 18.

<sup>3</sup> Так, когда в первые дни правления конунг Магнус учинил своеобразное расследование обстоятельств гибели своего отца, Эйнар с самого начала открестился от участия в битве при Стикластадире: «...когда конунг <Магнус. — Ф.У.> сидел за столом, по одну руку от него сидел Кальв сын Арни, а по другую Эйнар Брюхотряс. Конунг был холоден с Кальвом и больше отличал Эйнара. Конунг обратился к Эйнару: “Сегодня мы поедем с тобой в Стикластадир. Я хочу увидеть следы того, что произошло”. Эйнар отвечает: “Я не тот, кто мог бы тебе их показать (ekki kann ek þér þar afat segja). Вели поехать Кальву, твоему приемному отцу. Он-то сможет рассказать, как там было дело”. И когда столы убрали, конунг собрался ехать. Он сказал Кальву: “Ты поедешь со мною в Стикластадир”. Кальв отвечает, что не его это дело. Тогда конунг вскочил в гнев и сказал: “Ты поедешь, Кальв!” И с этим конунг вышел...» ([Hkr., III, 26–27; K3, 386]; ср.: [Msk., 24]).

<sup>4</sup> Ср. указание Снорри Стурлусона в «Круге Земном»: «Эйнар был первым из могущественных людей, кто уверовал в святость Олава конунга» (Einarr varð fyrstr til þess ríkis-manna at halda upp helgi Ólafs konungs) [Hkr., II, 515; K3, 372], которое содержится отнюдь не во всех источниках.

заял королевский престол. При Магнусе слава и могущество Эйнара достигли своего наивысшего расцвета. В отличие от Кальва, который быстро рассорился с Магнусом, он сделался главным советчиком и личным другом молодого конунга<sup>5</sup>, чье правление, на беду, оказалось не слишком продолжительным.

Похороны Магнуса Доброго, согласно королевским сагам, становятся своеобразным началом конца для этого могущественного бонда. Соправитель и преемник Магнуса, его дядя Харальд Суровый (+ 1066) заметно опасался все возраставшего влияния и популярности Эйнара. Конунг полагал, что число его сторонников и та свита, которой Эйнар себя окружает, изблещают его намерения захватить власть в стране. Речи и поведение этого человека были столь независимы, как если бы Харальда не существовало вовсе. Конунг же был явно не из тех, кто стал бы мириться с таким положением дел, и во время очередной ссоры Эйнар и его сын Эйндриди были предательски убиты по распоряжению Харальда.

Итак, перед нами жизненный путь человека, чье имя надолго осталось в памяти потомков. При этом, что весьма характерно для скандинавской культуры, в традиции сохраняется и прозвище знаменитого бонда, прозвище, которое производит впечатление своей ярко выраженной индивидуальностью и явной неоднозначностью. Мы находим его практически в любом своде королевских саг — всюду Эйнар зовется *ǫambarskelfir*. Перевод этого прозвища на современные языки в известном смысле непосредственно связан с тем, какая из возможных интерпрета-

<sup>5</sup> Любопытно, что оба посла сделались приемными отцами (*fostr fædr*) молодого Магнуса ([Fsk., 192]; ср.: [Msk., 20]). До того единственный наследник Олава Святого был приемным сыном русского князя Ярослава Мудрого. Вообще говоря, ситуация, когда у человека оказывается сразу несколько приемных отцов, сама по себе достаточно необычна. Возможно, что Эйнар и Кальв как бы перенимают эту роль у Ярослава Владимировича в качестве залога безопасности юного конунга в Норвегии; согласно сагам, Ярослав и Ингигерд весьма неохотно отпускали своего воспитанника в страну, где у власти находились враги его отца.

ций этого именованья будет принята. Историки XIX в. толковали его в, так сказать, романтическом ключе — «Сотрясатель тетивы». Внутренняя форма слова þambarskelfir вполне допускает такую интерпретацию, поскольку слово þömb означает, в частности, «тетива», а skelfir — не что иное, как *nomen agentis* от глагола skelfa со значением «трясти, потрясать, ужасать (заставлять дрожать, трепетать, тряситься <от страха>)»<sup>6</sup>.

В начале XX в. Финнур Йонссон обратил внимание на другое значение слова þömb — «живот, брюхо», отметив, что именно оно, скорее всего, и является основным [Finnur Jónsson 1907, 215]. Из «Сотрясателя тетивы» прославленный Эйнар сын Эйндриди превратился, таким образом, в «Брюхотряса». Именно как Эйнар Брюхотряс он известен и современному русскому читателю, а англичане знают его как Einarr Paunch-Shaker или Belly-shaker. Впрочем, в XX в. появлялись работы, отстаивающие и более раннюю, героико-романтическую версию прозвища («Потрясатель тетивы») [Saltnessand 1968, 143–148; Fidjestøl 1997a, 6–8]. Вопрос этот в известном смысле остается открытым и по сей день<sup>7</sup>, исследователи так и не решили, желали ли современники посмеяться над Эйнаром или возвеличить его.

<sup>6</sup> В эту же эпоху, в середине XIX в., было предложено еще одно толкование прозвища þambarskelfir: норвежский историк П. А. Мунк считал, что þömb в прозвище Эйнара — это название самого боевого оружия, а все прозвище в целом следует понимать, соответственно, как «тот, кто сотрясает Þömb (= имя лука)» (Han <Einarr> skød med saadan Kraft af sin Bue Thamb, efter hvilken han fik Tilnavnet Thambarskjelver...) [Munch 1852–1859, II, 379]. На наш взгляд, версию Мунка достаточно трудно подтвердить или опровергнуть (ср.: [Saltnessand 1968, 146–148]): с одной стороны, древнескандинавские источники действительно изобилуют именами личного оружия, с другой стороны, у нас нет решительно ни одного свидетельства, что лук Эйнара назывался именно так и вообще обладал каким-либо именованьем.

<sup>7</sup> Ср. высказывания некоторых современных исследователей: «...but whether Einarr shook his belly or his bow-string is unresolved» [Driscoll 1995, 98]; «we will probably never know the original meaning of Einarr's nickname...» [Gade 1995, 160].

Во многом трудности интерпретации связаны здесь с относительной редкостью самого термина *þömb* и его производных. У нас попросту нет достаточно репрезентативного числа контекстов, где бы это слово употреблялось вне состава прозвища, чтобы на их основании можно было сделать точный выбор и предпочесть одно значение другому. Существует скальдический текст начала XI в. (*Grámagaflím* «Рыбья хула» или «Серое брюхо»), где с помощью *þömb* обозначается выросший тугой живот женщины, которая забеременела, съев рыбу с серым брюхом<sup>8</sup>. При этом до нас не дошло ни одного текста старше XV в., где бы это слово обладало значением «тетива», мы обнаруживаем его лишь в записях исландских рим, датированных 1400 г.<sup>9</sup> Правда, не стоит забывать о том, что эти исландские римы были сложены ранее и бытовали в устной традиции.

С другой стороны, подобная скудость данных, извлекаемых из древнеисландских источников, хотя бы отчасти восполняется сведениями, которые можно почерпнуть из скандинавских языков Нового времени. Так, в частности, Финнур Йонссон и Р. Клизби указывают на производные от этого корня в современных им норвежском и исландском языках, например, исландский глагол *þamba*, означающий «наливаться, надуваться неким напитком», или существительное среднего рода *þamb* в выражении *stand á þambi* «с набитым животом, надутый, вспученный» [Cleasby & Vigfusson, 730; Finnur Jónsson 1907, 215].

<sup>8</sup> *ok aum í vömb // varð heldr til þömb* [Skj., I, 276, № 2]. Хулительные стихи сочинены Бьёрном Богатырем с Хит-реки против Торда, главного соперника скальда [Vjarn., 45–47]

<sup>9</sup> Римы (букв. «песнь») — специфический жанр исландской поэзии, отчасти сопоставимый с исторической балладой. В этих римах об Олаве Трюггвасоне, где слово *þömb* явно обозначает «тетива», а не «брюхо», пересказывается знаменитый саговый эпизод, связанный как раз с участием Эйнара в битве при Свёльде (см. ниже): *Einar fleine ad ialli skaut, // orin tok for sem þambin þaut, // fliuga driugum ad fylke tuaer // fifa ok drifa nockud nær* <курсив мой. — Ф. У> [Finnur Jónsson 1905–1912, 207–208, № 6].

В лексикологических заметках этих авторитетных исследователей значение «тетива» понимается как вторичное (метафорическое, согласно Р. Клизби) по отношению к значению «брюхо, живот». Мотивировка такого переноса значения представляется достаточно понятной, общим семантическим компонентом здесь выступает, по-видимому, такая характеристика объекта, как «туго натянутый, круто выгнутый» и т.п.<sup>10</sup> В то же время, даже если мы сочтем значение «тетива» вторичным, едва ли следует полагать, что оно непременно является поздним, так как оно хорошо просматривается по этимологическим данным в различных языках<sup>11</sup>. Отсутствие его в ранних памятниках еще не может служить безоговорочным основанием для того, чтобы объявить его отсутствующим в древнем языке.

Любопытно при этом, что в сагах мы обнаруживаем по меньшей мере двух персонажей, которые носили прозвище *řömb*, — это посол норвежского ярла Скули Йостейн *řömb*, живший в XIII в., о котором упоминается в «Саге о Хаконе Хаконарсоне» [Fms., IX, 260], и живший в XI столетии Торир *řömb*, о котором рассказывается в «Саге о Греттире» [Gret., 69]<sup>12</sup>. Однако ни в одной из этих саг мы не обнаруживаем про-

<sup>10</sup> Впрочем, Р. Клизби предложил другую причину для такого семантического развития. В своем словаре он отмечает, что тетива, как и струны, делались из кишок: a bow, string, being made of guts [Cleasby & Vigfusson, 756].

<sup>11</sup> Интересующее нас существительное женского рода *řömb* (ср. совр. норвежск. *temba* «надменность, чванство; обильная еда») и соответствующее прилагательное *řambg*, *řömb* (ср. совр. исландск. *řamb*, *řamba*, фарёр. *tamba* «растягиваться, расширяться») восходят к индоевропейскому корню \**temp* «тянуть, растягивать»; ср. литовск. *tempiu*, *teĩpti* «натягивать», *timpa*, *temptýva* «тетива лука», праславян. \**řetiva*, латинск. *tempus* «отрезок времени», *templum* «область, освященный участок» ([de Vries 1977, 605, 631; Alexander Jóhannesson 1956, 436–437]; ср. [Фасмер 1996, IV, 53]).

<sup>12</sup> Отметим, что издатель саги в примечании трактует прозвище Торира как *Bogensehne* «тетива».

ясняющего контекста, который бы позволил выбрать то или иное значение при переводе<sup>13</sup>.

Так или иначе, элемент *þömb*, входящий в прозвище Эйнара, является достаточно экзотическим. Живот куда чаще назывался (в том числе и в прозвищах) *magi*, *kviðr*, *líf*, *vömb*<sup>14</sup>, а тетива — *strengr*<sup>15</sup>. Очевидно, что в обыденном узусе употребление этого редкого и многозначного термина вне состава сложного слова в силу разнесенности денотатов неизбежно требовало бы известной определенности. Само по себе слово *þömb* означало бы или туго натянутую тетиву, или туго набитый живот. Включение *þömb* в композит приобщало его к той области именований и поэтических высказываний, где подобная однозначность смыслов была вовсе не обязательной.

При этом мы взяли бы на себя смелость предположить, что композит *þambarskelfir* по своей внутренней форме отнюдь не

<sup>13</sup> В русском переводе «Саги о Греттире» предпочтение отдано значению «брюхо»: «Называют двух братьев, которые были всех хуже. Одного звали Торир Брюхо (*Þórig þömb*), а другого Эгмунд Злой (*Ögmundur illi*). Они были родом с Халогаланда, сильнее и выше ростом, чем прочие люди. Они были берсерками, и, впадая в ярость, никого не щадили. Они уводили мужних жен и дочерей и, продержав неделю или две у себя, отсылали назад. Где только они ни появлялись, всюду грабили и учиняли всякие другие бесчинства. Эйрик яра объявил их вне закона во всей Норвегии, и Торфинн, как никто, ратовал за их осуждение. Они же метили отплатить ему за его вражду» [ИС, I, 609]. Торир — персонаж заведомо отрицательный, и для нашего дальнейшего изложения весьма существенно, что в саге его злодеяние связано прежде всего с тем, что он бесчестит женщин.

<sup>14</sup> Показательно, что многие из этих древнеисландских названий живота (*líf*, *kviðr*) этимологически связаны с обозначением жизни (ср. русское «живот»). Для слова же *þömb* подобных этимологических связей с концептом «жизнь», насколько мы знаем, не просматривается (см. выше).

<sup>15</sup> Именно этот термин *boga-strengr* используется, в частности, в знаменитом эпизоде из «Саги о Ньяле», когда Гуннар из Хлидаренди, защищаясь от врагов, напавших на его дом, просит свою жену Халльгерд дать две пряди волос и сплести перерубленную тетиву лука [Nj., 170; ИС, II, 177–178, гл. LXXVII]; как мы помним, именно отказ Халльгерд привел к гибели Гуннара.

был полной загадкой для средневековой аудитории. Более того, неразделенность, своеобразная диффузность основы *řōmb* («живот», «тетива») обеспечивала всему сочетанию тот специфический характер каламбура, который позволяет слову стать прозвищем, закрепиться в сознании современников и потомков за определенным человеком. Двусмысленность, сочетание низкого и высокого, взаимодействие двух стилистических регистров языка, возможно, и давали прозвищу известную устойчивость и жизнеспособность. Иными словами, у нас нет необходимости отвергать одно из значений этого слова, скорее, следует принять в данном случае всю его многозначность.

В то же время нельзя упускать из виду, что самая двусмысленность прозвища на разных этапах его бытования в традиции естественным образом подталкивала к выбору в пользу того или иного значения, и это касается не только современного исследователя, но и составителей саг в конце XII–XIII в. Совершенно очевидно, что их выбор, никогда эксплицитно не выражаясь, тем не менее со всей определенностью склонялся в сторону высокого смысла этого именованя — «Потрясатель тетивы». Судя по всему, именно так объясняются многочисленные саговые рассказы о том, как Эйнар замечательно стрелял из лука и что ему не было равных в этом искусстве. Весьма выразителен в этом отношении, например, один из центральных эпизодов в описании уже упоминавшейся битвы при Свёльде:

Эйнар Брюхотряс стоял сзади на корме «Змея» и стрелял из лука. Он был самый меткий стрелок в войске. Эйнар пустил стрелу в Эйрика ярла и попал в верх руля над самой головой ярла. Стрела глубоко вонзилась в дерево. Ярл увидел стрелу и спросил, не знают ли его люди, кто пустил стрелу. Но тут же другая стрела пролетела так близко от ярла, что прошла между бедром и его рукой и насквозь пронзила спинку сиденья кормчего. Тогда ярл сказал человеку — он был отличным стрелком, — о котором одни говорят, что его звали Финн, а другие, что он был

финном<sup>16</sup>: — А ну-ка пусти стрелу в того ражего детину на корме «Змея». Финн выстрелил, и стрела попала в середину лука Эйнара в то мгновение, когда тот натягивал свой лук в третий раз. Лук с треском разошелся надвое. Тогда Олав конунг спросил: — Что это лошнуло с таким треском? Эйнар отвечает: — Лошнуло дело твое в Норвегии, конунг. — Никогда не бывало такого громкого треска, — говорит конунг. — Возьми-ка мой лук и стреляй. И он бросил ему свой лук. Эйнар взял лук, натянул тетиву на острие стрелы и сказал: — Слаб, слишком слаб лук конунга. И он бросил лук, взял свой щит и свой меч и стал сражаться<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> В «Саге об Олаве Трюггвасоне» монаха Олда, первоначально созданной на латыни, а затем переведенной на древнеисландский язык, упоминается, что Финн сын Эйвинда, участвующий в этом эпизоде, «был великим лучником» (bogaðr mikill), который собственноручно сделал лук Эйнару. Кроме того, здесь же отмечается, что Эйнар при стрельбе из лука пользовался какими-то особыми, украшенными серебром стрелами [ÓTODd., 251].

<sup>17</sup> Einarrr þambarskelfir var á Orminum aprtr í krapparúmi; hann skaut af boga ok var allra manna harðskeytastr. Einarrr skaut at Eiríki jarli ok laust í stýris-hnakkann fyrir ofan höfuð jarli, ok gekk alt upp á reyrböndin; jarl leit til ok spurði, ef þeir vissi, hver þar skaut, en jamskjótt kom önnur ör, svá nær jarli, at flaug milli síðunnar ok handarinnar ok svá aprtr í höfða-fjölinna, at langt stóð út broddrinn. Þá mælti jarl við þann mann, er sumir nefna Finn, en sumir segja, at hann vri finnzkr, — svá var inn mesti bogmaðr — : “skjóttu mann þann inn mikla í krapparúminu. Finnrr skaut, ok kom örin á boga Einars miðjan í því bili, er Einarrr dróit iii. sinn bogann; brast þá boginn í ii. hluti. Þá mælti Óláfr konungr: “hvat brast þar svá hátt?” Einarrr svarar: “Nóregr ór hendi þér konungr”. “Eigi mun svá mikill brestr orðinn, segir konungr, tak boga minn ok skjót af“ — ok kastaði boganum til hans. Einarrr tók bogann ok dró þegar fyrir odd örvarinnar ok mælti: “ofveykr, ofveykr allvalldz bogi” — ok kastaði aprtr boganum, tók þá skjöld sinn ok sverð ok bardisk ([Hkr., I, 448–449; K3, 163–164]; ср. также: [ÓTODd., 227–228]), однако этот эпизод отсутствует в так называемой Упсальской рукописи саги. В некоторых источниках (например, в «Легендарной саге об Олаве Святом» [ÓH. Leg., 25]) этот же эпизод, в котором участвует Эйнар, связывается не с Олавом Трюггвасоном, а с Олавом Святым и хладирским ярлом Свейном Хаконарсоном, и потому получает несколько иную окраску; см. подробнее: [Saltnessand 1963]. Тем не менее, самая роль лука Эйнара остается в данных рассказах прежней.

