

Научный журнал

ISSN 2686-7249

ВЕСТНИК  
РГГУ

Литературоведение  
Языкознание  
Культурология

Academic Journal  
RSUH / RGGU Bulletin

Literary Theory •  
Linguistics • Cultural Studies

1  
2024



ISSN 2686-7249

# ВЕСТНИК РГГУ

*Серия*  
«Литературоведение.  
Языкознание. Культурология»

Научный журнал

# RSUH/RGGU BULLETIN

“Literary Theory.  
Linguistics. Cultural Studies”  
*Series*

Academic Journal



**ARBOR MUNDI**  
МИРОВОЕ ДРЕВО

Основан в 1996 г.  
Founded in 1996

1  
2024

VESTNIK RGGU. Seriya "Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya"  
RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series  
Academic Journal

There are 10 issues of the journal a year.

Founder and Publisher: Russian State University for the Humanities (RSUH)

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series is included: in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific journals and other editions for publishing Ph.D. research findings.

Peer-reviewed publications fall within the following research area:

- 5.9.3. Literary theory (Philology)
- 5.9.4. Folkloristics (Philology)
- 5.9.7. Classical philology, Byzantine and modern Greek studies (Philology)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (Culturology)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (History)
- 5.10.2. Museology, conservation and restoration of historical and cultural objects (Art Studies)

*Goals of the journal:* Presentation of the results of the latest researches in the field of philology, linguistics and culturology, which have an unquestionable theoretical and practical value and are promising for the development of research in these fields of knowledge.

Advancement of empirically oriented linguistic research and high-quality studies of Russian, languages of the Russian Federation, and languages of the world within a variety of theoretical frameworks and in comparative, historical and typological perspectives.

*Objectives of the journal:* implementation and development of expertise of scientific articles taking into account the dominance of modern interdisciplinary and integrated approaches; presentation of the most significant achievements important for the development of science and capable of being introduced into the educational process as examples of correct scientific work; attraction of new authors, researchers, showing high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of academic and university science; translation of scientific experience between generations and between institutions.

RSUH/RGGU BULLETIN. "Literary Theory. Linguistics. Culturology" Series is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61883 of 25.05.2015. Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-74270 of 09.11.2018.

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047

e-mail: ivgi@rggu.ru

Выходит 10 номеров печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель: Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.3. Теория литературы (филологические науки)

5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология (филологические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (культурология)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (исторические науки)

5.10.2. Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов (искусствоведение)

*Цель журнала:* Представление результатов новейших исследований в области литературоведения, языкознания и культурологии, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этих областях знания. Продвижение эмпирически-ориентированных исследований по русскому языку, языкам Российской Федерации и языкам мира в рамках разнообразных теоретических подходов и в сопоставительной, исторической и типологической перспективе.

*Задачи журнала:* осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее значимых достижений, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и университетской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал принимает к публикации оригинальные статьи, комплексные исследования российских и зарубежных авторов, ранее не публиковавшиеся научные доклады.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-61883 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-74270 от 09.11.2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

Электронный адрес: [ivgi@rggu.ru](mailto:ivgi@rggu.ru)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

*P.P. Shkarenkov*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

Editorial Board

*P.M. Arkadiev*, Dr. of Sci. (History), professor RAS, Institute of Slavic Studies RAS / Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

*Yu.V. Domanskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

*G.I. Zvereva*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*deputy editor*)

*T.B. Agranat*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

*O.L. Akhunova*, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation

*D.I. Antonov*, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*O.Yu. Antsyferova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation

*S.I. Baranova*, Dr. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*E.N. Basovskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*Yu.G. Bit-Yunan*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russian Federation

*S.A. Burlak*, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation

*I.I. Chelysheva*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

*D.J. Clayton*, Ph.D., emeritus professor, University of Ottawa, Ottawa, Canada

*O.V. Fedorova*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*D.M. Feldman*, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*V.Kh. Gilmanov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation

*N.P. Grintser*, Dr. of Sci. (Philology), professor RAS, RAS corr. memb., A.M. Gorky Institute of World Literature RAS, Moscow, Russian Federation

*N.Yu. Gvozdetskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

*A.V. Dybo*, Dr. of Sci. (Philology), RAS corr. memb., Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

