

*Е. К. БЛОХИН*

## **ОБРАЗ КОНУНГА В ДРЕВНЕСЕВЕРНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: К ВОПРОСУ О ПОИСКЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ**

Идея «стереотипности» средневековой литературы, восходящая в отечественной традиции, пожалуй, еще к Н. А. Веселовскому (1), наиболее полно обоснована в трудах того историографического направления, которое породил и возглавил в нашей стране А. Я. Гуревич. В работах Т. Н. Джаксон понятие «стереотип» или «этикетность» (2) было плодотворно использовано при изучении скандинавских саг. Так, в 1978 г., говоря об описании пребывания скандинавского конунга на Руси, Т. Н. Джаксон выделяет три этикетных уровня такого описания: «этикет миропорядка», «этикет поведения», «этикет описания» (3). Успешность этой методики она и ее коллеги продемонстрировали в ряде последующих работ (4). При обращении к трудам упомянутой школы и к рассматриваемому в них материалу у внимательного исследователя возникает проблема, пренебречь рассмотрением которой нельзя. Школа Гуревича, функционирующая в неклассической парадигме исторического знания, вполне закономерно ставит вопрос о возможностях понимания читателями будущих поколений авторов исторических источников. Непредвзятый исследователь, знакомый, например, с некоторыми задачами скандинавистики, увидит, что проблема понимания «автора» «читателем» актуальна не только для наших дней; сложности непонимания могли возникать и в XIII в., когда образованные исландцы начинали записывать сказания предков.

В самом деле, если мы разделяем позицию одной из школ исландской историографии (сразу оговорюсь, что это так), утверждающей, что текст устной саги по целому ряду характеристик является фольклорным произведением, то мы не будем спорить, что письменная фиксация фольклорного текста равносильна его гибели. В самом деле, очевидно, что в так называе-

---

*Блохин Егор Константинович* – аспирант кафедры историографии, источниковедения и методологии истории Ростовского государственного университета.

мый «век саг» (~ 930–1030 гг.), когда и начали появляться подобные произведения, не было никакой необходимости записывать эти тексты, их функции вполне реализовывались в ходе устного рассказывания. Но где-то в середине XII в. ситуация начинает меняться, устное исполнение начинает утрачивать прежнее значение (т. е. популярность). В это же время, на острове в полной мере расцветает книжная культура, во многих своих проявлениях связанная с церковной ученостью Западной Европы. Неизбежным следствием этого процесса явилась угроза утраты целого пласта исландской культуры, и начало записи саг стало ответом на этот вызов.

Несомненно, что текст, существующий как фольклорный материал, и текст, занесенный переписчиком (автором, копиистом...) в свод, выполняют различные функции. При этом, если употреблять термин «текст» в его семиотическом значении (6), можно поставить вопрос о том, в полной ли мере фиксаторы саг владели кодом, позволяющим извлечь значения, в саги заключенные? Нам представляется, что коды, применявшиеся при устном бытовании и при бытовании письменном должны существенно различаться (7). В целом эта ситуация сходна с проблемой непонимания читателем источника в неклассической историографии, а значит позиция людей, записывавших саги, типологически близка позиции исследователя, применяющего собственный культурный код для интерпретации незнакомого текста.

Здесь возникает одна любопытная проблема. При анализе «мировоззренческих стереотипов» исследователи обращаются к тем формулам, которые дошли до нас в конечном тексте, т. е. по сути являются отражением творческой деятельности авторов письменной фиксации. При этом несомненно, что среди этих стереотипов можно выделить целый ряд моментов, напрямую восходящих к традиционным установкам эпохи создания саг. Принимая во внимание закономерности процесса трансформации мировоззрения традиционного общества, можно утверждать, что мировоззренческие стереотипы, восходящие к той эпохе, представляют собой наиболее устойчивый пласт мышления средневекового скандинава.

Мы предприняли попытку найти следы этого утраченного пласта, восходящего к мировоззрению эпохи викингов, воспользовавшись в качестве примера одним специфическим памятником древнеисландской литературы – «Прядью об Эймунде Хрингссоне». Если говорить о целенаправленном ограничении какого-либо широкого набора текстов, то имеет смысл остановиться на

<sup>1</sup> О терминах авторства и специфике этого понятия (вернее его отсутствию) см. (5).