Здесь рассказчик, как бы вслед за участниками событий, восхваляет мастерство Эйнара. Сам же Эйнар произносит, как мы можем убедиться, слова, содержащие и афористическое про-рочество о судьбе Олава Трюгвасона, и в каком-то смысле — хвалу самому себе. Действительно, дело Олава проиграно, но не проиграно ли оно хотя бы отчасти потому, что Эйнар лишился своего лука? Лук конунга оказывается слаб для такого стрелка, как Эйнар, а сам конунг не сможет удержать власть над державой. Как и многие саговые афоризмы, высказывание Эйнара об-ладает и сиюминутной коммуникативной направленностью, вы-ражая немедленную реакцию на конкретные события, и в то же время обобщает их, переводит на другой уровень осмысления<sup>18</sup>.

Кроме того, в этом эпизоде мы видим отзвуки универсаль-ной традиции, восходящей к глубокой архаике, но, по-видимо-му, вполне актуальной на протяжении всей эпохи Средневе-ковья. Сила, необходимая для выстрела из лука, оказывается главным воплощением и средством оценки мощи и могуще-ства человека в целом. Благодаря этой мощи прославленные мужи как бы срощены со своим личным оружием: никто кроме владельца не может натянуть тетиву его лука, никто не может им воспользоваться. Зачастую именно по такой способности герой, сохраняющий инкогнито, может быть узнан друзьями

<sup>18</sup> Следует заметить, что в саговой традиции за Эйнаром закрепились репутация остроумного оратора, автора целого ряда метких афоризмов, произнесенных им в весьма ответственные моменты норвежской исто-рии. Так, в уста Эйнара, в частности, вкладываются речи (над гробом Олава Святого и на тинге в Нидаросе), направленные против датского конунга Свейна и его матери Альвивы, воцарившихся в Норвегии после битвы при Стикластадире. Ср., например, описание его выступления на тинге: «Тогда Эйнар сказал, так что многие могущественные мужи услы-шали: «Я не был другом Олава конунга, но и тренды не были <удачливы-ми> кушцами, когда продали своего конунга и получили взамен кобылу с жеребенком в придачу. Этот конунг не может говорить, а у его матери на уме только дурное, и она может весьма преуспеть в этом». Все, кто слы-шал, засмеялись и зашумели, передавая <слова Эйнара> друг другу; и сочли, что это было хорошо сказано» ([Fsk., 190]; ср.: [ÓH. Leg., 91]).

и недругами. В качестве наиболее известного примера подобного рода можно привести знаменитую сцену избивания женихов из «Одиссеи» или даже предания о Робин Гуде.

Индивидуальная сила мужчины (в том числе и сексуальная), по-видимому, легко связывалась с искусным владением оружием, однако тема эта существенно шире тех задач, которые мы пытаемся разрешить в данном очерке. Сейчас же приведем некоторые дополнительные примеры, свидетельствующие о том, что саговая традиция ассоциировала образ Эйнара прежде всего с темой стрельбы из лука. В ряде саг встречается описание его искусной стрельбы как таковой, не связанное с той или иной битвой:

После гибели Олава сына Трюгви Эйрик ярл помирился с Эйнаром Брюхотрясом, сыном Эйндриди сына Стюркара. Эйнар отправился с ярлом на север Норвегии. Говорят, что Эйнар был человеком очень сильным и лучшим в Норвегии стрелком из лука. Он намного превосходил всех в стрельбе из лука. Он пробивал стрелой без наконечника подвешенную на шесте свежую воловью шкуру. Он отлично ходил на лыжах, был очень сноровистым и доблестным мужем. Он был человеком родовитым и богатым. Эйрик ярл и Свейн ярл выдали за Эйнара свою сестру Бергльот, дочь Хакона. Она была очень достойной женщиной. Сына их звали Эйндриди. Ярлы дали ему большое поместье в Оркадале, и он сделался самым могущественным и знатным человеком в Трэндалёге. Он был большим другом ярлов и их самой надежной опорой<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Eptir fall Óláfs Tryggvasonar gaf Eiríkr jarl gríð Einari þambarskelfi, syni Eindriða Styrkárssonar. Einarr fór með jarli norðr í Nóreg, ok er sagt, at Einarr hafi verit allra manna sterkastr ok beztr bogmaðr, er verit hafi í Nóregi, ok var harðskeyti hans umfram alla menn aðra; hann skaut með bakkakólfi í gögnum uxa-húð hráblauta, er hekk á ási einum; skíðføerr var hann allra manna bezt, inn mesti var hann íþróttá-maðr ok hreysti-maðr; hann var ættstór ok auðigr. Eiríkr jarl ok Sveinn jarl giptu Einari systur sína, Bergljótu Hákonardóttur; hon var inn mesti skörnungr; Eindriði hét sonr þeira. Jarlar gáfu Einari vezlur stórar í Orkadál, ok gerðisk hann ríkastr ok göfgastr í Þreendalögum, ok var hann inn mesti styrkr jörlunum ak ástvinr [Hkr., II, 27–28; K3, 176].

Как уже отмечалось, ни в этом фрагменте, ни где-либо еще из дошедших до нас саговых текстов нет специфических «метаязыковых» ремарок составителя саги, в которых бы напрямую говорилось, что Эйнар был прозван так, а не иначе, именно благодаря перечисленным своим качествам. Тем не менее вся характеристика Эйнара в целом очень напоминает характерный для сагового повествования комментарий к прозвищу. Прозаический нарратив как бы превращает в более пространное описание то, что в прозвище было передано одним словом или словосочетанием (а в поэзии могло бы быть выражено одной строкой).

Итак, саги явно тяготеют к, так сказать, «высокой» версии истолкования прозвища *rambarskelfir*. Впрочем, как предположила К. Гадэ, в некоторых саговых эпизодах мог обыгрываться и амбивалентный, двусмысленный характер этого прозвища. Эта амбивалентность, в частности, используется исследовательницей для прояснения несколько загадочного эпизода, где описывается начало ссоры конунга Харальда Сурового и Эйнара, той ссоры, которая закончилась гибелью последнего ([Gade 1995, 153–162]; ср. также: [Gade 1995-a, 547–550; Sayers 1995, 536–547; Libermann 1996, 100–101]). На пиру конунг напоил Эйнара и подучил одного из своих родичей сплести несколько травинок и, по версии «Книги с Плоского острова» [Flat., III, 350], засунуть их в нос задремавшему бонду (что выглядит вполне рационально с физиологической точки зрения), или, по более древней версии «Гнилой кожи» [Msk., 178–180], вложить их Эйнару в руку, заставив сжать ее. Далее же — и здесь обе версии сходятся — шутник должен был толкнуть престарелого воина с возгласом: «пора, Эйнар!» Так и было сделано. Эйнар же, как и ожидали насмешники, пробудившись, вскочил и внезапно испортил воздух. Когда он понял, что произошло и что все это было подстроенно, чтобы посмеяться над ним, он немедленно покинул пир и в ярости отправился домой. На следующий день Эйнар вернул-

ся с большим количеством людей и убил своего обидчика, родича конунга. Именно после этого Эйнар и его сын Эйндриди были зарублены по приказу Харальда.

Почему же Эйнар счел оскорбление на пиру настолько тяжким, что мстью за него должно было быть немедленное убийство? К. Гадэ полагает, что это была не просто грубая шутка: дело было в том, что конунг Харальд таким образом обыгрывал двойной смысл прозвища своего противника и стремился намекнуть, что Эйнар утратил былую силу и мощь. Тот, кто натягивал тетиву в битве при Свёльде, отныне сжимает пучок соломы, тот, кто столь метко стрелял из лука, может теперь производить только «выстрелы» совсем иного рода. Другими словами, лишь туго набитое брюхо Эйнара теперь способно издать всеми слышимый треск. При такой интерпретации очевидно, что рассказчик саги, прежде всего той ее версии, которую мы обнаруживаем в «Гнилой коже», учитывает возможность игры со значением прозвища, а следовательно, и саму семантическую амбивалентность этого именованя.

Таким образом, интерпретация К. Гадэ, допускающая многозначность прозвища Эйнара, во многом близка к тому, о чем до сих пор говорили и мы, однако исследовательница сосредоточивает свое внимание лишь на том, как могло осмысляться прозвище Эйнара в эпоху записи саг, а не в ту пору, когда сын Эйндриди был им наделен<sup>20</sup>. Мы же предполагаем, что многозначность этого прозвища ни в коей мере не является

<sup>20</sup> Ср.: [Libermann 1996, 100–101], где на основании эпизода из «Гнилой кожи» предпринята попытка реконструировать первоначальное значение прозвища Þambarskelfir как «пердун»: «Even if Þambarskelfir did not originally mean ‘farter’ this is how the scribe of Morkinskinna and his source seem to have understood it, a circumstance more important than the etymology and early history of þömb. But possibly they understood the nickname correctly. A big fart was associated with great strength <...> Einarr might once have broken wind while drawing the bow and acquired his nickname Þambarskelfir, ‘superfarter’ as it were, a nickname of which anyone could have been proud. He hardly became a Þambarskelfir a few days before his death...».

продуктом письменной литературной традиции, что она была присуща именованию Эйнара изначально. Но почему же, в таком случае, современники наградили его прозвищем, которое благодаря довольно экзотической лексеме *Þömb* (трактуемой скорее как «брюхо»), так легко приобретало «сниженное» значение?

Как кажется, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо попытаться понять, какой дополнительный смысл мог вкладываться в этот «низменный» вариант именовании Эйнара. Что или кто описывается при помощи сложного слова «Брюхотряс»? Идет ли речь только о натуралистическом изображении человека, который настолько толст и грузен, что трясет своим собственным брюхом? В таком случае вызывает некоторое удивление то обстоятельство, что Эйнар, нося это прозвище и обладая такой статью уже в восемнадцать лет, сражался столь доблестно и, вопреки общепринятому порядку, был взят в личную дружину конунга на корабль «Великий Змей».

Исследователи уже обращали внимание на это несоответствие. Сторонниками «теории брюха» высказывалось предположение, что Эйнар получил это прозвище лишь к старости, когда заметно растолстел, а на его молодые годы оно переносилось, так сказать, задним числом [Finnur Jónsson 1907, 216]<sup>21</sup>. Однако сторонники «теории тетивы» совершенно справедливо находили такое объяснение искусственным [Saltnessand 1968, 144]. Помимо всего прочего, нигде в сагах мы как будто бы не находим упоминания о том, что комплекция Эйнара так существенно изменилась с возрастом, и нигде нет и каких-либо рассказов о получении им этого нового именованья именно в зрелые годы<sup>22</sup>. Между тем сюжеты о получе-

<sup>21</sup> Ср. «...det t<il>n<avne> har Einar fát i sin ældre alder på grund af sin førighed».

<sup>22</sup> Вообще говоря, следует отметить, что в сагах отсутствует сколько-нибудь подробное описание физического облика Эйнара. Един-

нии прозвища и о смене прозвищ были для составителя саг настолько актуальными, что трудно себе представить, будто они могли опустить настолько важное событие в жизнеописании одной из известнейших фигур XI в. Даже собственно языковые коннотации *þömb*, извлекаемые из всего того, что о нем известно, как кажется, противоречат идее соположения лексем *skelfigr* и *þömb* для описания немолодого толстяка. Как мы помним, *þömb* скорее характеризует плотный, туго набитый, «налитой» живот (“with the notion of being blown up”, по выражению Р. Клизби), а не тот, что сотрясается при каждом движении. Итак, скорее всего, если Эйнар и был «Брюхотрясом», то он был им с самого начала, с тех пор, как совсем молодым человеком попал в самую гущу военных и политических событий.

Более того, в одном из своих значений это прозвище подходило, по всей видимости, именно молодому воину, превосходящему своей силой сверстников. Это утверждение требует как лингвистического, так и семиотического комментария. Глагол *skelfa*, от которого образован элемент *skelfigr* в прозвище Эйнара, сам по себе является производным от сильного глагола *skjálfa* «трястись, трепетать, дрожать». Казуальный же слабый глагол *skelfa* означает, соответственно, «заставлять трепетать, дрожать, трястись». При этом *nomen agentis* от *skelfa* имеет, как уже отмечалось исследователями, ярко выраженную субъектно-объектную направленность. Иными

---

ственным указанием подобного рода можно было бы счесть обмен репликами между Эйнармом и Альвивой, матерью конунга Свейна Кнутссона, когда они спорят над мощами Олава Святого. В частности, Альвива говорит: «У тебя толстая шея Эйнар (*digr er þinn hals*), но и таких рыб, как ты, мне удавалось загонять в свои сети», на что Эйнар отвечает: «Шея моя не так уж толста (*æigi er minn hals miok digr*), однако если в твою сеть попадет много таких, как я, то она не выдержит» [ÓН. Leg., 90]. Очевидно все же, что речь здесь идет не столько о действительной физической толщине Эйнара, сколько о его могуществе и, так сказать, общественном весе.

словами, тот, кто потрясает, противопоставлен тому, на что направлено его действие, и, таким образом, объект действия чаще всего в известном смысле лежит за пределами субъекта<sup>23</sup>.

Такие характеристики *poemen agentis* от глагола *skelfa* проявляются в достаточно древних эпитетах и прозвищах. Один из исландцев, живший в IX в., в «Книге о занятии земли» называется, например, Викинг <имя собственное. — Ф. У.> *Skáneygarskelfir* «потрясатель (устрашитель) сконцев» [Lnd., 114], а некий Асгейр, который в X в. в отместку за нанесенный ему ущерб перебил всю команду норвежского корабля, в саге и в той же «Книге о занятии земли» награждается прозвищем *austmannaskelfir* «потрясатель (устрашитель) восточных людей (= норвежцев)»<sup>24</sup>. Сложными эпитетами с элементом *-skelfir* (*danaskelfir* «потрясатель (устрашитель) данов», *liðskelfir* «потрясатель (устрашитель) войска») в ряде случаев называется в скальдической поэзии конунг Магнус Голоногий († 1103) [LP, 372, 505]<sup>25</sup>. Таким образом, в традиции именования на *-skelfir* имеют отчетливо выраженный героический характер.

<sup>23</sup> Ср. в этой связи наблюдения А. Хольтсмарк из частной переписки с Э. Сальтнессандом, приводимые в работе [Saltnessand 1968, 146].

<sup>24</sup> Hann <Þórðr> fekk Þórunnar dóttur Ásgeirs austmannaskelfis; var hann af því svá kallaðr, at hann drap skipshöfn í Grímsárósi fyrir þat, er hann var áðr ræntr af þeim ([Ldn., 117, 225]; ср.: [Floam., 12–13]).

<sup>25</sup> Ср. также обозначение щедрого человека как *audarskelfir* «потрясатель (устрашитель) богатства», которое принадлежит к числу весьма распространенных в скальдической поэзии кеннингов, связанных с задачей добра, в первую очередь золота («ненавистник золота», «дробитель колец» и т.п.) ([Meissner 1921, 246, 289–308, 330–331]; ср.: [Fidjestøl 1997, 132]). Особенно интересны для нас случаи обозначения мужа как *ýskelfir* «потрясатель лука» в скальдической поэзии, однако для интерпретации прозвища *þambarskelfir* оно дает меньше, чем может показаться на первый взгляд, в дошедших до нас скальдических текстах это обозначение не встречается, мы обнаруживаем его лишь в «Перечне размеров» из «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона, в ряду прочих образчиков поэтических обозначений мужа [SnE., 155, строфа 11]. В какой мере этот эпитет был ориентирован на прозвище Эйнара, сказать

На фоне этих прозвищ и отглагольных характеристик, данных воинам, которые заставляли трепетать жителей Сконе, норвежцев или данов, устойчивое прозвание Эйнара сына Эйндриди, где к компоненту *-skelfir* присоединен многозначный элемент, означающий в том числе «брюхо», выглядит еще более неожиданным, некий смысловой сдвиг оказывается еще более явным<sup>26</sup>. По всей вероятности, каламбурный характер этого именованья хотя бы отчасти объясняется тем, что речь в нем может идти вовсе не о животе самого Эйнара. Дело в том, что мы располагаем довольно репрезентативным числом контекстов, где различные активные действия, производимые над животом, являются не чем иным, как обозначением отношений сексуального характера, а точнее говоря — эфемистическим описанием полового акта. Зачастую (хотя и не обязательно) это описание вкладывается в уста кого-либо из саговых персонажей и являет собой вызов, оскорбление или насмешку.

Действие может обозначаться, например, глаголом «хлопать» или «трепать» (*klappa*): так, в «Саге о людях с Песчаного Берега» рассказывается о том, что некий «Гуннлауг сын Торарина Толстого был любознателен: он часто бывал на Чаечном Склоне и перенимал знания у Гейррида дочери Торольва, ибо ей было ведомо многое. Однажды днем, когда Гуннлауг шел к Чаечному Склону, ему случилось зайти на Холм, и он разговорился с Катлой, а она спросила его, правда

---

трудно, при этом весьма вероятно, что данное обозначение целиком сконструировано Снорри и не принадлежит древней поэтической традиции (ср.: [Saltnessand 1968, 146]).