- E.Yu. Ivanova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Saint Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation
- G.I. Kabakova*, Dr. of Sci. (Philology), University of Paris-Sorbonne, Paris, France
- A.A. Kholikov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation
- O.B. Khristoforova*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Kimmelman*, Ph.D., University of Bergen, Bergen, Norway
- A.V. Kostina*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Moscow University for the Humanities, Moscow, Russian Federation
- G.E. Kreidlin*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.A. Krongauz*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.I. Kulikov*, Ph.D., Cand. of Sci. (Philology), Ghent University, Ghent, Belgium
- I.A. Kuptsova*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russian Federation
- A.B. Letuchii*, Dr. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation
- M.N. Lipovetskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Columbia University, New York, United States of America
- D.M. Magomedova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- L.A. Maltsev*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- I.G. Matyushina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.V. Morozova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.G. Mostovaya*, Cand. of Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- S.Yu. Neklyudov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.P. Odesskii*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.E. Pekelis*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- V.I. Podlesskaya*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- O.I. Polovinkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.I. Reinhold*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- R.I. Rozina*, Dr. of Sci. (Philology), Vinogradov Russian Language Institute RAS, Moscow, Russian Federation
- E.L. Rudnitskaya*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russian Federation
- I. Rzepnikowska*, Doctor Habilitatus, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Poland

- B.L. Shapiro*, Dr. of Sci. (Cultural Studies), Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- S.A. Sharoff*, Ph.D., Candidate of Science (History), University of Leeds, Leeds, United Kingdom
- I.A. Sharonov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- I.O. Shaytanov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- A.V. Sideltsev*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- A.E. Skvortsov*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
- N.A. Slioussar*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, National Research University Higher School of Economics (HSE), Moscow, Russian Federation
- A.Yu. Sorochan*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Tver State University, Tver, Russian Federation
- A.N. Taganov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- Ya.G. Testelets*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities (RSUH)/Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation
- Yu.I. Tsvetkov*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Ivanovo State University, Ivanovo, Russian Federation
- V.I. Tyupa*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- N.G. Vladimirova*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation
- V.I. Zabolkina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation
- M.V. Zagidullina*, Dr. of Sci. (Philology), professor, Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian Federation
- A.V. Zimmerling*, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russian Federation

Executive editors:

- I.G. Matyushina*, Dr. of Sci. (Philology), RSUH  
*L.P. Petrik*, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор:

*П.П. Шкаренков*, доктор исторических наук, профессор,  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),  
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия:

- П.М. Аркадьев*, доктор филологических наук, профессор РАН, Институт славяноведения РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)
- Ю.В. Доманский*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)
- Г.И. Зверева*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)
- Т.Б. Агранат*, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- Д.И. Антонов*, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Ю. Аницыферова*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация
- О.Л. Ахунова*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- С.И. Баранова*, доктор исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Н. Басовская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Ю.Г. Бит-Юнан*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- С.А. Бурлак*, доктор филологических наук, профессор, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация
- Н.Г. Владимирова*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация
- Н.Ю. Гвоздецкая*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Х. Гильманов*, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация
- Н.П. Гришчер*, доктор филологических наук, профессор РАН, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- А.В. Дыбо*, доктор филологических наук, член-корреспондент РАН, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И. Желникова*, доктор наук, Университет Николая Коперника, Торунь, Республика Польша
- В.И. Заботкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация



- М.В. Загидуллина*, доктор филологических наук, профессор, Челябинский государственный университет, Челябинск, Российская Федерация
- Е.Ю. Иванова*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург, Российская Федерация
- Г.И. Кабакова*, доктор филологических наук, Университет Сорбонна, Париж, Франция
- В.И. Киммельман*, Ph.D., Университет Бергена, Берген, Норвегия
- Д.Д. Клейтон*, Ph.D., Оттавский университет, Оттава, Канада
- А.В. Костина*, доктор культурологии, доктор философских наук, профессор, Московский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Е. Крейдлин*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- М.А. Кронгауз*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.И. Куликов*, кандидат филологических наук, Ph.D., Гентский университет, Гент, Бельгия
- И.А. Кушцова*, доктор культурологии, доцент, Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Москва, Российская Федерация
- А.Б. Летучий*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- М.Н. Литовецкий*, доктор филологических наук, Университет Колумбия, Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
- Д.М. Магомедова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Л.А. Мальцев*, доктор филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Российская Федерация
- И.Г. Матюшина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- И.В. Морозова*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- В.Г. Мостовая*, кандидат филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Неклюдов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- М.П. Одесский*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Е. Пекелис*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Подлеская*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- О.И. Половинкина*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Н.И. Рейнгольд*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГУ), Москва, Российская Федерация
- Р.И. Розина*, доктор филологических наук, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Москва, Российская Федерация
- Е.Л. Рудницкая*, доктор филологических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация
- А.В. Сидельцев*, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация

- А.Э. Скворцов*, доктор филологических наук, доцент, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Казань, Российская Федерация
- Н.А. Слюсарь*, доктор филологических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва, Российская Федерация
- А.Ю. Сорочан*, доктор филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, Тверь, Российская Федерация
- А.Н. Таганов*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- Я.Г. Тестелец*, доктор филологических наук, доцент, Институт языкознания РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Тюпа*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- О.В. Федорова*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- Д.М. Фельдман*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.А. Холиков*, доктор филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (МГУ), Москва, Российская Федерация
- О.Б. Христофорова*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Ю.Л. Цветков*, доктор филологических наук, профессор, Ивановский государственный университет, Иваново, Российская Федерация
- А.В. Циммерлинг*, доктор филологических наук, Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.И. Чельшева*, доктор филологических наук, профессор, Институт языкознания РАН, Москва, Российская Федерация
- И.О. Шайтанов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.Л. Шапиро*, доктор культурологии, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.А. Шаров*, кандидат филологических наук, Ph.D., Университет Лидса, Лидс, Великобритания
- И.А. Шаронов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственные за выпуск:

*И.Г. Матюшина*, д-р филол. наук, РГГУ  
*Л.П. Петрик*, канд. филол. наук, РГГУ

## CONTENTS

### **The Culture of the European Middle Ages**

---

- Elena A. Melnikova*  
Between the past and the future: the representation of historical memory  
in runic inscriptions of the 5<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> centuries ..... 12
- Tatjana N. Jackson*  
On the use of the *historical present tense (praesens historicum)*  
in the Icelandic sagas ..... 52
- Elena V. Litovskikh*  
The first Icelandic hermits in a pagan environment:  
*Ásólf's þátr* in *Landnámabók* ..... 66
- Inna G. Matyushina*  
On the functional characteristics of genres in Skaldic poetry ..... 77
- Anna V. Toporova*  
The Holy Land as seen by medieval Western European and Russian pilgrims  
(Italian pilgrim's journals and Russian khozheniya) ..... 110

### **European Culture of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries**

---

- Olga B. Vainshtein*  
Little black dress: semiotics and history ..... 126

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Культура европейского Средневековья**

---

*Елена А. Мельникова*

Между прошлым и будущим: репрезентация исторической памяти  
в рунических надписях V–XI вв. .... 12

*Татьяна Н. Джаксон*

Об использовании «настоящего исторического»  
(*praesens historicum*) времени в исландских сагах .... 52

*Елена В. Литовских*

Первые исландские отшельники в языческом окружении:  
прядь об Асольве из «Книги о занятии земли» .... 66

*Инна Г. Матюшина*

Функциональные особенности скальдических жанров .... 77

*Анна В. Топорова*

Святая Земля глазами средневековых западноевропейских  
и русских паломников (итальянские дневники паломничества  
и русские «хождения») .... 110

### **Европейская культура XIX–XX вв.**

---

*Ольга Б. Вайнштейн*

Маленькое черное платье: семиотика и история .... 126

# Культура европейского Средневековья

УДК 930.2:003.071

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-12-51

## Между прошлым и будущим: репрезентация исторической памяти в рунических надписях V–XI вв.

Елена А. Мельникова

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,  
melnikova\_2002@mail.ru*

*Аннотация.* В статье рассматривается отражение коллективной исторической памяти в рунической письменности. В V–VII вв. рунические надписи на каменных стелах начинают упоминать общественно-значимые события (смерть вождя, публичное жертвоприношение), тем самым закрепляя коллективную историческую память о них. Тексты, однако, содержат лишь «ключи», актуализирующие память, прежде всего личное имя. Возникшая меморативная функция меняет отношение к руническим памятникам: они воспринимаются как общественная ценность, которая охраняется проклятиями тому, кто причинит вред памятнику. Вырабатывается мемориальная формула, которая открывается «ключом» к исторической памяти: именем меморизируемого. Кардинальные изменения в развитии скандинавских обществ в IX–XI вв. затронули и руническую письменность. Преобразуется мемориальная формула: она открывается именем заказчика памятника, далее следует констатация установки памятника, имя умершего и указание на степень его родства с заказчиком. Перенос акцента на заказчиков памятника свидетельствует о важности сохранения информации об их родственной связи с умершим, вероятно, для подтверждения прав заказчиков – наследников умершего – на его наследство. Прославление умершего и «обнародование» его родственных связей, однако, не являлись общественно-значимыми событиями. Память о судьбах конкретных людей поддерживалась прежде всего в их семье и роде. Меморативная функция рунических памятников X–XI вв. сужается, в них фиксировалась не коллективная, а родовая память. В дальнейшем руническое письмо окончательно утрачивает меморативную функцию, оно становится средством повседневной коммуникации между индивидами.