<sup>2</sup> Напомним, С. Нордаль выделяет три типа саг, в зависимости от времени, прошедшего между описываемыми в них событиями и их созданием: «саги о далеком прошлом» (~ до 850 г.), «саги о прошлом» (~ 850–1100 гг.) и «саги о современности» (~ не ранее 1100 г.). «Саги о прошлом» охватывают «королевские» и «родовые саги» по традиционной классификации.

так называемых «сагах о прошлом» (по типологии Сигурда Нордаля<sup>2</sup>). Эти произведения подходят для предлагающегося анализа по ряду причин. Прежде всего, именно эти тексты мы можем рассматривать как исходящие от людей, принадлежавших к последнему поколению рассказчиков саг, и, следовательно, как сохранившие информацию об основных мировоззренческих категориях времени до христианизации. Затем, эти саги, в отличие от, скажем, «саг о древних временах», повествуют о событиях вполне исторических, воспринимавшихся слушателями и читателями как несомненная истина, и, как следствие, лучше подходят для изучения мировоззрения людей описываемой эпохи, чем тексты, заведомо «сказочные». Как известно, именно так к упомянутым двум типам саг относились сами скандинавы: монах Одд, сравнивая «саги о конунгах» со сказочными текстами замечает, что «лучше слушать себе на забаву» истории о норвежских королях, чем «саги о мачехе, которые рассказываются пастухами и о которых неизвестно, правда ли они». А конунг Сверрир отзывался о «сагах о древних временах» как о «лживых» и «наиболее забавных», в отличие от других видов древнескандинавского литературного творчества – «саг о конунгах» и «родовых саг» (8). И, наконец, оправдывая выбор нетрадиционной для отечественной историографии типологии, заметим, что объединение в один тип «королевских саг» и «родовых саг» соответствует представлениям самих исландцев о рассматриваемых произведениях, о чем свидетельствует приведенные выше цитаты.

Поскольку в основе сюжета пряди лежит общение скандинавского дружинника с восточным конунгом, т. е. общение представителей двух разных миров, противопоставленных, как мы знаем, в мышлении скандинава традиционного общества, целесообразно рассмотреть всю историю в системе простых двоичных оппозиций, свойственных любому межэтническому контакту в первобытном мышлении, таких как «свой – чужой», «хороший – плохой». Как представляется, первая оппозиция находится со второй в отношениях подчинения, так что описание «чужого» (межкультурная оппозиция) будет происходить путем использования формул, свойственных описанию «плохого» внутри культуры. Эта методика позволит нам выделить стереотипы традиционного мышления, не всегда очевидные при иных подходах к тексту (9).

Рассмотрим противопоставление конунгов в свете представлений об «идеальном правителе». В соответствии с только что изложенными соображениями, скандинавский конунг должен стремиться к занятию в тексте места «идеального правителя», а восточный – места его антипода.

В тексте пряди два скандинавских конунга могут претендовать на то, чтобы отразить тип «идеального правителя»: это Хринг, сын Дага, сына Хринга, сына Харальда Прекрасноволосого – конунг в Хрингарике, отец главного