<sup>26</sup> Как кажется, здесь нельзя не упомянуть о том, что написание прозвища Эйнара в рукописях иногда отклоняется от наиболее распространенного варианта и приводится как *þambarskelmir*, где *skelmir* есть не что иное, как одно из обозначений дьявола (из немецк. *schelm* «плут, мошенник», ср. русск. «шельма»). Разумеется, с вариантом *skelmir* прозвище Эйнара оказывается еще более странным и необычным.

ли, что он снова собрался на Чаечный Склон, чтобы *трепать старухе живот* (klappa um kerlingar nárann)» [ИС 2004, 35, гл. XV; Еб., 41]<sup>27</sup>.

В другой саге, «Саге о побратимах», о гибели одного из персонажей, Торгейра, говорится следующее:

И вот, поскольку люди Торгрима поняли, что нападать на Торгейра намного опаснее, чем *трепать баб за вымя* (букв. «хлопать по животу своих жен» — klappa um maga konum sínum), дело подвигалось у них медленно, и Торгейр обошелся им дорого, ибо из слов Тормода следует, что прежде чем пасть, Торгейр принес смерть четырнадцати людям [ИС 2000, 166, гл. XVII; Ftb., 122].

В «Саге о Греттире» мы обнаруживаем довольно странное описание того, как Греттир демонстративно отлынивает от общих работ на корабле во время путешествия, оскорбляет своих попутчиков и оказывается совершенно невыносимым. Помимо всего прочего, его спутники подозревают, что Греттир соблазнил пловшую с ними молодую женщину, жену кормчего. Наконец, вспыхивает ссора, во время которой ему было брошено такое обвинение:

Тебе больше нравится *хлопать по животу жену кормчего Барда* (klappa um kvíðinn á konu), чем выполнять свои обязанности на корабле [ИС, I, 602, гл. XVII; Gret., 56–57].

Возможно, глагол klappa используется в подобного рода выражениях столь охотно не только благодаря своей семантике, но и потому, что он образует аллитерирующие сочетания (klappa um kerlingar nárann, klappa um maga konum, klappa um kvíðinn á konu) (ср.: [Scott 2002, 230, 240, примеч. 15]).

<sup>27</sup> О возможных обценных коннотациях слова kerling «старуха, пожилая женщина» в древнеисландском языке см.: [Sørensen 1983, 67]; ср. также: [Falk 1912, 56–57].

В то же время в такого рода эвфемистическом описании может употребляться отнюдь не только этот глагол. В «Саге о Ньяле», например, очень сходное оскорбление воплощено с помощью иных лексических средств:

Началась перебранка, и Тьгостольв сказал Глуму, что тот только и умеет, что *елозить на животе* у Халльгерда (brölta á maga Hallgerði) [Nj., 42; ИС, II, 79, гл. XVII].

Обратим внимание, что интересующий нас эвфемизм не является устойчивым фразеологическим сочетанием, состоящим из жестко закрепленных лексических единиц. Скорее, он представляет собой соположение концептов и может быть описан формулой «активное действие + живот женщины», причем каждый из элементов, как мы убедились, может обозначаться в нем по-разному. Так, глагол brölta «возиться, елозить» сам по себе, по-видимому, обладал некими эротическими коннотациями<sup>28</sup>, а глагол klarra был с этой точки зрения вполне нейтрален и приобретал соответствующий смысл лишь в интересующих нас сочетаниях.

Итак, несмотря на определенную вариативность в лексическом наполнении этой конструкции, у нас, как кажется, есть все основания говорить о ее цельности и устойчивости, быть может, в первую очередь потому, что это едва ли не единственный способ регулярного и при этом конкретного перифрастического описания действия futuere, которое мы

<sup>28</sup> Употребление этого глагола для описания сексуального акта возможно и без каких-либо дополнительных лексических средств. См., например, рассказ о том, как некий Хрольв в Англии купил себе самую дорогую рабыню из тех, что ему предлагали. Заплатив за женщину 10 марок серебра, Хрольв, согласно саге, «уложил женщину подле себя в койку <в палатке на корабле>, стал возиться на ней (bröltir á henni) и вел себя <как> одержимый. А когда наступила ночь, они оба заснули...» ([Mág., 149]; ср.: [Fritzner, I, 204]).

находим в сагах (ср.: [Jochens 1995, 71–77])<sup>29</sup>. В сагах семантика глагола в подобных выражениях, вообще говоря, отчасти нивелируется, он действительно должен обозначать активное и, так сказать, резкое действие. Конкретный же характер этого действия в известном смысле не имеет решающего значения, так как обозначение этого действия призвано заместить здесь другой термин с эксплицитным обценным значением. Семантическая нагрузка, скорее, переносится на другой элемент перифрастического описания — на живот женщины.

На наш взгляд, прозвище Эйнара *þambarskelfir* принадлежит к этому же разряду эвфемистических характеристик. Разумеется, будучи прозвищем, оно по ряду грамматических параметров отличается от непрозвищных словосочетаний, употребляемых в саговом нарративе. Глагол замещается здесь производным от него *nomēn agentis*, что более чем закономерно, поскольку собственно глагольные прозвища не были свойственны скандинавской антропонимической традиции.

Как видно из приведенных выше примеров, живот женщины также мог обозначаться с помощью разных лексем (*magi*, *nári*, *kviðinn*), и слово *þömb* хорошо встраивается в этот ряд. Напомним, что в примере из скальдической поэзии, где зафиксирована лексема *þömb*, она относится к растущему животу

<sup>29</sup> В сущности в древнеисландских текстах фигурируют три глагола с прямым, неэвфемистическим значением ‘*futuere*’ — *seǰða*, *streða* и *moga*. Каждый из них заслуживает отдельного обстоятельного комментария, от которого мы вынуждены здесь отказаться. Отметим лишь, что глаголы *seǰða* и *streða* «вступать в половые отношения (о мужчине)», несомненно, связаны между собой: один (*streða*) был образован от другого (*seǰða*) при помощи табуизирующей метатезы (ср. с. 26 в настоящем издании). Что же касается исключительно редкого глагола *moga* (его нет даже в самых авторитетных словарях Р. Клизби и Й. Фритцнера), то исключительно важным и, к сожалению, пока нерешенным представляется вопрос о его возможной этимологической связи со словом *magi* «живот, брюхо». О глаголе *moga* см. подробнее: [Ólafur Halldórsson 1960, 58–59; Ólafur Halldórsson 2003; Heslop 2006, 81, примеч. 27].

беременной женщины. При этом та форма родительного падежа, которую мы видим в прозвище Эйнара, соотносит это именование с уже упоминавшимися нами величальными эпитетами типа «потрясатель данов», и, по-видимому, если переводить его буквально, следовало бы выбрать конструкцию «сотрясатель (устрашитель?) живота», подразумевая, что речь в данном случае идет о животе женщины, а прозвище в целом обладает значением fututor.

Если такая интерпретация верна, то перед нами прозвище почти обценное, но насмешливое и почетное одновременно. Сказанное, однако, нисколько не отменяет предложенного ранее тезиса о многозначности этого именования, о возможности его понимания в двух регистрах, высоком и низком. Не случайно оба составляющих его компонента вполне допускают такое амбивалентное толкование. В самом деле, будь здесь употреблено, например, производное от глагола klappa, прозвище Эйнара стало бы откровенно непристойным, утратило героическую составляющую и, рискуем предположить, едва ли могло бы сохраняться на протяжении всей жизни за человеком его репутации и положения в обществе. При существующей же двойственности остается простор для выбора: можно толковать прозвище как героическое («Потрясатель тетивы»), можно как вполне благопристойное и насмешливое («Трясущий брюхом») и, наконец, можно сосредоточиться на том его значении, где откровенная юмористическая составляющая сочетается с несомненным признанием известных достоинств (fututor).

Очевидно, именно по первому, так сказать, героическому пути интерпретации двинулись потомки Эйнара, сохранившие в сагах его жизнеописание. Как мы помним, в большинстве саговых текстов с его именем ассоциируется исключительно стрельба из лука, а не его грузность или подвиги на сексуальном поприще. При этом трудно допустить, чтобы Снорри Стурлусон, например, или другие составители саг не отдавали

себе отчета в том, что слово *þömb* означало не только «тети-ва», но и «брюхо, живот». Однако это знание далеко не всегда оказывалось актуальным. Его актуализация происходит в таких эпизодах, когда противники Эйнара, прежде всего конунг Харальд, хотят посмеяться над стариком. Крайняя нежелательность такой актуализации для самого обладателя прозвища и его сторонников демонстрируется в соответствующих фрагментах «Гнилой кожи» и «Книги с Плоского острова».

Более того, если ход наших рассуждений в принципе верен, то для составителей саг был, скорее всего, очевиден и сугубо непристойный оттенок именованья. Однако он не годился ни для возвышенной похвалы, ни для унижительной насмешки. Не исключено, что именно поэтому в сагах мы находим по преимуществу благопристойные, героические коннотации этого прозвища, в том числе призванные несколько затуманить этот чересчур прозрачный в силу своей распространенности и устойчивости эвфемизм.

Итак, именованье *þambarskelfir* на поверку оказывается своего рода сундуком даже не с двойным, а с тройным дном. На наш взгляд, именно такой многозначностью и был обусловлен в свое время выбор прозвища для молодого дружинника конунга Олава Трюггвасона. Подобная многозначность, с самого начала создающая своего рода простор для игры смыслов и ассоциаций, как кажется, более характерна для поэтического языка скальдов, чем для обиходной речи. Вполне вероятно даже, что таким каламбурным прозвищем Эйнара наградил кто-то из скальдов, принадлежавших к окружению конунга Олава, хотя, разумеется, все допущения подобного рода лежат в области свободной фантазии исследователя.

# СМЕРТЬ СИГУРДА ДРАКОНОБОЙЦЫ

## КАК СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ИСЛАНДЕЦ ЧИТАЛ «СТАРШУЮ ЭДДУ»?

В составе знаменитой исландской рукописи «Книга с Плоского острова» (XIV в.) есть прядь о Норна-Гесте (Norna-Gests þátttr), особенно любимая исследователями скандинавских древностей. Это пристрастие объясняется прежде всего тем, что данный текст, записанный в конце XIV в., изобилует прямыми апелляциями к куда более архаичному культурному слою<sup>1</sup>. В пряди мы находим и целые

---

<sup>1</sup> Перевод пряди (т.е. короткого рассказа, как бы «вилетненного» в повествование пространной саги) на русский язык был выполнен Е.А. Гуревич [Прядь о Норна-Гесте, 151–198]. Полагаем нелишним привести здесь краткий пересказ интересующего нас текста. К конунгу Олаву Трюггвасону приходит некий человек, утверждающий, что он из Дании, и называющий себя *Гестом* (т.е. гостем). На вопрос конунга, христианин ли он, тот говорит, что получил лишь *prima signatio*, т.е. оглашение. Вскоре это подтверждается во время ночного визита некого духа-альва, который застывает над спящим Гестом и говорит, что здесь «очень сильный замок поставлен на пустом доме», поскольку, как выясняется впоследствии, Гест, не будучи крещен, перекрестился на ночь. Далее говорится, что «о многом спрашивал конунг Геста, и тот на большинство вопросов отвечал хорошо и мудро». Гест проявляет себя умелым рассказчиком и в один из вечеров исполняет, аккомпанируя себе на арфе, сказания «Битва Гуннара» и «Древнее коварство Гудрун». Однажды приближенные конунга преподносят ему в дар кольцо, сделанное «из золота гораздо лучшего качества, чем другие кольца». Конунг показывает его всем, находившимся в пиршественной зале, и все восхищаются подарком, кроме Геста, который «глядит и возвращает кольцо, нехотя оторвав руку от чаши. Он не обращает на кольцо внимания и не говорит об этой драгоценности,

блоки пересказов и цитат из «Старшей Эдды», и отсылающие к ней же метатекстовые ремарки, и весьма интригующее упоминание о том, что эддические песни могли исполняться устно при дворе конунга<sup>2</sup>.

а весело беседует с соседями по столу, как и прежде». Люди на гостевой скамье, раззадоренные поведением Геста, предлагают ему спор: если он сможет доказать, что видел золото, лучшее, чем то, из которого сделано кольцо, они проигрывают деньги, а он может поставить свой нож и ремень. Гест соглашается на спор, и право вынести решение предоставляется конунгу, который подозревает, что Гест не так прост, как может показаться. Действительно, тот достает из своего кошелька обломок седельного кольца, сделанного из столь прекрасного золота, что конунг признает победу за ним и просит его рассказать, откуда у него такая драгоценность. Гест рассказывает, как он отправился из Дании в страну франков, чтобы «изведать, каковы обычаи конунга и та великая слава, что слыла о внешности Сигурда, сына Сигмунда, и о его храбрости». Попад в дружину Сигурда, Гест оказывается свидетелем событий, описанных в героических песнях «Старшей Эдды», каковые он и пересказывает с некоторыми модификациями и добавлениями, цитируя от случая к случаю эддические строфы, несколько отличающиеся порой от версии Codex Regius. После смерти Сигурда, от которого он и получил в подарок этот обломок, Гест менял покровителей (сыновья Рагнара Лодброка, Эйрик из Упсалы, Харальд Прекрасноволосый, Хлёдвер Саксландский), пока не оказался у конунга Олава. В конце своего рассказа Гест, которого также называли *Норна-Гест* (т.е. «гость норн»), раскрыл тайну своего имени и своего должительства: когда он родился, его отец пригласил к новорожденному трех странствующих прорицательниц — вёльв, или норн, — две из которых, согласно известному сказочному сюжету, наобещали ему всего хорошего, а третья, младшая, обиженная невниманием и невежливым обращением, сказала, что ребенок будет жить столько, сколько горит стоящая у его кровати свеча. После этого свеча была немедленно потушена и отдана Гесту, который странствовал с ней триста лет, пока не попал к Олаву Трюггвасону. Там, приняв окончательное крещение, он через некоторое время решил, что больше не хочет жить. Свеча была вновь зажжена, а Гест получил последнее помазание: «...как только она сгорела, Гест скончался. Его смерть всем показалась удивительной. Конунг много значения придавал его рассказам, и считал, что правдой оказались его предсказания о своей смерти».

<sup>2</sup> Из общих работ о пряди см., например: [Hollander 1916, 105–111; Harris & Hill 1989, 103–122; Würth 1993, 435–436; Kaplan 2004, 91–120; Rowe 2004, 459–474; Imhoff 2006, 72–88; McDonald 2011, 164–178; Прядь о Норна-Гесте, 189–197; Гуревич 2014, 74–85].

В числе прочих частей «Старшей Эдды», так или иначе фигурирующих в пряди, называется и песнь под заглавием «Древнее коварство Гудрун» (*Guðrúnarbrögð hinn fornu*) — именно ее вместе с песней о битве Гуннара Норна-Геста исполняет перед конунгом Олавом Трюггвасоном, играя на арфе [Flat., I, 348; Прядь о Норна-Гесте, 155]. Упоминание о круге сюжетов, связанных с Гудрун и Сигурдом Драконобойцей, разумеется, не ограничивается одними лишь названиями героических песней. В самом деле, в пряди Норна-Гест представлен как человек, проживший несколько столетий и служивший многим конунгам. Начинаясь же его карьера именно в дружине Сигурда, и потому-то Олав Трюггвасон, последний правитель, к которому ему довелось попасть, подробно расспрашивает Норна-Геста о тех временах, обращаясь к нему как к очевидцу и современнику событий.

Один из фрагментов рассказа этого фантастического долгожителя весьма близок к дошедшему до нас прозаическому тексту, которым завершается «Отрывок песни о Сигурде» в «Старшей Эдде» по *Codex Regius* (вторая половина XIII в.), тому самому, где говорится о разных версиях гибели Сигурда:

<b>Edda</b>	<b>Flateyjarbók</b>
Hér er sagt í þessi qviðo frá dauða Sigurðar, oc vícr hér svá til, sem þeir dræpi hann úti. Enn sumir segia svá, at þeir dræpi hann inni í reccio sinni sofanda. Enn þýðverscir menn segia svá, at þeir dræpi hann úti í scógi. Oc svá segir í Guðrúnar qviðo inni forno, at Sigurðr oc Giúca synir hefði til þings riðit, þá er hann var drepinn. Enn þat segia allir einnig, at þeir svico hann í trygð oc vógo at hánom liggjanda oc óbúnom [Br., 196].	Konungr mællti. huat uard Sigurdi at bana. Gestr suarar. su er flestra manna sögnn at Guthormr Giukason legdi hann suerde j gegnum sofanda j sæng Gudrunar. en þyuerskir menn segia Sigurd drepinn hafa uerit uti a skogi. en igdurnar sögdu sua at Sigurdr ok Giuka synir hofd(u) ridit til þings nokkurs ok þa dræpi þeir hann. en þat er alsagt ar þeir uogu at honum liggjanda at vuðrum ok suiku hann j trygd [Flat., I, 355, гл. CCLXXXIX].