*Ключевые слова:* рунические надписи, историческая память, формы меморизации, мемориальная формула

---

© Мельникова Е.А., 2024

*Для цитирования:* Мельникова Е.А. Между прошлым и будущим: репрезентация исторической памяти в рунических надписях V–XI вв. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 1. С. 12–51. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-12-51

Between the past and the future:  
the representation of historical memory  
in runic inscriptions of the 5<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> centuries

Elena A. Melnikova

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, melnikova\_2002@mail.ru*

*Abstract.* The article deals with the representation of the collective historical memory in runic writing. In the 5<sup>th</sup> – 7<sup>th</sup> centuries runic inscriptions on stone monuments start to mention public events, such as the death of a chieftain or public sacrifice, preserving thus the historical memory about it. The texts include only ‘keys’ that actualize the memory, a personal name first of all. The emergence of the memorative function changes attitudes to the monuments. They become public value that is protected by spells against anyone who harms the monument. A memorial formula opens with the ‘key’ to the historical memory – the name of the remembered person. In the 9<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> centuries the memorial formula is further transformed: it now opens with the names of those who ordered the monument, then follows the statement about its erection, the name of the deceased and his relationship in kinship with the customer(s). The transfer of the emphasis to the customers points to the importance of preserving information on their relationship, probably to confirm their inheritance rights. The glorification of the deceased and making the genealogical information public, however, do not remain events of public concern. The memorative function of runic monuments thus declines, they represent a family and not collective historical memory. Later runic writing loses its memorative function altogether; it becomes the means of communication between individuals.

*Keywords:* Runic inscriptions, historical memory, forms of memorization, memorial formula

*For citation:* Melnikova, E.A. (2024), “Between the past and the future: the representation of historical memory in runic inscriptions of the 5<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup> centuries”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 1, pp. 12–51, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-12-51

Вошедшие в I в. до н. э. в соприкосновение с Римской империей германцы письменности не знали и воспоминания о своем истори-

ческом прошлом сохраняли изустно. Как писал римский историк конца I в. н. э. Корнелий Тацит, «германцам известен только один... вид повествования о былом и только такие анналы» – древние песнопения (Тацит 1969, с. 354). Воспоминания о прошлом германских племен сохранялись исключительно в устной традиции и передавались из поколения в поколение, подвергаясь многочисленным переработкам<sup>1</sup>. Лишь после включения южно- и западногерманских племен в галло-римский мир и усвоения ими христианства и христианской культуры историческая память этих народов начала запечатлеваться в письменных текстах, но сам тип текста, его целевая направленность и способы репрезентации материала были заданы римской традицией и требовали глубинной, подчас сущностной модификации («перекодировки») устной традиции. Поэтому включение «устной истории» в письменные тексты (начиная с VI в.), имевшие своей целью представить прошлое народа, к которому принадлежал писатель, – «варварские истории» [Goffart 1988], – было сопряжено со сложными процессами отбора, переосмысления, реорганизации и репрезентации в традиционных для христианской письменной культуры формах живой исторической памяти.