героя пряди Эймунда; и Олав Святой – собственно главный герой саги, в составе которой прядь нам известна. Хрингу как отцу главного героя с самого начала дается исчерпывающая положительная характеристика (и это естественно – дальнейшее повествование целиком связано с подвигами, совершаемыми его сыном; позитивная характеристика отца служит как бы необходимым введением к героической жизни сына). Эпитеты, относящиеся к конунгу Хрингарики, подчеркивают традиционно хорошее отношение к нему автора и читателей: «мудр», «любим», «добр» и «богат» (10). Изложенная тут же генеалогия Хринга не оставляет сомнений в его высокой судьбе, и очевидно, что с его именем у автора связаны самые положительные ощущения. Однако при сравнении этого героя с объединителем и христианизатором Норвегии Олавом судьба местного конунга оказывается более «слабой», далее в тексте приведены многозначительные слова Рагнара: «Не верю я в нашу удачу против счастья Олава конунга» (11). Показательно использование Рагнармом термина *hamingja* по отношению к соратникам Эймунда, а по отношению к Олаву – понятия *gifta*. Е. А. Рыдзевская переводит их соответственно как «удача» и «счастье», однако этот перевод не отражает всей полноты смыслов, заложенной в соответствующие древнеисландские понятия. Как показал А. Я. Гуревич, *hamingja* – это скорее личная удача, одновременно это и духохранитель отдельного человека (12). После смерти его «обладателя» он способен переходить к потомку, возрождаясь, таким образом, в пределах рода. *Gifta* же – понятие несколько иного уровня. Этот вид удачи не является собственностью конкретного человека, он способен передаваться от одного носителя к другому и может выходить за пределы рода (ср. *giftudrjúgur* – «приносящий счастье» – и этимологически родственное понятие *gifting* – «брак», «женитьба»). Олав Святой представлен как обладатель именно этого, более широкого и мобильного «счастья», которым он, по мысли авторов саги, делится не просто со своими дружинниками, но со всей объединяемой им страной. В каком-то смысле Олава можно рассматривать в одном ряду с Фрейем, Хальвданом Черным и всеми конунгами, приносившими урожай своей стране. Но

<sup>1</sup> Ср. легенду о погребении Хальвдана Черного: «Ни при одном конунге не было таких урожайных годов, как при конунге Хальвдане. Люди так любили его, что, когда стало известно, что он умер, и тело его привезено в Хрингарики, где его собирались похоронить, туда приехали знатные люди из Раумарики, Вестфольда и Хейдмерка и просили, чтобы им дали похоронить тело в своем фюльке. Они считали, что это обеспечило бы им урожайные годы. Помирились на том, что тело было разделено на четыре части, и голову погребли в кургане у Камня в Хрингарики, а другие части каждый увез к себе, и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана» [Сага о Хальвдане Черном, IX]. Кроме Хальвдана в Хеймскрингле как приносящие урожай отмечены лишь Харальд Прекрасноволосый и Хакон Добрый. Особое внимание урожаем и их связи с хозяевами земли уделяет собственно «Сага об Олаве Святом».

посмотрим, может ли Олав Святой в этом тексте играть роль «идеального правителя»? Для того чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к характеристикам, связанным с его именем. И здесь нашему взору открывается интересная картина: положительные характеристики Олава связаны не с соблюдением правил «хорошего» поведения, а напротив – с нарушением всех традиций. Что же делает этот побратим Эймунда Хрингссона для того, чтобы прославить свое имя во всей северной половине мира? Он безжалостно лишает власти всех областных конунгов: «Он в одно утро отнял власть у пяти конунгов, а всего — у девяти внутри страны... Одних он велел убить или искалечить, а других изгнал из страны». При этом он не щадит своих родственников, в том числе и отца своего побратима – Хринга, сына Дага. Его воинственная деятельность явно превосходит по своим масштабам все предшествующие распри и выходит далеко за рамки «проклятия Инглингов» (13). Свойства удачи Олава хорошо видны и на следующем примере: когда ослепленный им Хререк, сын Хринга, брат Эймунда, совершает на него покушение в день Вознесения, конунг спасается не личной доблестью и не собственной удачей. «Бог сохранил конунга, и он не был ранен» (14). Его удача – это уже Бог, удерживающий руку Хререка от нанесения ран и сохраняющий в очередной раз своего святого.