Edda	Flateyjarbók
«Здесь в этой песни рассказывает о смерти Сигурда и говорится, что он был убит вне дома. Но некоторые говорят, что он был убит в постели, спящий. А немецкие мужи говорят, что он был убит в лесу. А в Древней Песни о Гудрун говорится, что Сигурд и сыновья Гьюки ехали на тинг, когда его убили. Однако все говорят единогласно, что убийцы нарушили верность ему и напали на него лежащего и не готового к защите» [СЭ, 115]	«Конунг сказал: — Что же послужило причиной смерти Сигурда? Гест отвечает: — Большинство людей рассказывают, что Гутхорм сын Гьюки пронзил его спящего мечом, когда он лежал в постели у Гудрун, а немецкие мужи говорят, что Сигурд был убит в лесу. Синицы же поведали, что Сигурд с сыновьями Гьюки ехали на какую-то сходку (тинг) и что будто бы они его тогда и убили. Однако все согласны в том, что они напали на него лежащего и не готового к защите и предали его» [Прядь о Норна-Гесте, 166] <sup>3</sup> .

Очевидно, что пословного тождества между двумя этими фрагментами не наблюдается, в то же время они явно настолько близки, что их текстологическая связанность не вызывает сомнения. Весьма вероятно, что составитель пряди работал с некоторым *записанным* текстом, который, по крайней мере, в этой своей части был предельно близок к тому прозаическому отрывку, что мы находим в Codex Regius. Конкретизация уровня и характера этой связи в нашу задачу не входит, однако мы хотели бы обратить внимание на один из несовпадающих отрезков в этих двух текстах, который, как нам представляется, может оказаться более информативным, чем иные случаи прямого сходства.

В прозаическом фрагменте «Старшей Эдды» в качестве источника сведений о том, что Сигурд был убит, когда поехал на тинг с сыновьями Гьюки, указывается «Древняя Песнь о Гудрун» (= Гдг. II). В соответствующем же месте пряди в ка-

<sup>3</sup> В рукописи S (AM 62 fol. (S), сер. XIV в.) утверждение о том, что Сигурд был убит по дороге на сходку, приписывается не синицам, а, так же, как и в Эдде, «Древней Песни о Гудрун».

честве авторитетного источника этой версии названы синицы или некие маленькие птицы («А синицы говорили, что Сигурд и сыновья Гьюки поехали на какой-то тинг, и они там его убили»), что, разумеется, не может не показаться современному читателю несколько загадочным. Откуда взялись эти синицы, равноправные в своих показаниях с немцами и «большинством людей»?

Если обратиться к оригинальным текстам, может показаться, что ключ к этой загадке лежит на поверхности: синтагма с именем Гудрун — *í Guðrúnar qvíðo inni forno* графически довольно сходна со словом, обозначающим интересующих нас птиц (*igðurnar*)<sup>4</sup>. Можно было бы решить, таким образом, что расхождения между «Старшей Эддой» и прядью в данном случае сводится к ошибке при переписывании. Иначе говоря, в обоих текстах подразумевается один и тот же источник, но его название в младшем из них было искажено, и Гудрун, тем самым, превратилась в синиц (*igvðrvnar ... → igðurnar*).

Подобный ход рассуждений кажется тем более естественным, что ошибки такого рода время от времени отмечаются едва ли не во всех рукописных традициях Средневековья. Тем не менее, данный вывод требует, на наш взгляд, определенной осторожности. Графические трансформации, влекущие за собой порождение нового слова, грамматически правильно встроеного в контекст, — явление весьма эффективное, но встречающееся значительно реже, чем может показаться. Чаще всего это происходит, если слово исходного текста непонятно или незнакомо создателю / переписчику нового текста. Как правило, речь идет о незнакомых именах, об обозначениях «экзотических» реалий или о словах, которые хотя и обозначают предметы и явления хорошо известные, являются раритетными сами по себе. Именно в таких случаях обычно сраба-

<sup>4</sup> В рукописи интересующее нас словосочетание выглядит так: *igvðrvnar qvíðo inni forno*.

тывает универсальный механизм адаптации, превращающий неизвестное в известное, чуждое в свое, механизм, действие которого, разумеется, не ограничивается ни рукописной сферой, ни эпохой Средневековья.

В интересующем же нас примере мы имеем дело с совсем иной ситуацией. По-видимому, ни для кого из тех, кто приложил руку к тому, чтобы прядь о Норна-Гесте приобрела такой вид, в котором она дошла до нас, имя Гудрун и связанная с ним сюжетная аура не могли быть незнакомы. Если бы даже на каком-то из этапов создания нынешнего облика памятника синицы появились бы случайно на месте этого имени, то данная ошибка едва ли закрепилась бы в тексте без особых на то оснований. Тем более маловероятно, что остальные члены предложения были бы грамматически подогнаны к этому «новому» словоупотреблению без особых на то причин. Иначе говоря, одного только графического сходства между *igvðgnar*... и *igðirnar* было бы явно недостаточно, если бы замена одного другим порождала фразу, формально правильную, но обесмысливающую данный отрезок текста.

Можно предположить, что перед нами трансформация не графическая (или, во всяком случае, не исключительно графическая) и что за ней стоит не непонимание, но, напротив, — искусное владение героико-поэтическими сюжетами, а ссылка на «показания синиц» о гибели Сигурда в повествовании Норна-Геста совсем не случайна и находит подкрепление в эддической традиции.

Дело в том, что синицы или некие маленькие птички (сойки?), обозначаемые словом *igða*<sup>5</sup>, играют немаловажную роль в цикле рассказов о Сигурде — там, где говорится об убийстве Фафнира и Регина. Как мы помним, это момент, поворотный в

<sup>5</sup> Об этом слове и его значении см. подробнее: [Finnur Jónsson 1897, 201–202; Sæmundar Edda, II, 418–419; von Hofsten 1957, 84–85; von See & La Farge & Gerhold & Picard & Schulz 2006, 468].

судьбе эпического героя, определяющий, помимо всего прочего, многое из того, что должно случиться с ним впоследствии. Именно синицам и достается пророческая функция на этом сюжетном отрезке.

Согласно «Речам Фафнира», попробовав крови из сердца убитого им дракона, Сигурд стал понимать птичий язык (*fuglsrödd*) и услышал, что говорят синицы. Их многоголосый диалог сообщал и о том, что он должен сделать немедленно, и о том, что ему предстоит совершить в будущем. Они говорят, что ему необходимо съесть сердце Фафнира, умертвить его брата Регина и завладеть их золотом. Совершив все это, Сигурд вновь слышит речи синиц, предписывающие ему отправиться в путь за дочерью конунга Гьюки [Fm., 182–184], что герой, в свой черед, и проделывает. Оказывается, таким образом, что именно синицы знают наперед, что случится с Сигурдом, и его ближайшее и отдаленное будущее заранее отражается в их разговорах. Более чем естественно поэтому вложить в эти птичьи уста и рассказ об одной версии гибели Сигурда.

Изложенная нами часть «Речей Фафнира» более никак не представлена в пряди о Норна-Гесте, и эта маленькая проговорка о синицах лишней раз убеждает нас в том, о чем мы и так по многим признакам подозревали: составитель пряди знает «Старшую Эдду» в куда большем объеме, чем можно судить по прямым эддическим цитатам в его тексте. Он выступает как компетентный компилятор Эдды и, что практически неизбежно при такого рода компиляции, в той или иной степени сталкивается с задачей «критики текста» — отбора, а порой и интерпретации имеющихся в его распоряжении свидетельств.

Мы же, убедившись в том, что синицы возникли не в результате случайной трансформации названия песни о Гудрун, не избавляемся в нашем рассуждении от темы случайности, и следующий вопрос, на который так или иначе необходимо ответить, связан с тем, насколько, в свою очередь, случайно

совпадение *í Guðrúnar ...* и *ígðurnar*, коль скоро мы отказались от версии сугубо графической метаморфозы. В самом деле, как уже говорилось, другие источники, поименованные в двух прозаических фрагментах, равно как и сами перечисленные версии гибели Сигурда, весьма и весьма близки. Могли ли упоминания птичьих речей и «Древней песни о Гудрун» возникнуть в этих текстах независимо друг от друга?

Здесь следует, видимо, вспомнить о том, что представляет собой, так сказать, «старший» из сопоставляемых нами фрагментов — прозаический финал в «Отрывке из песни о Сигурде» по *Codex Regius*. Исследователи не раз отмечали, что прозаические вставки в эддических песнях — это не что иное, как территория пересказа, компиляции и комментария по отношению к первичному поэтическому тексту<sup>6</sup>. Интересующее же нас высказывание — «А в Древней Песни о Гудрун говорится, что Сигурд и сыновья Гьюки ехали на тинг, когда его убили» — возникло в результате недоразумения и выделялось исследователями в качестве своего рода комментаторской ошибки: как известно, в «Древней Песни о Гудрун» (= *Gðr. II*) *нет* такого рассказа об убийстве Сигурда по пути на тинг<sup>7</sup>. Весьма вероятно, что впервые это несоответствие в корпусе Эдды было замечено отнюдь не филологами и издателями Нового времени.

<sup>6</sup> Ср.: «...из того факта, что проза представляется в рукописи “Эдды” как своего рода вторичный текст, не следует, конечно, никаких выводов касательно исторического соотношения стихов и прозы в устном бытовании героического сказания, т.е. происхождения смешанного стиля (*prosimetrum*). Проза „вторична“ не потому, что она была позже прибавлена к стихам или подменила собой стихи (как думают те исследователи, для которых сказание изначально совпадает с песней на сюжет этого сказания), а потому, что она открывается в настоящее редактора, т.е. на правах „несвязанной речи“ (исл. *óbundið mál*) оставляет возможность для его непосредственного вмешательства» [Смирницкая 1994, 171–233].

<sup>7</sup> См., в частности: [Zupitza 1873, 448; Kölbing 1874, 351–352; *Sæmundar Edda*, II, 491, 493, 446–447; Boer 1922, II, 238, 270; Gering 1927–1931, II, 293].

Если составитель пряди о Норна-Гесте, зная, что пассаж об убийстве по пути на тинг отсутствует в «Древней Песни о Гудрун», наткнулся на противоположное утверждение в имевшейся у него рукописи, то весьма вероятно, что он не просто счел необходимым исправить эту неточность, но и задумался о ее природе, так как авторитет существующего текста не позволял произвольно изменить или механически исключить данное известие из его рассказа. Помимо всего прочего, он мог принимать во внимание то, что изложено в прозаическом фрагменте «Первой песни о Гудрун» (= Gðr. I). Здесь сообщается, как известно, что не один только Сигурд, благодаря сердцу дракона, приобрел сверхъестественные лингвистические способности:

... говорят, что Гудрун отведала сердца Фафнира и поэтому понимала язык птиц<sup>8</sup>.

Из «Саги о Волсунгах», с другой стороны, мы знаем, что средневековые рассказчики эддических сюжетов обращали внимание на эту деталь. В частности, в этой саге есть ремарка, весьма близкая к процитированному только что прозаическому фрагменту (но без какого-либо упоминания о языке):

Сигурд дал Гудрун вкусить от сердца Фафни, и стала она с тех пор много злее и умнее<sup>9</sup>.

При этом в «Саге о Волсунгах» выбрана та версия гибели Сигурда, согласно которой он был заколот мечом в собственной постели, на глазах у Гудрун.

<sup>8</sup> Þat er sögn manna, at Guðrún hefði etit af Fáfnis hjarta ok hon skilði því fugls rödd ([Gðr. I, 197; СЭ, 115]; ср.: [Finnur Jónsson 1917, 17, 26; von See & La Farge & Gerhold & Picard & Schulz 2006, 467]).

<sup>9</sup> Sigurðr gaf Guðrúnu at eta af Fáfnis hjarta, ok síðan var hún miklu grimmari en áðr ok vitrar [Völs., 46; Сага о Волсунгах, 225, гл. XXVIII].

Очевидно, что если наше допущение верно и тот, кто записывал текст пряди о Норна-Гесте, брал в расчет способность Гудрун понимать язык птиц, то свидетельство птиц и свидетельство Гудрун для него оказывались своеобразными нарративными синонимами (поскольку все, что ведомо птицам, с легкостью может стать известным и Гудрун). Нужно было лишь выбрать тот из них, который представлялся ему более точно отражающим суть дела и не вносит путаницу в отсылках к поэтическим текстам.

Свободное владение «языком» всего цикла о Нифлунгах дало ему возможность предположить, что ссылка на песнь о Гудрун возникла как следствие кем-то неверно понятого или неправильно переписанного упоминания синиц. Иными словами, позднейший комментатор как бы возвращает в комментарий предшествующий то, что ему казалось более соответствующим истине. Он устраняет заметную его глазу неверную отсылку, предполагая, видимо, что имеет дело с искажением, возникшим в имеющейся перед ним рукописи благодаря очевидному сходству двух буквосочетаний.

Сама по себе такого рода ученая правка (иногда гиперкорректная) также достаточно универсальна для различных рукописных традиций, если речь идет о Средневековье, чаще всего она возникает в ходе постепенного освоения иноязычного, инокультурного источника, будь то библейский текст или роман об Александре Македонском. В данном же случае мы, по-видимому, имеем дело с ранними опытами инкорпорированного комментария к собственной эпической традиции, комментария, где весьма характерным для исландцев образом кропотливейшее внимание к творению предшественника тонко сочетается с духом конкуренции по отношению к нему, благо для оценки соревнующихся все еще существовала весьма подготовленная аудитория.

# Сокращения и литература

- Адам Бременский — *Адам Бременский*. Деяния архиепископов гамбургской церкви / Пер. В.В. Рыбакова // *Немецкие анналы и хроники X–XI столетий*. М. 2012 (с. 297–449).
- Арциховский & Тихомиров 1953 — *А.В. Арциховский, М.Н. Тихомиров*. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М., 1953.
- Байок 2000 — *Д.А. Байок*. Наложницы и дочери в Исландии XIII века: Вальгерд Йонсдоттир и Сольвейг, Вигдис Гисльсдоттир и Турид // *Другие Средние века: К 75-летию А.Я. Гуревича / Сост. И.В. Дубровский, С.В. Оболенская, М.Ю. Парамонова*. М.; СПб, 2000.
- Буслаев 1851 — *Ф. Буслаев*. Значение собственных имен: Лютичи, Вильцы и Волчки в истории языка // *Временник Имп. Московского общества Истории и Древностей Российских*. 1851. Кн. X.
- Буслаев 1859 — *Ф. Буслаев*. Русская поэзия XI и начала XII века // *Летописи русской литературы и древности / Изд. Н. Тихонравовым*. т. I. М., 1859.
- Виноградова 1965 — *Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»*. Вып. I: А–Г / Сост. В.Л. Виноградова. М., 1965.
- Гуревич 2014 — *Е.А. Гуревич*. Гость из стародавних времен: фигура рассказчика и отношение к героическому прошлому в «Пряди о Норна-Гесте» // *Обретенное время: памяти А.Д. Михайлова*. М., 2014.
- Гуревич & Матюшина 2000 — *Е.А. Гуревич, И.Г. Матюшина*. Поэзия скальдов. М., 2000.
- Джаксон 2001 — *Т.Н. Джаксон*. Mágar Харальд Сигурдарсон и Свен Эстридсен (о брачных связях и политических альянсах в средневековой Скандинавии) // *Восточная Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма исторической*

- памяти. XIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 11–13 апреля 2001 г.: Тез. докл. М., 2001.
- Джаксон 2003 — *Т.Н. Джаксон*. Зятья, шурины, тесты, и прочие *mágar* (брачные связи в освещении древнескандинавских источников) // *Nomo Historicus*. К 80-летию со дня рождения Ю.Л. Бессмертного. В двух книгах. Книга I. М., 2003.
- Зализняк 2004 — *А.А. Зализняк*. Древненовгородский диалект. 2-е изд., переработанное с учетом находок 1995–2003 гг. М., 2004.
- ИС, I–II — *Исландские саги* / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999.
- ИС 2000 — *Исландские саги* / Перевод с древнеисландского, общ. ред. и комментарии А.В. Циммерлинга. М., 2000.
- ИС 2004 — *Исландские саги* / Пер. с древнеисландского языка, общая редакция и комментарии А. В. Циммерлинга. т. II. М., 2004.
- КЗ — *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот.: А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- Клейненберг 1969 — *И. Э. Клейненберг*. Лютый зверь в печатях Великого Новгорода XV в. // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Л., 1969. т. II.
- Кораблев 2003 — *А.Л. Кораблев*. Рунология Йоуна Оулафссона из Грюнनावика: Исландские трактаты XVII в. М., 2003.
- Королев 1998 — *Г. И. Королев*. Несколько дополнений к «лютому зверю» // *Гербоведъ*. 1998. № XXX.
- Кузьменко 1985 — *Ю.К. Кузьменко*. Средневековые исландские грамматические трактаты // *История лингвистических учений: Средневековая Европа*. Л., 1985.
- Кузьменко 2011 — *Ю.К. Кузьменко*. К вопросу об авторе Первого исландского грамматического трактата // *Сборник памяти Л. Г. Степановой*. СПб., 2011.
- Ларин 1951 — *Б.А. Ларин*. Из истории слов // *Памяти академика Льва Владимировича Щербы*. Л., 1951.
- Литвина & Успенский 2001 — *А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский*. Роль имени в организации и разрушении мифа: «Младшая Эдда» как памятник переломной эпохи // *Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст*. Тез. международной научной конференции. Ч. I–II. М., 2001. Ч. I.