Не менее показательны и отношения Эймунда к своему побратиму. Вернувшись из дальних походов, он оказывается в весьма сложной ситуации. Его отец и брат вынуждены бежать из страны в Гаутланд, другой брат ослеплен и находится в Исландии, область Хрингарики, в которой он должен был бы править, подчинена власти Олава. Друзья предлагают ему увидеться с побратимом и попробовать договориться с ним о получении титула конунга. Но ответ Эймунда однозначен, и именно в нем лучше всего проступает суть его восприятия Олава. Прежде всего, ему не по душе говорить об этих событиях, более того, он даже не может встретиться с ним. В самом деле – если бы подобная встреча состоялась, Эймунд оказался бы перед чрезвычайно тяжелым выбором: чтобы поступить «правильно», в соответствии с традицией, ему следует отомстить за своих родичей и убить Олава. Но это означало бы реальную опасность разделить судьбу Хререка, который, не считая возможным смириться с нарушением тысячелетнего хода вещей, оказался вдали от родины, лишенный зрения и надежд на будущее. И здесь мы наблюдаем в тексте любопытную уловку, которая возможно и не принадлежит самому Эймунду. Этот сын Хринга не противится занятию Олавом престола Норвегии, более того, он по-своему санкционирует его «антиповедение», заявляя: «Хорошо будет стране, которой правит Олав конунг, мой побратим». Откуда берется такая миролюбивость у отважного воина и опытного путешественника? Что стало

причиной, побудившей его отказаться от еще возможной борьбы: страх перед всепобеждающей удачей конунга? Уважение к статусу побратима? А может быть, он и вправду решил, что при Олаве-конунге Норвегия почувствует себя лучше? Отбросить последнее предположение нам помогают слова самого Эймунда: «нелегка будет его власть». Даже при всем желании поверить в его добрую волю сложно представить себе, что традиционно мыслящий сын конунга может считать, что хорошо будет стране, если власть ее правителя нелегка – все его традиционные установки должны были бы вопиить об обратном! Боится ли он оказаться слабее Олава, как полагает, в частности, и его соратник Рагнар? Усомнимся и в этом: для типичного древнескандинавского героя бороться с непреодолимыми препятствиями и идти навстречу смерти является скорее правилом, чем исключением; вспомним Скарпхедина, Греттира, Гуннара, Серли или Хамдира. Погибнув в борьбе с нарушителем традиции, герой выполнил бы обычное сюжетное предписание и реализовал бы основной эпический стереотип. Что касается уважения к побратимскому статусу, то это предположение кажется нам верным, но и в нем содержится лишь часть правды. В самом деле, Эймунду, безукоризненно соблюдающему, как мы видим, все традиционные предписания, нарушение этих уз должно казаться позорным, непростительным делом. Однако честь рода, святая обязанность мести несомненно выше этой некровной связи. Здесь и замечаем мы упомянутую уловку, создателем которой можно считать автора одной из последних редакций этой истории; она появилась, возможно, непосредственно во время перенесения пряди на бумагу либо незадолго до этого момента. Весь анализируемый отрывок пряди (особенно конец первой части и начало второй), его композиционная, стилистическая и семантическая структуры указывают нам на нее. Суть ее состоит в следующем: как неоднократно указывалось, Эймунд – герой с традиционным мышлением; однако своими речами и поведением он прославляет своего оппонента Олава – героя-нарушителя традиции<sup>1</sup>. Несомненно, что в первоначальных вариантах этой истории Эймунд не играл примиряющей роли, а оставался полностью верен соответствующим правилам.

Таким образом, в первой элементе оппозиции «свой – чужой» наблюдается антитеза, связанная с диахронической структурой текста. Суть ее состоит в противопоставлении конунга Хринга (а также его непосредственного потомка Эймунда) как носителя «хорошего», традиционного поведения конунгу Олаву Святому, нарушающему обязательные правила «хорошего», но стремящемуся (во многом успешно) занять место «идеального правителя».

<sup>1</sup> Любопытным подтверждением этой внутренней оппозиции может служить своеобразный диалог Эймунда и Олава по поводу возможности встречи: Эймунд не может видеть Олава без урона для себя, а Олав некоторым образом готов преступить через традицию – хочет видеть Эймунда и воздать ему почести.