- Литвина & Успенский 2013 — А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. Казус с Рогнедой: Сватовство Владимира в свете дохристианской правовой традиции Скандинавии // Древнейшие государства Восточной Европы. 2011 год: Устная традиция в письменном тексте. М., 2013.
- Литвина & Успенский 2013-а — А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. К уточнению семантики древнерусского «свататися» / «сватитися» и «сват(ь)ство» // Die Welt der Slaven. 2013. Jahrgang LVIII/2.
- Литовских 2001 — Е.В. Литовских. Родословия в «Саге о Ньяле» // Восточная Европа в древности и Средневековье: Генеалогия как форма исторической памяти. XIII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 11–13 апреля 2001 г.: Тез. докл. М., 2001.
- Литовских 2003 — Е.В. Литовских. Генеалогические перечни как саговый литературный прием (по материалам «Саги о Ньяле») // Восточная Европа в древности и Средневековье. Автор и его текст. XV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г.: Материалы конференции. М., 2003.
- Литовских 2004 — Е.В. Литовских. «Легендарное» и «историческое» время в структуре генеалогических перечней родовых саг // Восточная Европа в древности и Средневековье: Время источника и время в источнике. XVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 14–16 апреля 2004 г.: Материалы конференции. М., 2004.
- Макаев 1965 — Э.А. Макаев. Язык древнейших рунических надписей. М., 1965.
- Мельникова 2001 — Е.А. Мельникова. Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации: Тексты, перевод, комментарий. М., 2001. (Древнейшие источники по истории Восточной Европы.)
- МЭ — Младшая Эдда / Изд. подгот.: О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1970.
- Прядь о Норна-Гесте — Прядь о Норна-Гесте / Пер., коммент. и послесл. Е.А. Гуревич // Arbor Mundi. 2011. Вып. XVIII.
- ПСРА, I–XLIII — Полное собрание русских летописей. СПб./ Пг./А.; М., 1841–2009. (В случае переиздания летописи мы,

- кроме специально отмеченных случаев, всегда ссылаемся на последнее издание.)
- Савельева 1995 — *Н.В. Савельева*. Лютый зверь // ЭСПИ, III.
- Сага о Волсунгах — Сага о Волсунгах / Пер. Б. Ярхо // Корни Иггдрасиля / Сост. и отв. ред. О.А. Смирницкая. М., 1997.
- СИ — *Стурла Тордарсон*. Сага об исландцах / Пер. с древнеисландского языка, общ. ред. и коммент. А.В. Циммерлинга. СПб., 2007.
- Смирницкая 1989 — *О.А. Смирницкая*. Индоевропейское в германской поэзии // Эпос Северной Европы. М., 1989.
- Смирницкая 1990 — *О.А. Смирницкая*. Что такое руническое предположение? // Скандинавские языки. Структурно-функциональные аспекты. Вып. II. М., 1990.
- Смирницкая 1994 — *О.А. Смирницкая*. Литературное сознание исландцев XII–XIII вв. и проблема становления жанровых форм // Проблема жанров в литературе средневековья. М., 1994. Вып. I.
- Смирницкая 1995 — *О.А. Смирницкая*. Неопознанные субъекты // Атлантика. Вып. I. М., 1995.
- Смирницкая 2004 — *О.А. Смирницкая*. Неопознанные субъекты (две заметки по исторической поэтике) // Слово в перспективе литературной эволюции. К 100-летию М.И. Стеблин-Каменского. М., 2004.
- ССв. — Сага о Сверрире / Изд. подгот.: М.И. Стеблин-Каменский, А.Я. Гуревич, Е.А. Гуревич, О.А. Смирницкая. М., 1988.
- Сумникова 1986 — *Т.А. Сумникова*. О словосочетании *лютый зверь* в некоторых памятниках восточнославянской письменности // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986.
- СЭ — Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна, ред., вступ. статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского. Л., 1963. (Репринт: СПб., 2005.)
- Топорков 2005 — *А.А. Топорков*. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.
- Топоров 1988 — *В.Н. Топоров*. Вокруг «лютого зверя» (голос в дискуссии) // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988.
- Успенский 2001 — *Ф.Б. Успенский*. Имя и власть: выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.

- Успенский 2003 — Ф.Б. Успенский. Манифестация авторства в «Книге об исландцах» священника Ари Торгильссона // Восточная Европа в древности и Средневековье. Автор и его текст. XV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г.: Материалы конференции. М., 2003.
- Успенский 2003-а — Ф.Б. Успенский. Язык родословных в «Книге об исландцах» Ари Мудрого // Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора М.И. Стеблин-Каменского, 10–12 сентября 2003 г. СПб., 2003.
- Успенский 2005 — Ф.Б. Успенский. Магическая речь объекта и способы манифестации авторства в текстах скандинавского Средневековья // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005.
- Фасмер 1996, I–IV — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Пер. с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева. Издание третье. СПб., 1996.
- Царевская 2001 — Т. Царевская. Магдебургские врата Новгородского Софийского собора. М., 2001.
- Чернецов 1994 — А.В. Чернецов. Язычество и суеверия по древнерусским изображениям // Живая старина. 1994. № I.
- ЭСПИ, I–V — Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995.
- Adam — Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum / Hrsg. von B. Schmeidler. Hannover; Leipzig, 1917.
- Ágr. — Ágrip af Nóreg's konunga sögum / Hrsg. von Finnur Jónsson. Halle, 1929. (ASB 18.)
- Alí, I–III — Alfræði Íslenzk. Íslandsk encyklopædisk litteratur / Udg. K. Kálund, N. Beckman. Bd. I: Cod. Mbr. AM. 194, 8vo / Udg. K. Kálund. Kbh., 1908 (STUAGNL 37); Bd. II: Rímtöl / Udg. N. Beckman og K. Kálund. Kbh., 1914–1916 (STUAGNL 41); Bd. III: Landalýsingar M. Fl. / Udg. K. Kálund. Kbh., 1917–1918 (STUAGNL 45).
- Alexander Jóhannesson 1956 — Alexander Jóhannesson. Isländisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1956.
- Am. — Atlamál in grœnlenska // Edda.
- An. IV — Annales regii (Konungsannáll) // Storm 1888.

- An. VIII — Gottskalks Annaler // Storm 1888.
- ANF — Arkiv för nordisk filologi.
- Antonsen 1968 — *E.H. Antonsen*. <Рецензия на:> *W. Krause, H. Jahnkuhn*. Die Runeninschriften in älteren Futhark. Bd. I: Text; Bd. II: Tafeln. Göttingen, 1966. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, dritte Folge 65.) // *Language*. 1968. Vol. XLIV.
- Antonsen 1980 — *E.H. Antonsen*. On the typology of the Older Runic inscriptions // *Scandinavian Studies*. 1980. Vol. LII/1.
- Ármann Jakobsson 2003 — *Ármann Jakobsson*. Snorri and His Death: Youth, Violence and Autobiography in Medieval Iceland // *Scandinavian Studies*. 2003. Vol. LXXV.
- ASB — Altnordische Saga-Bibliothek.
- Beck 1972 — *H. Beck*. Hit óarga dýr und die mittelalterliche Tiersignificatio // *Saga og språk: Studies in Language and Literature* / Ed. by John M. Weinstock. Austin, Texas, 1972.
- Beckman 1912 — *Ur vår äldsta bok* / Utg. af N. Beckman. Stockholm, 1912.
- Bjarn. — *Bjarnar saga Hitdœlakappa* / Hrsg. von R. Boer. Halle, 1893.
- BK — *Borgartingslovens Kristenret* // Bruchstücke der Rechtbücher des Borgarthings und des Eidsivathing / Bearbeitet von R. Meißner. Weimar, 1942. (Abteilung Nordgermanisches Recht.)
- Boer 1922, I–II — *Die Edda mit historisch-kritischem Commentar* / Hrsg. R.C. Boer. Haarlem, 1922.
- Bolin 1931 — *S. Bolin*. Om Nordens äldsta historieforskning. Lund, 1931. (Lunds Universitets årsskrift (N. F. Avd. 1) 27/3.)
- Br., I–II — *Biskupa sögur*. Kaupmannahöfn, 1858–1878.
- Br. — *Brot* // *Edda*.
- Brate 1919 — *E. Brate*. <Рецензия на:> von Friesen 1916 // ANF. 1919. Bd. XXXV.
- Brate 1922 — *E. Brate*. Sveriges runinskrifter. Stockholm, 1922.
- Breen 1999 — *G. Breen*. “The Wolf is at the door”: Outlaws, Assassins, and Avengers Who Cry “Wolf!” // ANF. 1999. Bd. CXIV.
- Brenner 1889 — *O. Brenner*. Der Tractat der Upsala-Edda “af setningu hattalykils” // *Zeitschrift für deutsche Philologie*. 1889. Bd. XXI.
- Bugge 1891 — *S. Bugge*. Norges Indskrifter med de ældre runer. Chr., 1891. Bd. I.

- Bæksted 1947–1947 — *A. Bæksted*. Stenmagle-æskan og guldhorns-indskriften // Danske Studier. 1947–1947. Bd. XLIII. Fjerde Række. Bd. VII.
- Bæksted 1952 — *A. Bæksted*. Målruner og Troldruner: Runemagiske studier. Kbh., 1952. (Nationalmuseets skrifter: Arkæologisk-historisk række 4.)
- CF — Codex Frisianus. Chr., 1871.
- Cleasby & Vigfusson — *R. Cleasby*. The Icelandic-English Dictionary / Enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson <= Guðbrandur Vigfússon>. Oxford, 1874.
- Clunies Ross 1993 — *M. Glunies Ross*. The Development of Old Norse Textual Worlds: Genealogical Structure as a Principle of Literary Organisation in Early Iceland // The Journal of English and Germanic Philology. 1993. Vol. XCII/3.
- DN, I–XXII — Diplomatarium Norvegicum. Chr./Kr./Oslo, 1847–1995.
- DR, I–II — Danmarks runeindskrifter / L. Jacobsen og E. Moltke under medvirkning af A. Bæksted og K.M. Nielsen. Kbh., 1941–1942.
- Driscoll 1995 — Ágrip af Nóregskonungasögum / Ed. by M.J. Driscoll. London, 1995. (Viking Society for Northern Research. Text Series 10.)
- Düwel 1983 — *K. Düwel*. Runenkunde. 2 Aufl. Stuttgart, 1983.
- Düwel 1992 — *K. Düwel*. Zur Auswertung der Brakteateninschriften. Runenkenntnis und Runeninschriften als Oberschichten-Merkmale // Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter / Hrsg. von K. Hauck. Göttingen, 1992.
- Edda — Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. Bd. I. Text. Heidelberg, 1936.
- Eg. — Egils saga Skalla-Grímssonar / Buið hefir til prentunar Sveinn Bergsveinsson. Reykjavík, 1950. (Íslendinga sögur 4.)
- Ellmers 1986 — *D. Ellmers*. Schiffdarstellungen auf skandinavischen Grabsteinen // Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a.d. Lahn, 15. bis 19. Februar, 1983 / Hrsg. von H. Roth. Sigmaringen, 1986.

- Elqvist 1952 — *E. Elqvist*. Studier rörande Njordkultens spridning. Lund, 1952.
- Falk 1912 — *H. Falk*. Altnordisches Seewesen. Heidelberg, 1912. (Wörter und Sachen 4.)
- Feist 1919 — *S. Feist*. Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum // ANF. 1919. Bd. XXXV.
- FGT — The First Grammatical Treatise: Introduction, text, notes, translation, vocabulary, facsimiles / Ed. by Hreinn Benediktsson. Reykjavík, 1972. (University of Iceland: Publication in linguistics 1.)
- Fidjestøl 1997 — *B. Fidjestøl*. “Have you heard a poem worth more?": A note on the economic background of early skaldic praise-poetry // *B. Fidjestøl*. Selected Papers / Ed. by O.E. Haugen, Else Mundal. Odense, 1997. (The Viking Collection 9.)
- Fidjestøl 1997a — *B. Fidjestøl*. Tre norrøne tilnamn. Þambarskelmir, hárfagri og hornklofi // Nordica Bergensia. 1997. Bd. XIV.
- Finlay 2001 — *A. Finlay*. Monstrous Allegations: An Exchange of *yki* in *Bjarnar saga Hítðlakappa* // *alvissmál: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens*. Nr. 10. 2001.
- Finnur Jónsson 1897 — *Finnur Jónsson*. Anmälan av H. Gering, Gloszar zu den Liedern der Edda. 2. Auflage // ANF. 1897. Bd. XIV.
- Finnur Jónsson 1905 — *Finnur Jónsson*. <Рецензия на:> E. Mogk. Geschichte der norwegisch-isländischen Literature // Göttingische gelehrte Anzeigen. 1905. Bd. CLXVII.
- Finnur Jónsson 1907 — *Finnur Jónsson*. Tilnavne i den islandske Oldlitteratur // Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie. 1907. II. Række. XXII. bind.
- Finnur Jónsson 1905–1912, I–II — Rimnasafn. Samling af de aeldste Islandske Rimer / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh., 1905–1912. (STUAGNL 35.)
- Finnur Jónsson 1917 — *Finnur Jónsson*. Sigurðarsaga og de prosaiske Stykker i Codex Regius // Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie. 1917. III. Række. Bd. VII.
- Flat., I–III — Flateyjarbók / Udg. af Guðbrandr Vigffusson, C.R. Unger. Chr., 1860–1868.
- Floam. — Floamannasaga / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh., 1932. (STUAGNL 56).

- Floam. 1860 — Flóamannasaga // Fornsögur: Vatnsdælasaga, Hallfreðarsaga, Flóamannasaga / Hrsg. Guðbrandr Vigfússon, Th. Möbius. Leipzig, 1860.
- Fm. — Fáfnismál // Edda.
- Fms., I–XII — Fornmanna sögur. Kaupmannahöfn, 1825–1837.
- Fornaldar sögur ..., I–III — Fornaldar sögur Nordrlanda / Utg. C.C. Rafn. Kaupmannahöfn, 1829–1830.
- von Friesen 1916 — *O. von Friesen*. Lister- och Listerby-stenarna i Blekinge. Uppsala, 1916.
- Fritzner, I–III — *J. Fritzner*. Ordbog over det gamle norske Sprog. Oslo, 1954.
- Fsk. — Fagrskinna. Nóreges kononga tal / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbhñ., 1902–1903. (STUAGNL 30.)
- Ftb. — Fóstbrœðra saga / Udg. ved Björn K. Þorolfsson. Kbhñ., 1925–1927. (STUAGNL 49.)
- Gade 1986 — *K.E. Gade*. Homosexuality and Rape of Males // Scandinavian Studies. 1986. Vol. LVIII/2.
- Gade 1995 — *K.E. Gade*. Einarr Þambarskelfir's Last Shot // Scandinavian Studies. 1995. Vol. LXVII.
- Gade 1995-a — *K.E. Gade*. Einarr Þambarskelfir, Again // Scandinavian Studies. 1995. Vol. LXVII.
- Gðr. I — Guðrúnarkviða I // Edda.
- Gðr. II — Guðrúnarkviða II // Edda.
- Geijer 1825 — *E.G. Geijer*. Svea rikets háfder. Uppsala, 1825.
- Gering 1927–1931, I–II — *H. Gering*. Kommentar zu den Liedern der Edda. Halle (a. Saale), 1927–1931.
- Ghv. — Guðrúnarhvöt // Edda.
- GNH — Gammel Norsk Homiliebog (Codex Arn. Magn. 619. Q.V.) / Udg. G.R. Unger. Chr., 1864.
- Gotl. — Gotlands runinskrifter granskade och tolkade av Sven B.F. Jansson, E. Wessén, E. Svärdström. H. 1–2. Stockholm, 1962–1978. (SR 11–12.)
- Gret. — Grettis saga Ásmundarsonar. Hrsg. von R. C. Boer. Halle a. S., 1900. (ASB 8.)
- Gret. 1936 — Grettis saga Ásmundarsonar / Guðni Jónsson gáf út. Reykjavík, 1936. (ÍF 7.)

- Grg., I–III — Grágás. Islændernes Lovbog í Fristatena Tid / Udg. ved Vilhjalmur Finsen. Kbh., 1852–1879–1883. (Repr.: Odense, 1974.)
- Grønvik 1987 — O. Grønvik. Fra Ågedal til Setre: Sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre. Oslo; Bergen; Stavanger; Tromsø, 1987.
- Guðrun Nordal 2006 — Guðrun Nordal. Snorri and Norway // Reykholt som Makt og Lærdomscenter i den islandske og nordiske kontekst / Red. E. Mundal. Reykholt, 2006.
- Harris & Hill 1989 — J. Harris, T. D. Hill. 'Gestr's 'Prime Sign': Source and Signification in *Norna-Gests þáttr* // ANF. 1989. Bd. CIV.
- Háv. — Hávamál // Edda.
- Herv. — Hervarar saga ok Heidreks / Ed. G. Turville-Petre, C. Tolkien. London, 1956.
- Heslop 2006 — K. Heslop. Grettisfærsla: The Handing on of Grettir // Saga-Book. 2006. Vol. XXX.
- HH II — Helgakviða Hundingsbana II // Edda.
- Hkr., I–IV — Heimskringla / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh., 1893–1900/1901. (STUAGNL 23.)
- HMS, I–II — Heilagra manna sögur / Udg. af C. R. Unger. Kr., 1877.
- von Hofsten 1957 — N. von Hofsten. Eddadikternas Djur och Växtar. Uppsala, 1957. (Skrifter utgivna av kungl. Gustav Adolfs Akademin 30.)
- Hollander 1916 — L. M. Hollander. Notes on the *Nornagests Þáttr* // Scandinavian Studies. 1916. Vol. III.
- Hóm. — Hómiliu-bók. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet: Isländska skinnboken 15 qv. å Kungl. Bibliotheket i Stockholm / Utg. Th. Wisén. Lund, 1872.
- Hrbl. — Hárbarzlióð // Edda.
- Hrólf. — Hrólf's saga Gautrekssonar // Zwei Fornaldarsögur nach Cod. Holm 7, 4<sup>to</sup> / Hrsg. F. Detter. Halle a. S., 1891.
- Hultgård 1998 — A. Hultgård. Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte // Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung / Hrsg. von K. Düwel. Berlin; NY., 1998. (Ergänzungsbände zur Reallexikon der germanischen Altertumskunde 15.)
- Høst 1976 — G. Høst [Heyerdahl]. Runer. Våre eldste norske runeinnskrifter. Oslo, 1976.

- HP — Borgfirðinga sögur: Hænsa-Þóris saga; Gunnlaugs saga ormstungu; Bjarnar saga Hitdœlakappa; Heravíga saga; Gísla þáttir Illugasonar / Sigurður Nordal, Guðni Jónsson gafu út. Reykjavík, 1938. (ÍF 3.)
- ÍF — Íslenzk fornrit.
- Imhoff 2006 — *H. Imhoff*. Dialogue, Exchange and the Presentation of the Past in Nornagests Þáttir // *Quaestio Insularis: Selected Proceedings of the Cambridge Colloquium in Anglo-Saxon, Norse and Celtic* 7. 2006.
- Íslb. — Ares Isländerbuch / Hrsg. von W. Golther. Halle a. S., 1923. (ASB 1.)
- Jacobsen 1933 — *L. Jacobsen*. Evje-Stenen og Alstad-stenen // *Norske Oldfunn*. 1933. Bd. VI.
- Jacobsen 1935 — *L. Jacobsen*. Forbandelsesformularer i nordiske Runeindskrifter. Stockholm, 1935. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar 39/4.)
- Jacobsen 1940 — *L. Jacobsen*. Jeg-Formlen // *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. 1940.
- Jacoby 1974 — *M. Jacoby*. Wargus, vargr 'Verbrecher, Wolf': eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Uppsala, 1974. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia 12.)
- Jakobson & Szeftel 1966 — *R. Jakobson, M. Szeftel*. The Vseslav epos // *Roman Jakobson. Selected Writings*. Vol. IV. Paris, 1966.
- Jansson 1954 — *S.B.F. Jansson*. Uppländska, småländska och sörmländska runstensfynd // *Fornvännen*. 1954. Årg. XLIX.
- Jesh 1998 — *J. Jesh*. Still standing in Ågersta: Textuality and Literacy in Late Viking-Age Rune Stone Inscriptions // *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung: Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4–9. August 1995* / Hrsg. von K. Düwel. Berlin; NY., 1998. (Reallexikon der germanischen Altertumskunde: Ergänzungsbände 15.)
- Jochens 1995 — *J. Jochens*. Women in Old Norse Society. Ithaca; London, 1995.
- Kaplan 2004 — *M. Kaplan*. The Past as Guest: Mortal Men, Kings' Men, and Four *gestir* in Flateyjarbók // *Gripla*. 2004. Bd. XV.

- Klingenberg 1998 — *H. Klingenberg*. Hommage für Skúli Bárðarson // Snorri Sturluson / Hrsg. von H. Fix. Berlin; NY., 1998. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 18.)
- Klingenberg 1999 — *H. Klingenberg*. Heidnisches Altertum und nordisches Mittelalter: strukturbildende Perspektiven des Snorri Sturluson. Freiburg (Breisgau), 1999.
- Knýtll. — Sögur Danakonunga. Sögubrot af fornkonungum. Knýtlingasaga / Udg. ved C. Petersen och E. Olsen. Kbh., 1919–1925. (STUAGNL 46.)
- Kock, I–II — Den norsk-isländska skaldediktningen / Reviderad av E.A. Kock. Lund, 1946–1949.
- Kock 1921 — *A. Kock*. Till tolkningen av urnordiska runinskrifter // ANF. 1921. Bd. XXXVII.
- Kölbing 1874 — *E. Kölbing*. Zu Guðrúnarkviða II // Germania. 1874. Bd. XIX / XVII.
- Konr. — Konráðs saga // Fornsögur suðurlanda / Udg. Gustav Cederschiöld. Lund, 1884.
- Konr. 1988 — Konráðs saga Keisarsonar / Ed. O.J. Zitzelsberger. NY., Bern; Frankfurt a. M.; Paris, 1988. (American University Studies. Series 1: Germanic Languages and Literature 63.)
- Krause 1937 — *W. Krause*. Runeninschriften im älteren Futhark. Halle, 1937.
- Krók. — Króka-Refs saga / Jóhannes Halldórsson gaf út. Reykjavík, 1959. (ÍF 14.)
- Krömmelbein 1992 — *Th. Krömmelbein*. Creative Compilers. Observations on the Manuscript Tradition of Snorri's Edda // Snorrastefna / Ritstjóri Úlfar Bragason. Reykjavík, 1992. (Ritstofnunar Sigurðar Nordals 1.)
- Kusmenko 1993 — *J.K. Kusmenko*. Einige Bemerkungen zu den altsländischen grammatischen Abhandlungen // Skandinavistik. 1993. Jahrgang XXIII/2.
- Kusmenko 1997 — *J. K. Kusmenko*. Weitere Bemerkungen zu den altsländischen grammatischen Abhandlungen // Skandinavistik. 1997. Jahrgang XXVII/2.
- Kålund 1904, I–II — *K. Kålund*. Sturlunga saga i dansk oversættelse. Kbh., 1904.

- Kålund 1908–1909 — *K. Kålund*. Bidrag til digtningen på Island omkring 1500 // Nordisk Tidsskrift for Filologi. 1908–1909. Rk. 3. Bd. XVII.
- Kþ. — Kumlþúa þáttr // Bárðarsaga Snæfellsáss, Viglundarsaga, Þórðarsaga, Draumavitranir, Völsaþáttr / Udg. ved Guðbrandr Vigfússon. Kbh., 1860.
- Libermann 1996 — *A. Libermann*. 'Gone with the wind'. More thoughts on medieval fating // Scandinavian Studies. 1996. Vol. LXVIII.
- Liestol 1968 — *A. Liestol*. Correspondence in Runes // Mediaeval Scandinavia. 1968. Vol. I.
- Lindquist 1923 — *I. Lindquist*. Galdrar: De gamla germanska trollsångernas stil undersökt i samband med en svensk runinskrift från folkvandringstiden. Göteborg, 1923.
- Lindroth 1918 — *H. Lindroth*. Till den urnordiska inskriften på Sten-toftens-stenen // Studier tillegnade Esaias Tegnéer den 13 januari 1918. Lund, 1918.
- Lnd. — Landnámabók I–III: Hauksbók. Sturlubók. Melabók. Kbh., 1900.
- LP — *Sveinbjörn Egilsson*. Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis: Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh., 1931.
- Mág. — Bragða-Mágus saga með tilheyrandi þáttum. Skrifuð upp eptir gömlum handritum af Gunnlaugi Þórðarsyni. Kaupmannahöfn, 1858.
- Magnusen 1841 — *F. Magnusen*. Runamo og runarna. Kbh., 1842.
- Marstrander 1946 — *C.J.S. Marstrander*. Vettelandsstenen // Stavanger Museums Årbok. 1946.
- Maurer 1870 — *K. Maurer*. Über Ari Thorgilsson und sein Isländerbuch // Germania. Wien, 1870. XV Jahrgang.
- McDonald 2011 — *S. McDonald*. Pagan Past and Christian Future in *Norna-Gests þáttr* and *Bárðar saga Snæfellsáss* // Postcards from the Edge: European Peripheries in the Middle Ages: Proceedings of the Institute for Medieval Studies (Leeds) Postgraduate Symposium 2009 / Ed. L. Mylod, Z. Reed Papp. Leeds, 2011 (Bulletin of International Medieval Research 15–16 for 2009–2010.)
- Meissner 1921 — *R. Meissner*. Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur skaldischen Poetik. Bonn; Leipzig, 1921.

- Melfors 1999 — *E. Melfors*. Gotländska runmästare // Runor och namn. Hyllningsskrift till Lena Peterson den 27 januari 1999 / Redigerad av L. Elmevik & S. Strandberg. Uppsala, 1999.
- Merl. — *Gunnlaugr Leifsson*. Merlinússþá // Kock, II.
- Mírm. — Mírmáns saga // Riddara Sögur / Ed. E. Kölbing. London; Strassburg; London, 1872.
- Mírm. 1997 — Mírmanns saga / Ed. by D. Slay. Copenhagen, 1997. (Editiones Arnamagnæanæ. Series A 17.)
- Moltke 1936 — *E. Moltke*. Runologiske Meddelelser // Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie. 1936.
- Moltke 1947 — *E. Moltke*. Hvad var lægæst, guldhornets mester, magiker, præst eller guldsmed? // Fornvænnen. 1947. Årg. XLII.
- Msk. — Morkinskinna / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh., 1932. (STUAGNL 53.)
- Munch 1852–1859, I–IV — *P. A. Munch*. Det Norske Folks Historie. Chr., 1852–1859.
- Mundal 1984 — *E. Mundal*. Íslendingabók, ættartala og konungaævi // Festskrift til Ludvig Holm-Olsen. Øvre Ervik, 1984.
- NGL, I–V — Norges gamle Love indtil 1387. Chr., 1846–1895.
- Niedner 1965, I–III — Snorris Königsbuch (Heimskringla) / Übertragen von F. Niedner. Düsseldorf; Köln, 1965.
- Nielsen 1968 — *N. Å. Nielsen*. Runestudier. Odense, 1968.
- NlyR, I–VI — Norges innskrifter med de yngre runer / M. Olsen med hjelp i forarbeider av S. Bugge. Oslo, 1941–1995.
- NIæR, I–IV — *S. Bugge, M. Olsen*. Norges Indskrifter med de ældre Runer. Chr., 1891–1924.
- Nj. — Brennu-Njálssaga (Njála) / Hrsg. von Finnur Jónsson. Halle a. S., 1908. (ASB 13.)
- ÓH. Leg. — Ólafs saga hins Helga / Udg. ved O. A. Johnsen. Kr., 1922.
- Ólafur Halldórsson 1960 — *Ólafur Halldórsson*. Grettisfærsla // Opuscula. 1960. Vol. I. (Bibliotheca Arnamagnæana 20.)
- Ólafur Halldórsson 2003 — *Ólafur Halldórsson*. Sögnin moga í rúnaristu frá Björgvin // Gripla. 2003. Bd. XIV.
- Ole Worm 1751 — *Ole Worm*. **RNNL** seu Danica Literatura Antiquissima, Vulgo Gothica dicta luci reddita opera. Editio secunda. Hafniae, 1751.

- Olsen 1889 — *Björn Magnússon Olsen*. Ari Þorgilsson hinn fróði // Tímarit hins íslenska bókmenntafelags. 1889. Tíundi árgangur.
- Olsen 1893 — *Björn Magnússon Olsen*. Om Ari Frode // Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie. 1893. 2. Række. VIII. Bind.
- Olsen 1932 — *M. Olsen*. Rúnar er ristu rýnastir menn // Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap. 1932. Bd. V.
- Olsen 1933 — *M. Olsen*. De norröne runeinnskrifter. Stockholm, 1933. (Nordisk Kultur: Runorna 6.)
- ÓTODD — Saga Óláfs Tryggvasonar af Odd Snorrason munk / Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh., 1932.
- Paasche 1922 — *F. Paasche*. Snorre Sturlason og Sturlungerne. Kr., 1922.
- Pakis 2008 — *V.A. Pakis*. Old Icelandic *Stafkarlaetr*, a Poor Man's Cryptography // *Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis*. 2008. Vol. XIII/1, Spring.
- Petersen 1866 — *N.M. Petersen*. Bidrag til den oldnordiske literaturs historie. Kbh., 1866.
- Rohrbach 2011 — *L. Rohrbach*. (Un-) Zuverlässige Buchstaben: Schrifthandeln und Schriftreflexion im spätmittelalterlichen Island. Antrittsvorlesung, 29. Juni 2010. Berlin, 2011. (Öffentliche Vorlesungen 168.)
- Rowe 2004 — *E.A. Rowe*. Þorsteins þátr uxafóts, Helga þátr Þórissonar, and the Conversion Þættir // *Scandinavian Studies*. 2004. Vol. LXXVI.
- Rþ. — Rígsþula // Edda.
- Sæmundar Edda, I–II — *Sæmundar Edda* / Hrsg. F. Detter, R. Heinzel. Leipzig, 1903.
- Saltnessand 1963 — *E. Saltnessand*. Svolder eller Nesjar? // (Norsk) *Historisk Tidsskrift*. 1963. Bd. XLII.
- Saltnessand 1968 — *E. Saltnessand*. Hva betyr tilnavnet Tambarskjelve? // (Norsk) *Historisk Tidsskrift*. 1968. Bd. XLVII/2.
- Santesson 1989 — *L. Santesson*. En blekingsk blotinskrift: En nytolkning av inledningsraderna på Stentoftenstenen // *Fornvännen*. 1989. Bd. LXXXIV.
- Sayers 1995 — *W. Sayers*. The honor of Guðlaugr Snorrason and Einarr Pambarskelfir. A reply // *Scandinavian Studies*. 1995. Vol. LXVII.

- Schück 1914 — *H. Schück*. Den äldsta kristna konungalängden i Sverige: Uppsala Universitets årskrift 1914. Program 1. Uppsala, 1914.
- Scott 2002 — *F. F. Scott*. The Woman Who knows: Female Characters of Eyrbyggja saga // Cold Counsel: Women in Old Norse Literature and Mythology. A Collection of Essays. Ed. by S.M. Anderson, K. Swenson. NY.; London, 2002.
- von See & La Farge & Gerhold & Picard & Schulz 2006 — *K. von See, B. La Farge, W. Gerhold, E. Picard, K. Schulz*. Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. VI: Heldenlieder. Heidelberg, 2006.
- Skj., I–II — *Finnur Jónsson*. Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B (Rettet tekst). Kbh., 1973. (Репринт издания 1912–1915 гг.).
- SnE — *Snorri Sturluson*. Edda / Udg. af Finnur Jónsson. Kbh., 1900.
- SnE 1875 — Edda Snorra Sturlusonar / Þorleifr Jónsson gaf út. Kaupmannahöfn, 1875.
- SnE 1962–1977, I–II — Snorra Sturlassons Edda: Uppsala-handskriften DG 11. Facsimileedition i ljustryck / Ed. A. Grape. Vol. I. Stockholm, 1962. Snorra Sturlassons Edda: Uppsala-handskriften DG 11. Transkriberad text och paleografisk kommentar / Ed. A. Grape, G. Kallstenius, O. Thorell. Vol. II. Uppsala, 1977.
- Snædal 1989 — *P. Snædal*. Rodiaud gjorde mig — en kvinnlig runristare på Gotland // Gotländsk arkiv. 1989.
- Snædal 2002 — *P. Snædal*. From Rök to Skagafjörður: Icelandic runes and their connection with the Scandinavian runes of the Viking period // Scripta Islandica. 2002. Vol. LIII.
- SÓH — Saga Ólafs konungs ens helga. Chr., 1853.
- SR — Sveriges runinskrifter, utgivna av Kung. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm, 1900. Bd. Iff.
- Stephens 1866 — *G. Stephens*. The Old-Northern Runic Monuments of Scandinavia and England. London; Copenhagen. 1866. Vol. I.
- St. — Stjórn. Gammelnorsk Bibelhistorie / Udg. af C. R. Unger. Chr., 1862.
- Storm 1888 — Islandske Annaler indtil 1578 / Udg. ved G. Storm. Chr., 1888.
- STUAGNL — Samfund(et) til udgivelse at gammel Nordisk Litteratur.

- Sturl., I–II — Sturlungasaga / Ed. Gudbrand Vigfusson <= Guðbrandur Vigfússon>. Oxford, 1878.
- Sv. — Sverris saga efter Cod. AM 327 4<sup>o</sup> / Utg. ved G. Inderbø. Kr., 1920.
- Sverrir Tómasson 2008 — *Sverrir Tómasson*. Höfundur-skald: Author, Compiler, and Scribe in Old Norse Literature // Modes of Authorship in the Middle Ages / Ed. by S. Ranković et al. Toronto, 2008.
- Säve 1859 — C. Säve. Gutniska Urkunder: Guta lag, Guta saga och Gotlands runinskrifter språklig behandlade. Stockholm, 1859.
- Sørensen 1983 — P.M. Sørensen. The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in early Northern Society. Odense, 1983. (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 1.)
- Taylor 1994–1997 — M. Taylor. On Gizurr Þorvaldsson's Speaking Style // Saga-Book. 1994–1997. Vol. XXIV.
- TGT — Islands grammatiske litteratur i middelalderen. Bd. II: Den tredje og fjerde grammatiske afhandling i Snorres Edda tilligemed de grammatiske afhandlingers prolog og to andre tillæg / Udg. af Björn Magnússon Ólsen. Kbh., 1884. (STUAGNL 12.)
- Toll 1933 — H. Toll. Emund, Stenkil och Håkan Röde. Stockholm, 1933.
- Úlfar Bragason 1993 — Úlfar Bragason. Um ættartölur í Sturlungu // Tímarit máls og menningar. 1993. LIV árgangur.
- Ver. — Veraldar saga / Udg. Jakob Benediktsson. Kbh., 1944. (STUAGNL 61.)
- de Vries 1977 — J. de Vries. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1977.
- Völs. — Die Völsungasaga / Hrsg. W. Ranisch. 2 Aufl. Berlin, 1908.
- Völs. 1906–1908 — Völsunga saga // Völsunga saga ok Ragnars saga lóðbrókar / Udg. M. Olsen. Kbh., 1906–1908. (STUAGNL 36.)
- Weinhold 1856 — K. Weinhold. Altnordische Leben. Berlin, 1856.
- Weisweiler 1923 — J. Weisweiler. Beiträge zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Begriffe. Erster Teil // Indogermanischen Forschungen. 1923. Bd. XLI.
- Würth 1993 — S. Würth. Nornagests þátr // Medieval Scandinavia: An Encyclopaedia / Ed. P. Pulsiano. NY.; London, 1993.