Перейдем теперь ко второму элементу исходной модели – восточному конунгу. Принципы описания древнерусских князей в скандинавских сагах предельно четко определены Т. Н. Джаксон (15). Она показала, что эти стереотипные описания подчинены одной цели – подчеркнуть роль скандинава в чужой стране. Неудивительно, что в этих условиях большая часть характеристик дается князьям именно в сравнении с Эймундом, и характеристики во многом оказываются неместными. Этот факт сам по себе можно было бы рассматривать в качестве подтверждения работоспособности принятой нами модели и этим удовлетвориться, если бы не одно маленькое, но весьма показательное противоречие. Большую часть указанных неместных характеристик нельзя рассматривать как изображение русского князя, в основной своей массе они нацелены лишь на описание скандинава и персоной собственно князя не интересуются. Характерный пример этого мы видим в случаях конфронтации конунга Ярицлейва<sup>1</sup> с Эймундом по поводу оплаты услуг скандинавской дружины. На них обратили внимание еще А. И. Лященко и Е. А. Рыдзевская, интерпретировав присутствующее здесь сравнение как психологически верное отображение Ярослава (16). Именно это и вызывает сомнения, стилистическая структура текста подсказывает, что в данном случае психологический портрет Ярицлейва не имел никакого значения для автора пряди – в центре описания находится скандинавский дружинник. Однако композиционное строение и семантика текста дают исследователю зацепку, позволяющую найти в пряди и собственную персону князя.

Но, прежде всего, определимся с действующими лицами. Из четырех упоминаемых прядью древнерусских князей, лишь два непосредственно сталкиваются со скандинавами – Ярицлейв<sup>2</sup> и Вартилав. Из них Ярицлейву по необходимости отдаем первое место: он лучше всего известен пряди, с него начинается, им и заканчивается приключение Эймунда, на него направлены все действия скандинава; Вартилав же является нам лишь в качестве второстепенного персонажа.

Итак, как было сказано, существует возможность увидеть, как Ярослав характеризуется прядью в отдельности от главного героя. Семантика одного из мотивов, лежащих в основе композиции произведения, позволяет нам сделать соответствующие выводы. Речь вновь идет о нежелании князя платить скандинавским дружинникам за военные услуги. Действительно, мотив жадности Ярицлейва и его отказ платить дружинникам уговоренную сумму составляют стержень развития всего сюжета пряди. Три раза он не хочет отдавать деньги, и три раза Эймунд говорит ему, что это необходимо

<sup>1</sup> Русский князь Ярослав Владимирович Мудрый.

<sup>2</sup> Традиционно отождествляется с полоцким князем Брючиславом Изяславовичем.

для его же дальнейшей безопасности. В четвертый раз терпение дружинников заканчивается, да и обязанности свои они к этому времени уже выполнили – скандинавы покидают Ярослава и приходят к его брату Вартилаву, что позволяет сюжету подойти к финальной сцене установления равновесия благодаря мудрости Эймунда. Тот же «недостаток щедрости» используется и в качестве аргумента при стереотипном сравнении скандинавов с нескандинавами. В глаза бросается последняя фраза третьей части пряди: «...а Ярицлейв конунг не слыл щедрым, но был хорошим правителем и властным» (окончание сравнения Ярицлейва с Ингигерд: «она была как нельзя более великодушна и щедра на деньги...») (17).

О чем говорит нам настойчивое возвращение к теме жадности чужого конунга? Имеет ли подобная характеристика конунга Ярицлейва какое-либо особое значение для древнего скандинава? Какое семантическое послание заключается в описании конунга как «нещедрого», «жадного» человека? Общеизвестно значение богатства и распределения сокровищ в викингской среде. Разделяя добычу, одаривая своих воинов гривнами и драгоценными одеждами, конунг делится с ними частью своей удачи, вещественным воплощением своей судьбы. И как же в таком случае должен восприниматься конунг, отказывающийся своим воинам в законной оплате, получающий позорный эпитет «нещедрый»? Любой древний скандинав оценил бы такого героя однозначно как недостаточно мудрого человека: отказываясь делиться со своими соратниками частью своей удачи, он, так сказать, намеренно уменьшает общий объем счастья в своем отряде, лишает себя поддержки со стороны своих же людей – в общем, поступает глупо и недальновидно. Соответственно, к такому конунгу не потянутся люди, он не сможет создать сильное войско, эффективно управлять областью, точно так же не сможет он и уйти в викингский поход. Нещедрый конунг изначально слаб и уважения со стороны воина не заслуживает.