# Указатель имен персонажей и исторических лиц

- Аббе** (*Эббе*), свойственник  
Токи, упоминается в рунической надписи 111
- Агни**, сын Альрека 89
- Адам**, библ. 94
- Адам Бременский**, хронист  
122–129
- Адильс**, сын Отара, конунг Упсалы 89, 124
- Александр Македонский** 218
- Альвива**, наложница конунга Кнута Могучего 188, 196, 201
- Альвис**, мифологический карлик 133
- Альрек**, сын Дюгви 89
- Альрик**, мастер рунического письма 54
- Альфред Великий**, англо-саксонский король 59
- Андветт**, сын Гуннлейва, упоминается в рунической надписи 54
- Анунд Якоб**, сын Олава Шведского, конунг Швеции 121–124, 127
- Ари Мудрый**, сын Торгильса, священник, историк, автор «Книги об исландцах» 10, 81–90, 92–94
- Аринбьёрн**, упоминается в рунической надписи 61
- Арни из Стодрейма** (Конунгов Свойственник), представитель норвежской знати 114–115, 118–120
- Асбранд**, сын Торбьёрна Бесстрашного, упоминается в «Книге о занятии земли» 31
- Асвард**, персонаж «Саги о Ньяле» 117
- Асгейр**, упоминается в «Книге о занятии земли» 202
- Аслак**, упоминается в рунической надписи 60
- Асольв из Рейна**, сын Скули и Гудрун 74
- Аста**, дочь Гудбранда, мать Олава Святого и Харальда Сурового 74, 102
- Атли**, конунг, герой сказания 107
- Ауд Мудрая** 82, 86
- Аудват**, мастер рунического письма 67
- Аун Старый**, сын Ёрун 89

- Бальдр**, сын Одина, бог 107, 154  
**Бард**, персонаж «Саги о Греттире» 204  
**Бард**, сын Гутхорма, норвежский аристократ, отец конунга Инги и герцога Скули 74–75  
**Бауги**, великан, персонаж «Младшей Эдды» 145, 175  
**Бельверк**, см. Один  
**Берглот**, дочь Хакона Могучего, жена Эйнара Брюхотряса / Потрясателя Тетивы 187, 197  
**Блэси**, сын Гуннлейва, упоминается в рунической надписи 54  
**Болеслав III**, польский князь 103  
**Бонифаций**, святой 180  
**Ботмунд**, упоминается в рунической надписи 67  
**Ботульв**, упоминается в рунической надписи 61  
**Ботэйр**, упоминается в рунической надписи 61  
**Браги**, бог, скальд, персонаж «Младшей Эдды» 148–149, 153–158  
**Бранд**, сын Торкеля 89  
**Броддхельги с Оружейного Фьорда**, знатный исландец 86  
**Брокк**, карлик, персонаж «Младшей Эдды» 153  
**Бу**, упоминается в рунической надписи 56  
**Бурис**, упоминается в надписи на медной пластине, найденной в Новгороде 58  
**Бьёрн**, упоминается в рунической надписи 55  
**Бьёрн**, упоминается в рунической надписи 57  
**Бьёрн Богатырь с Хит-реки**, сын Арнгейра, скальд, персонаж одноименной саги 28, 191  
**Бьёрн из Скардса**, сын Йона, исландский просветитель 185  
**Бьяльви**, зять Ульва Бесстрашного, персонаж «Саги об Эгиле» 32  
**Вагн**, сын Фрейстейна, упоминается в рунической надписи 55  
**Вакраз**, упоминается в рунической надписи 52, 60  
**Вали**, бог 155  
**Вальдемар Великий**, сын Кнута Лаварда, конунг Дании 103–104  
**Ванланди**, сын Свегдира 89  
**Видар**, бог 155–157  
**Видкунн**, упоминается в рунической надписи 61  
**Викинг Устрашителю Сконцев**, упоминается в «Книге о занятии земли» 202  
**Висбур**, сын Ванланди 89  
**Владимир Мономах**, сын Всеволода Ярославича, князь киевский 43–47  
**Володарь**, сын Глеба Всеславича, князь минский 103  
**Всеслав**, сын Брячислава Изяславича, князь полоцкий 46

- Гевс*, упоминается в рунической надписи 67
- Гевьон*, богиня 155–157
- Гейрбьёрн*, упоминается в рунической надписи 54
- Гейррёд*, великан 91
- Гейррид*, дочь Торольва, колдунья, персонаж «Саги о людях с Песчаного Берега» 203–204
- Гейрфаст*, сын Фрейстейна, упоминается в рунической надписи 55
- Геллир*, сын Торкеля, знатный исландец 89
- Герд*, богиня 155
- Гест*, см. Норна-Гест
- Гида*, дочь Хельги, племянница Снорри Стурлусона 92
- Гицур*, сын Ислейва, епископ Исландии 82, 85
- Гицур Белый*, сын Тейта, отец епископа Ислейва 82
- Гицур*, сын Торвальда, зять и убийца Снорри Стурлусона 167, 182
- Глум*, сын Олейва Рукоятки, муж Хальгерд Длинногогой, герой «Саги о Ньяле» 205
- Голни*, йотун 29
- Грани*, мифологический конь 28
- Гранмар*, персонаж «Саги о Волсунгах» 28
- Грегориус*, сын Андреса, зять конунга Хакона Хаконарсона 114
- Греттир Силач*, сын Асмунда, герой одноименной саги 192–193, 204
- Гудбранд из Долин*, персонаж «Саги о Ньяле» 117
- Гудлейк из Скарстадира*, норвежец, друг Снорри Стурлусона 166
- Гудмунд*, скальд, персонаж «Саги о Храфне сыне Свейна» 20
- Гудмунд*, сын Эйольва, знатный исландец 82
- Гудрёд Великолепный (Конунг Охотник)*, сын Хальвдана 88–89
- Гудрид*, упоминается в рунической надписи 56–57
- Гудруд*, исландка, жительница хутора Песчаный Овраг 116
- Гудрун*, дочь Гудбранда из Долин, персонаж «Саги о Ньяле» 117
- Гудрун*, дочь Гьюки, жена Атли, героиня сказания 107–108, 209, 211–218
- Гудрун*, дочь Невстейна, жена Скули, воспитателя Олава Тихого 74
- Гуни Кузнец*, упоминается в рунической надписи 56
- Гуннар*, сын Гьюки, герой сказания 209, 211–213, 216
- Гуннар из Хлидаренди*, сын Хамунда, герой «Саги о Ньяле» 115–116, 193

- Гуннар, сын Хлив, персонаж  
«Саги о Курином Торире»  
112–113
- Гуннлауг, сын Торарина Толстого, герой «Саги о людях с Песчаного Берега» 203–204
- Гуннлейв, упоминается в рунической надписи 54
- Гуннхильд, мать конунга Сверрира 84
- Гутхорм, сын Гьюки, герой сказания 211–213, 216
- Гутхорм из Рейна, сын Асольва и Торы 74
- Гьюки, отец Гуннара, Гутхорма и Гудрун, герой сказания 201–213, 215–216
- Гюльви, конунг, персонаж «Младшей Эдды» 91–92, 141, 146–148, 153, 158–161
- Давид**, библ. 21
- Даниил, библ. 22
- Домальди, сын Висбура 89
- Домар, сын Домальди 89
- Дьярв, сын Гуннлейва, упоминается в рунической надписи 54
- Дюггви, сын Домара 89
- Ёрун**, дочь Инги 89
- Зевс**, бог 12
- Идунн**, богиня 155–157
- Изольда, героиня сказания 31
- Иисус Христос, библ. 12, 21
- Имир, великан 91, 93
- Ингвар, упоминается в рунической надписи 54
- Ингвар, сын Эйстейна 89
- Ингви, конунг турков 88–89
- Инги, сын Агни 89
- Инги, сын Барда, конунг Норвегии, брат герцога Скули 74–75, 78
- Инги Старый, сын Стейнкиля, конунг Швеции 114, 120
- Инги Горбун, сын Харальда Гиля, конунг Норвегии 78, 114–115, 118–119
- Ингибьерг, дочь Хакона Магнуссона 78
- Ингигерд, легендарная королева Швеции 23
- Ингигерд, дочь Олава Шведского, жена Ярослава Мудрого 189
- Ингимар, упоминается в рунической надписи 59
- Ингирид, дочь Рёгнвальда, королева Норвегии 114–115, 118, 120
- Ингирид, дочь Сигурда Свины и Асты, сестра Олава Святого и Харальда Сурового 74
- Ингирунн, дочь Хёрда, упоминается в рунической надписи 54, 63
- Ингифаст, сын Хольмфаста, упоминается в рунической надписи 54
- Ингьяльд, побратим Хрольва 23
- Ингьяльд, правнук Рагнара Кожаные Штаны 89

- Ингьяльд Коварный*, сын Энунда  
Дороги 89
- Ирса*, мать Хрольва Жердинки  
124
- Ислейв*, сын Гицура Белого,  
епископ Исландии, отец  
епископа Гицура 82, 85
- Иутингаз*, упоминается в руни-  
ческой надписи 52
- Йон** из Грюннавика, сын Олава,  
исландский просветитель  
183–185
- Йон*, сын Торгерда, епископ  
Исландии 82, 85
- Йон*, сын Хакона, заказчик  
и обладатель рукописи  
«Книги с Плоского Остро-  
ва» 59–60
- Йорунн*, жена Ольбарна (?),  
упоминается в рунической  
надписи 66
- Йостейн*, норвежец, посол яра  
Скули 192
- Кальв*, сын Арни, могуществен-  
ный норвежец 188–189
- Кар*, сын Гуннлейва, упоминает-  
ся в рунической надписи 54
- Кари*, сын Сельмунда, персонаж  
«Саги о Ньяле» 120–121
- Карл*, персонаж «Песни  
о Риге» 108
- Карл Великий*, император 31
- Карлсефни*, сын Торда, прадед  
исландского епископа  
Торлака 82
- Катла с Холма*, персонаж «Саги  
о людях с Песчаного Бере-  
га» 203–204
- Каупи*, упоминается в руниче-  
ской надписи 60
- Квасир*, мифологический карлик  
159
- Квельдульв*, сын Бьяльви 31–32
- Кетиль*, упоминается в руниче-  
ской надписи 111
- Кетиль Соня*, сын Гейра, знат-  
ный исландец 112
- Кетиль*, сын Торстейна,  
епископ Исландии 81–83,  
85–88
- Кетильбьёрн*, знатный исландец  
82, 85
- Кнут*, упоминается в руниче-  
ской надписи 64
- Кнут*, сын Магнуса Нильссона,  
конунг Дании 103–104
- Кнут Могучий (Великий)*, сын  
Свейна Вилобородого,  
конунг Дании, Англии  
и Норвегии 33–34
- Лодин**, отчим конунга Олава  
Трюггвасона 125
- Локи*, бог 29, 142, 145, 155–157,  
175
- Лорриди*, сын Тора и Сив 109
- Магни**, сын Тора 100
- Магнус*, см. Сверрир
- Магнус*, сын Ингибьерг 78
- Магнус*, сын Нильса, претендент  
на датский престол 103

- Магнус Добрый, сын Олава Святого, конунг Норвегии 188–189
- Магнус Голоногий, сын Олава Тихого, конунг Норвегии 78, 202
- Магнус Слепой, сын Сигурда Крестоносца, конунг Норвегии 78
- Магнус, сын Торхалля, писец, священник в Исландии 60
- Магнус, сын Хакона 78
- Магнус Исправитель Законов, сын Хакона Старого, конунг Норвегии 78
- Магнус, сын Харальда Сурового, конунг Норвегии 78
- Магнус, сын Эйрика, конунг Норвегии 57
- Магнус, сын Эрлинга Кривого, конунг Норвегии 78
- Мартин, упоминается в рунической надписи 56
- Мейли, брат Тора 99
- Мерила (?), упоминается в рунической надписи 56
- Мерлин, легендарный мудрец и волшебник 41
- Нанна**, богиня 107, 155
- Невстейн, знатный норвежец 74
- Николаус, упоминается в рунической надписи 57
- Никулас, упоминается в рунической надписи 60
- Нильс, сын Свейна Эстридссона, конунг Дании 103
- Ниуха, упоминается в рунической надписи 50
- Норна-Гест, герой одноименной пряди 209–218
- Ньёрд, сын Ингви, бог, конунг свеев 88–89, 155–17
- Ньяль Премудрый, сын Торгейра, герой одноименной саги 115, 117, 120–121, 193, 205
- Огмунд**, упоминается в рунической надписи 66
- Одд, монах, автор жизнеописания Олава Трюггвасона 193
- Одд, сын Свейнбьёрна, исландец 164, 167–168, 172, 180, 182
- Один, бог 94, 99–100, 107, 145, 153–157, 175
- Одиссей 197
- Олав, упоминается в рунической надписи 56
- Олав, упоминается в рунической надписи 57
- Олав, сын Гудрёда 89
- Олав Белый, сын Ингьяльда 89
- Олав Лесоруб, сын Ингьяльда Коварного 88–89
- Олав, сын Магнуса Голоногого, конунг Норвегии 78
- Олав Белый Скальд, сын Торда, племянник Снорри Стурлусона 93, 165, 173
- Олав Фейлан, сын Торстейна Рыжего 82, 89
- Олав, сын Трюгви, конунг Норвегии 34–35, 86, 125,

- 187, 191, 194–197, 200,  
208–212
- Олав IV*, сын Хакона, конунг  
Норвегии 77–79
- Олав Святой*, сын Харальда  
Гренландца и Асты, конунг  
Норвегии 33, 57, 74, 102–103,  
185–188, 195–196, 201
- Олав Тихий*, сын Харальда  
Сурового, конунг Норвегии  
73–76, 78, 79–80, 95
- Олав Шведский (Шётконунг)*,  
сын Эйрика Победонос-  
ного, конунг Швеции 103,  
121–122, 125, 127
- Оле Ворм*, датский ученый и  
просветитель 185
- Оли*, сын Ботэйра, упоминается  
в рунической надписи 61
- Ольарн*, муж Йорунн (?),  
упоминается в рунической  
надписи 66
- Онфим*, новгородец, упоминает-  
ся в надписи на бересте 58
- Орэкья*, сын Снорри Стурлусо-  
на 164–165
- Осмунд*, упоминается в руниче-  
ской надписи 57
- Осольв*, мастер рунического  
письма 57
- Отр*, сын Хрейдмара, персонаж  
«Младшей Эдды» 142–144,  
175
- Оттар Кумжа*, представитель  
норвежской знати 115
- Оттар*, сын Эгиля 89
- Оцур*, сын Хроллауг 82
- Петер Аукарсарве**, упоминается  
в рунической надписи 60
- Петр Великий*, русский царь и  
император 95
- Петер Свале*, упоминается в  
рунической надписи 60
- Понтий Пилат*, библ. 21
- Присциан*, автор грамматики 173
- Пушкин А.С.* 95
- Рагна**, жена Свейна, упомина-  
ется в рунической надписи  
64
- Рагнар Лодброк* <Кожаные Шта-  
ны>, конунг 89, 210
- Рагнборг*, дочь Свейна, упомина-  
ется в рунической надписи  
64
- Ран*, жена Эгира, персонаж  
«Младшей Эдды» 157–158
- Регин*, сын Хрейдмара, герой  
сказания 142, 175, 214–215
- Риквин*, мастер, упоминается в  
надписи на магдебургских  
вратах в Новгороде 58
- Рикица*, дочь Болеслава III  
103–104
- Робин Гуд* 197
- Родьяуд*, упоминается в руниче-  
ской надписи 67
- Рэв Хитрый*, сын Стейна, пер-  
сонаж одноименной саги  
29–30
- Савилагаз**, эриль, упоминается  
в рунической надписи 51
- Самсон*, библ. 21

- Сатурн*, бог 94  
*Сбыслава*, дочь Святополка  
 Изяславича, русская княжна  
 103  
*Сведдир*, сын Фьельнира 89  
*Свейн*, упоминается в рунической надписи 64  
*Свейн*, сын Кнута Могучего и Альвивы, конунг Норвегии 188, 196, 201  
*Свейн*, сын Осмунда, упоминается в рунической надписи 57  
*Свейн*, сын Хакона Могучего, ярл 187, 195, 197  
*Свейн Вилобородый*, сын Харальда Синезубого, конунг Дании 103, 125  
*Свейн*, сын Эстрид и Ульва, конунг Дании 33, 128  
*Сверкир*, сын Карла, конунг Швеции 103–104  
*Сверрир (Магнус)*, сын Сигурда Рта (?) или гребенщика Унаса (?), конунг Норвегии 78, 83–84, 95–96, 114, 177  
*Сельмунд*, сын Торбьёрна Ярлова Воина 121  
*Сибилла*, см. Сив  
*Сив*, богиня 102, 105–110, 145, 147, 152–153, 156–157  
*Сива*, дочь Свейна, упоминается в рунической надписи 64  
*Сигмунд*, сын Волсунга, герой сказания 38, 210  
*Сигрид Гордая*, дочь Скёглар-Гости (?) 103  
*Сигурд Драконобойца*, сын Сигмунда, герой сказания 37–38, 209–218  
*Сигурд Крестоносец*, сын Магнуса Голоногого, конунг Норвегии 22–23, 78  
*Сигурд Слембидьякон*, сын Магнуса Голоногого (?), претендент на норвежский престол 78  
*Сигурд Змей в Глазу*, сын Рагнара Лодброка 89  
*Сигурд Свинья*, сын Хальвдана, конунг 74, 78, 102–103  
*Сигурд Рот*, сын Харальда Гилли, конунг Норвегии 78, 115  
*Сигурд Хриси*, сын Харальда Прекрасноволосого 78  
*Сигхват*, сын Стурлы, брат Снорри Стурлусона 165  
*Сигюн*, богиня 155  
*Синфьотли*, сын Сигмунда и Сигню в «Саге о Волсунгах» 28, 38  
*Скади*, богиня 29, 157  
*Скофти*, сын Эгмунда 74  
*Скули*, воспитатель конунга Олава Тихого 73–75, 79–80, 95  
*Скули*, сын Барда, норвежский ярл и герцог 72–76, 79–80, 91, 93, 95, 166, 178, 192  
*Снёр*, персонаж «Песни о Риге» 108–109  
*Снорри*, сын Карлсефни, знатный исландец 82

- Снорри*, сын Стурлы, скальд, историк, законоговоритель 10–11, 12, 39–40, 72–76, 79–81, 86–87, 90–96, 101–102, 105, 107, 109, 115, 124–125, 132–183, 188, 202–203, 207  
*Снорри*, сын Торвальда, исландец 169  
*Софья*, дочь Володаря Глебовича (?) и Рикицы, жена Вальдемара Великого, королева Дании 103–104  
*Стейнвёр*, персонаж «Пряди о курганном жителе» 119  
*Стейнвёр*, дочь Сигхвата, племянница Снорри Стурлусона 93  
*Стейнкель*, сын Рёгнвальда, конунг Швеции 122–129  
*Стинкель*, см. Стейнкель  
*Стурла*, сын Сигхвата, племянник Снорри Стурлусона 93, 165, 169  
*Стурла из Хвамма*, сын Торда, отец Снорри Стурлусона 164–165  
*Стурла*, сын Торда, историк, составитель «Саги об исландцах», племянник Снорри Стурлусона 72, 163–169, 173, 178–179, 182  
*Стюркар*, сын Хрейдара, дед Эйнара Брюхотряса / Потрясателя Тетивы 197  
*Сэмунд Мудрый*, священник в Исландии, историк 83  
*Тейт*, сын Кетильбьёрна 82  
*Тидрек Бернский*, герой сказания 40  
*Това*, мать Токи, упомянута в рунической надписи 111  
*Токи*, упоминается в рунической надписи 59  
*Токи*, упоминается в рунической надписи 111  
*Тор*, бог 12, 91, 94, 99–100, 102, 105–106, 109–110, 124–125, 155  
*Тора*, дочь Скофти, жена Асольва из Рейна 74  
*Торарин Толстый*, персонаж «Саги о людях с Песчаного Берега» 203–204  
*Торбранд*, сын Торбьёрна Бесстрашного, упоминается в «Книге о занятии земли» 31  
*Торбьёрн Бесстрашный*, упоминается в «Книге о занятии земли» 31  
*Торбьёрн Ярлов Воин*, норвежец 121  
*Торвальд*, сын Снорри, годи, знатный исландец 169  
*Торгейр*, зять конунга Олава Трюггвасона 125  
*Торгейр Прорва*, сын Хавара, персонаж «Саги о побратимах» 204  
*Торгерд*, дочь Эгиля, мать епископа Йона 82  
*Торгильс Воспитанник Оррабейна*, персонаж «Саги о людях из Флои» 27  
*Торгильс*, сын Геллира, отец Ари Мудрого 89–90

- Торgrim Тромль, сын Эйнара, персонаж «Саги о побратимах» 204
- Торд, упоминается в «Книге о занятии земли» 202
- Торд, дед Снорри Стурлусона 165
- Торд, сын Кольбейна, персонаж «Саги о Бьёрне Богатыре с Хит-реки» 28, 191
- Торд Ревун, сын Олава Фейлана 82, 86, 89, 112–113
- Торд Какали, сын Сигхвата, племянник Снорри Стурлусона 166
- Торд, сын Стурлы, брат Снорри Стурлусона 165
- Торд, сын Торхильд, предок исландского епископа Торлака 82
- Тордис, дочь Оцура, исландка 82
- Торир (Куриный Торир), персонаж одноименной саги 112
- Торир, берсерк, персонаж «Саги о Греттире» 192–193
- Торир Норвежец, персонаж «Саги о Ньяле» 116
- Торкель, сын Геллира, дядя Ари Мудрого 89
- Торкель, сын Эйюльва, прадед Ари Мудрого 89
- Торлак, сын Хальфрид, епископ Исландии 81–83, 85–88
- Торлейв, сын Торда, исландец 166
- Тормод Скальд Чернбровой, сын Берси, скальд 204
- Торольв, персонаж «Саги о людях с Песчаного Берега» 203
- Торрод Годи, знатный исландец 86
- Торстейн, сын Гейрбьёрна, упоминается в рунической надписи 54
- Торстейн Рыжий, сын Олава Белого и Ауа Мудрой 82, 89
- Торстейн, сын Торварда, персонаж «Пряди о курганном жителе» 119
- Торстейн, сын Эйюльва, отец епископа Кеттиля 82
- Торунн, дочь Асгейра Устрашителя Сконцев, жена Торда 202
- Торфинн, персонаж «Саги о Греттире» 193
- Торхильд, дочь Торда Ревуна, исландка 82
- Транд, сын Гудбранда из Долин, персонаж «Саги о Ньяле» 117–118
- Тристан, герой сказания 31
- Трор, см. Тор
- Труд, дочь Тора и Сив 110
- Туми, сын Сигхвата, племянник Снорри Стурлусона 164–165
- Тьодольв из Хвинира, скальд 102
- Тьостольв, воспитатель Халльгерд Длинногогой, персонаж «Саги о Ньяле» 205
- Тюр, бог 155–157
- Ульв, бог 102, 105–106, 109–110, 124–125, 155

- Ульв, см. Квельдульв
- Ульв, упоминается в рунической надписи 36
- Ульв Бесстрашный, предок скальда Эгиля 31–32
- Ульв Рыжий, знаменосец конунга Олава Трюггвасона 34–35
- Ульв, сын Торгиальса Спракка-легга, ярл 33–34
- Ф**афнир, сын Хрейдмара, змей, герой сказания 37, 142, 175, 214–215, 217
- Фенрир, мифологический волк 19, 35
- Филипп Конунг Посошников, сын Симона, конунг Норвегии 78
- Фимафенг, раб, персонаж «Младшей Эдды» 157
- Финн, сын Эйвинда, лучник 194–195
- Финн, свойственник Кетиля, упоминается в рунической надписи 111
- Флоси, сын Кари Сельмундсона, персонаж «Саги о Ньяле» 121
- Флоси, сын Торда Годи Фрейра, персонаж «Саги о Ньяле» 121
- Форсети, бог 155
- Фот, мастер рунического письма 54, 63
- Фрейр, сын Ньёрда, бог, конунг 89, 155–157
- Фрейстейн, упоминается в рунической надписи 48, 64–69, 172
- Фрейстейн, упоминается в рунической надписи 55
- Фрейя, богиня 147, 155–157
- Фригг, богиня 107, 155–157
- Фроди, конунг 150–151, 160
- Фулла, богиня 147, 155
- Фьельнир, сын Фрейра 89
- Х**агустадаз, упоминается в рунической надписи 63
- Хадувульф, упоминается в рунической надписи 50
- Хаки, сын Бьёрна, упоминается в рунической надписи 57
- Хакон, сын Магнуса, отец Олава IV 78
- Хакон, сын Магнуса Исправителя Законов 78
- Хакон Воспитанник Торира, сын Магнуса Харальдссона, конунг Норвегии 78
- Хакон, сын конунга Сверрира 78
- Хакон Могучий, сын Сигурда, ярл 197
- Хакон Широкоплечий, сын Сигурда Рта, конунг Норвегии 78
- Хакон Старый, сын Хакона, конунг Норвегии 72, 75–76, 78, 91, 93, 96, 114, 166–167, 192
- Хакон Юный, сын Хакона Старого 78

- Халль, сын Тордис, предок исландского епископа Йона 82
- Халльвейг, konkубина Снорри Стурлусона 163–164
- Халльгерд Длинноногая, дочь Хёскульда из Долин, одна из героинь «Саги о Ньяле» 193, 205
- Халльвдан Старый, легендарный конунг 152
- Халльвдан Черный, сын Гудрёда Великолепного, конунг Норвегии, отец Харальда Прекрасноволосого 87–88, 96
- Халльвдан Белая Кость, сын Олава Лесоруба 88–89
- Халльвдан, сын Сигурда Хриси, представитель норвежской династии 78
- Халльвдан Щедрый на Золото и Скупой на Еду, сын Эйстейна Халльвданссона, конунг 88
- Хальфрид, дочь Снорри, мать епископа Торлака 82
- Харальд Гренландец, сын Гудрёда, конунг, отец Олава Святого 102
- Харальд Гилли, сын Магнуса Голоногого, конунг Норвегии 78, 114–115, 118–119
- Харальд Суровый, сын Сигурда, конунг Норвегии 72–76, 78–80, 90, 95, 189, 198–199, 208
- Харальд Прекрасноволосый, сын Халльвдана Черного, конунг Норвегии 77–78, 87–88, 96, 210
- Харбрад, см. Один
- Хастейн, сын Фрейстейна, упоминается в рунической надписи 48, 64–69, 172
- Хейдрек, конунг, герой сказания 122
- Хеймдалль, бог 155
- Хельга, дочь Стурлы, сестра Снорри 92, 94
- Хельга, дочь Хельги Тощего, исландка 82
- Хельги убийца Хундинга, сын Боргхильда, герой сказания 30
- Хельги, сын Олава, предок Ари Мудрого 89
- Хельги Тоций, поселенец в Исландии 82, 86
- Хельги, конунг 147, 156
- Хёнир, бог 155
- Хервёр, персонаж сказания 122, 125–127, 129
- Хёрд, упоминается в рунической надписи 54, 63
- Херстейн, сын Кетиля Сони, знатный исландец 112
- Хёскульд, персонаж «Пряди о курганном жителе» 119
- Хлевагастиз, упоминается в рунической надписи 52–53
- Хлёдвер Саксландский, конунг 210
- Хлер, см. Эгир
- Хольмстейн, сын Фрейстейна, упоминается в рунической надписи 48, 64–69, 172

- Хольмфаст, упоминается в рунической надписи 54
- Храпп Убийца, исландец, персонаж «Саги о Ньяле» 117–118
- Храфн, сын Свейна, герой одноименной саги 20
- Хрейдмар, персонаж «Младшей Эдды» 142, 175
- Хродельв, упоминается в рунической надписи 54
- Хроллауг, предок исландского епископа Йона 82, 85
- Хрольв, персонаж саги 205
- Хрольв Жердинка, легендарный конунг 124, 150
- Хрольв, сын Гаутрека, персонаж одноименной саги 23
- Хюрнинг, зять конунга Олава Трюгвасона 125
- Эббе**, см. Аббе
- Эгиль, исландец, хозяин хутора Песчаный Овраг 116
- Эгиль, сын Ауна Старого, предок Ари Мудрого 89
- Эгиль, сын Скалагрима, скальд, герой одноименной саги 31
- Эгиль, сын Халля, предок исландского епископа Йона 82
- Эгиль, сын Хельги, племянник Снорри Стурлусона 92
- Эгир, морской великан 146–149, 155–159
- Эгмунд, предок герцога Скули 74
- Эгмунд Злой, берсерк, персонаж «Саги о Греттире» 193
- Эйлив, сын Годрун, скальд 105
- Эймунд Старый (Злой), сын Олава Шведского, конунг Швеции 122–124, 126–129
- Эймунд, сын Хринга, персонаж одноименной пряди 171
- Эйнар Поп (Конунгов Свойственник), зять конунга Сверрира 114
- Эйнар, сын Хельги, предок исландского епископа Кетиля 82
- Эйнар Брюхотряс / Потрясатель Тетивы, сын Эйнриди, могущественный норвежский бонд 187–208
- Эйнриди, сын Стюркара, отец Эйнара Брюхотряса / Потрясателя Тетивы 187, 190, 197, 199, 203
- Эйнриди, сын Эйнара Брюхотряса / Потрясателя Тетивы 189, 197, 199
- Эйнриди, сын Лорриди 109
- Эйольв, сын Вальгерда, предок исландского епископа Кетиля 82, 86
- Эйольв, сын Гудмунда, предок исландского епископа Кетиля 82
- Эйольв, сын Торда Ревуна, предок Ари Мудрого 89
- Эйрик, сын Хакона 78
- Эйрик из Упсалы, конунг 210

- Эйрик Победоносный, сын Бьёрна, конунг Швеции 103, 122, 127
- Эйрик, сын Хакона Могучего, ярл 125, 187, 193–195, 197
- Эйстейн, сын Адильса, предок Ари Мудрого 89
- Эйстейн, сын Вальда, скальд 102
- Эйстейн, сын Магнуса Голоногого, конунг Норвегии 78
- Эйстейн, сын Хальвдана Белая Кость, конунг 88
- Эйстейн, сын Харальда Гилли, конунг Норвегии 78
- Эйстейн Берестенник (*Девчушка*), сын Эйстейна, претендент на норвежский престол 78
- Эльвгива, см. Альвива
- Эльдир, раб, персонаж «Младшей Эдды» 157
- Эльхфрит, упоминается в рунической надписи 56–57
- Энунд Дорога, сын Ингвара, конунг 89
- Эпир, мастер рунического письма 53, 54
- Эринмунд, сын Торстейна, упоминается в рунической надписи 54
- Эрлинг Каменная Стена, сын Магнуса Эрлингссона (?), претендент на норвежский престол 78
- Эстрид-Маргарета, дочь конунга Свейна Вилобородого 33
- Эстфари, сын Фрейстейна, упоминается в рунической надписи 55
- Ю**питер, бог 94
- Я**коб, см. Анунд Якоб
- Якоб, упоминается в рунической надписи 57
- Ярослав Мудрый, сын Владимира Святого, русский князь 188–189

## СОДЕРЖАНИЕ

От автора .....	5
ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ	
<i>История и предыстория</i> .....	14
НЕОБЫЧНАЯ ЭПИТАФИЯ ЭПОХИ ВИКИНГОВ .....	48
ЗЛОБОДНЕВНОСТЬ ПРОШЛОГО	
<i>Генеалогический перечень как манифестация авторства</i> ..	70
СВОЙСТВЕННИКИ И РОДСТВЕННИКИ	
<i>Связи через женщин в обиходе и в языке</i> .....	98
УРОКИ СНОРРИ СЫНА СТУРЫ	
<i>Каждую вещь можно назвать своим именем</i> .....	132
ПОСЛЕДНИЙ КАЛАМБУР СНОРРИ	
<i>Из заметок на полях «Саги о Струлунгах»</i> .....	162
ИЗ ИСТОРИИ НЕПРИСТОЙНОГО	
<i>Явные и скрытые смыслы прозвища Эйнара сына Эйндриди</i> ...	187
СМЕРТЬ СИГУРДА ДРАКОНОБОЙЦЫ	
<i>Как средневековый исландец читал «Старшую Эдду»? ..</i>	209
Сокращения и литература .....	219
Указатель имен персонажей и исторических лиц .....	237

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

**Успенский Федор Борисович**

## **ЛЮДИ, ТЕКСТЫ И ВЕЩИ**

***Из истории культуры  
средневековой Скандинавии***

*Научное издание*

*Издание не подлежит маркировке  
в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1 ФЗ № 436-ФЗ*

Выпускающий редактор *Г.Г. Семенова*  
Корректор *Н.Б. Вторушина*  
Компьютерная верстка *Б.Ю. Руссо*  
Оформление переплета *И.В. Шатина*

Подписано в печать 29.10.2014. Формат 84×108/32.  
Усл. печ. л. 8,0. Уч.-изд. л. 13,44.  
Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Тираж 500 экз. Заказ

**ООО «Издательство «ФОРУМ»**

101000, Москва, Колпачный пер., д. 9а  
Тел.: (495) 625-32-07. Факс: (495) 625-52-43  
E-mail: forum-knigi@mail.ru, <http://www.forum-books.ru>

*Отдел продаж издательства «ФОРУМ»:*  
101000, Москва, Колпачный пер., д. 9а  
Тел.: (495) 625-52-43. E-mail: forum-ir@mail.ru

**Книги издательства «ФОРУМ» также можно приобрести:**

*Отдел продаж «ИНФРА-М»:*  
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в,  
тел.: (495) 280-15-96

*Отдел «Книга — почтой»:*  
e-mail: [podpiska@infra-m.ru](mailto:podpiska@infra-m.ru)