В нашем же случае соответствующие нелестные эпитеты применены к нескандинаву, к «конунгу на Востоке». Видимо, это как раз и может служить примером описания «чужого» формулами, характерными для описания плохого во внутрикультурном противопоставлении типа «хороший – плохой».

Таким образом, мы рассмотрели, как гипотетическая модель взаимоотношений представителей двух различных культур реализуется в избранном нами исландском тексте. Модель эту можно кратко представить следующим образом: скандинавский и восточный конунги описаны как элементы двоячной оппозиции путем применения соответствующих характеристик; со скандинавским конунгом соотнесены исключительно положительные характеристики, с восточным – отрицательные. При этом в случае со скандинавским конунгом имеются два персонажа, претендующих на место «идеального



правителя», вступающие в тексте в известные противоречия. Поэтому внутри первого элемента модели мы наблюдаем свою оппозицию, которую мы можем интерпретировать как оппозицию «традиционное – нетрадиционное». Предполагается, что в истории развития текста можно условно выделить два варианта: первый, относящийся ко времени ее бытования в устной форме (начало – середина XI в., т. е. вскоре после того, как произошли описанные здесь события), и второй – сформировавшийся либо во время перенесения рассказа на бумагу, либо незадолго до этого (в конце XIII в., по Яну де Фрису). При создании первого варианта авторы должны были руководствоваться традиционными мировоззренческими установками, здесь преобладали отношения между скандинавом и нескандинавом, причем в описании Ярицлейва был целый ряд отрицательно его характеризующих деталей, а Эймунд не прославлял Олава, и указывались более убедительные, чем во втором варианте, причины его бегства из Норвегии. На конечном этапе истории формирования пряди противопоставление конунгов, принадлежащих к разным культурам, сведено до уровня стандартного литературного стереотипа, а первое место переходит к оппозиции между верным традиции Эймундом и ее разрушителем Олавом<sup>1</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. – М., 1997. – С. 372.
2. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – М., 1967. – С. 89.
3. Джаксон Т. Н. Скандинавский конунг на Руси (о методике анализа сведений исландских королевских саг) // Восточная Европа в древности и средневековье. – М., 1978. – С. 286.
4. Древняя Русь в свете зарубежных источников / под ред. Е. А. Мельниковой. – М., 2000. – С. 493.
5. Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. – Л., 1984. – С. 43–59.
6. Пятигорский А. М. Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала // Структурно-типологические исследования. – М., 1962. – С. 146.
7. Лотман Ю. М., Пятигорский А. М. Текст и функция // III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Кяэрику, 10–20 мая 1968: Тез. – Тарту, 1968. – С. 79–80.
8. Стеблин-Каменский М. И. Указ. соч. – С. 50–51.
9. Заизняк А. А., Иванов В. В., Топоров В. Н. О возможностях структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования... – С. 136.
10. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.): тексты, переводы, комментарий. – М., 1994. – С. 104.
11. Там же. – С. 106.

<sup>1</sup> Стоит отметить, что предлагаемая нами схема развития несколько не противоречит реконструируемой исследователями истории создания пряди (18).

12. Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М., 1994. – С. 151.
13. Там же; Михеев С. М. Золотая гривна Бориса и родовое проклятье Инглингов: К вопросу о варяжских источниках древнерусских текстов // Славяноведение. – 2005. – № 2.
14. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги... – С. 105.
15. Джаксон Т. Н. Скандинавский конунг на Руси... – С. 286–287.
16. Рыдзевская Е. А. Ярослав Мудрый в древнесеверной литературе // КСИИМК. – Вып. 7. – М.-Л., 1940. – С. 69, 70; Лященко А. И. «Eymundar saga» и русские летописи // ИАН СССР. – VI сер. – 1926. – 20. – № 12. – С. 1068.
17. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги... – С. 107.
18. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги... – С. 87; Vries J. de. Altnordische Literaturgeschichte. – Bd. 2. – В., 1967. – P. 304.