Познакомившись с римской цивилизацией, германские племена создали свое собственное оригинальное письмо – руническое, но восходящее, как полагает большинство исследователей, к латинскому корпусному письму [Williams 1997, pp. 177–192; Beck 2000, pp. 1–15]<sup>2</sup>. Тацит писал о распространенном у германцев ритуале гадания с помощью вырезанных на деревянных дощечках знаках (Тацит 1969, с. 357). Вероятно, эти «знаки» были рунами. Появление рунического письма в тацитовское время подтверждается находкой фибулы из женского погребения в Мелдорфе (Северо-Западная Германия, первая четверть I в. н. э.) с надписью, которая может быть прочитана как германская руническая – **hiwi** (дат. п. от женского имени \**Hīwa* «для Хиви»), но также и как латинская – **idin**, род. п. от германского женского имени *Ida* или мужского *Iddo*, т. е. «<брошь> Иды (Идда)» [Düwel, Gebühr 1981, pp. 159–175; Odenstedt 1989, p. 173], или – с большой натяжкой – **irili** (дат. п. от слова **erilaz**, т. е. «эрилу» – мастеру рун?) [Mees 1997, pp. 131–139; здесь же критический обзор различных теорий]. К тому же времени

<sup>1</sup> Vansina J. Oral tradition: a study in historical methodology. Harmondsworth: Penguin, 1973. 226 p.

<sup>2</sup> Существуют и другие теории происхождения германского письма: греческая (*Friesen O. v. Om runinskriftens härkomst // Språkvetenskapliga sällskapet i Uppsala Förhandlingar. Uppsala, 1904–1906*); североиталийская [Morris 1988] и др.

относится фрагмент керамики, найденный в округе Остеррэнфельд (Шлезвиг-Гольштейн), с двумя процарапанными рунами **z** и **a** [Marold 1994, p. 16].

В конце II – начале III в. предметы с руническими надписями, как правило, состоявшими из одного слова, распространяются по всей территории обитания германцев: древнейшие и однотипные надписи (имя оружия?) нанесены на семь богато орнаментированных наконечников копий, разбросанных по всей Европе: они найдены в Ютландии, на о. Фюн, в Норвегии, на о. Готланд, в Германии, Польше и на Западной Украине [Мельникова 2001а, с. 92–95]. Чуть более поздним временем датируются амулеты из Линдхольма (Сконе, IV в.) и Крагехюля (Фюн, IV в.), надпись на кольце из Пьетроасса (Румыния, IV–V вв.), после чего количество надписей резко возрастает. К V в. рунический алфавит приобретает законченную форму: на камне из Кюльвера (Готланд, конец IV–V в.), брактеатах из Линдкёра и Оверхорнбэка (Северная Ютландия, первая половина VI в.), Вадстены и Мутала (Эстрьётланд, Швеция, первая половина VI в.), пряжке из Аквинкум (Венгрия, VI в.) и ряде других предметов того же времени нанесены рунические алфавиты, состоявшие из 24 знаков, разделенных на три группы (*ætt*), и сохранявшие за небольшими исключениями строгую последовательность рун. Таким образом, к V в. практически все германские племена<sup>3</sup> владеют буквенным письмом, способным выполнять коммуникативную функцию, т. е. служить средством передачи (обмена) информации. Однако вплоть до VII в. четвертую часть надписей составляют личные имена, нанесенные на различные артефакты. Это названия оружия (например, **tilarids** «Стремящийся к цели, Атакующий» на наконечнике копья из Ковеля, II–III вв. [Мельникова 2001а, с. 88–95], личные имена (например, **swart / a** «Черный» на рукояти щита из болотного клада в Иллерупе, Ютландский п-ов, 150–350 гг.), а также «подписи» рунографов (например, **nīþijo tawide** «Нидио сделал» на рукояти щита также из Иллерупа, [Looijenga 2003, pp. 153–154]

---

<sup>3</sup> Судьба рунического письма в разных регионах германского мира была различной. После передвижения в Северную Италию и на Пиренейский п-ов остготские и вестготские племена утратили навыки рунического письма и быстро перешли к использованию латиницы. В Центральной и Западной Европе руническое письмо сохранялось до VI в. и также было вытеснено латинским. Вплоть до X в. локальный вариант рунического алфавита оставался в ходу в англо-саксонской Англии: так, автор героико-эпических поэм на христианские сюжеты («Елена», «Юлиана» и др.) Кюневульв включает в текст свое имя, используя для его написания руны.



или **ek hlewagastiz . holtijaz . horna . tawido** «Я, Хлевагаст, сын Хольта, сделал этот рог» на золотом роге из Галлехуса, Южная Ютландия, V в.) (DR 12; Antonsen 1975, N 23; Krause 1966, N 43). Имена предметов вооружения, нанесенные на сами артефакты, вероятнее всего служили магическим средством, повышавшим эффективность оружия [Düwel 1981, pp. 128–167]<sup>4</sup>. Менее ясна функция личных имен: возможно, это имена владельцев предмета или заказчиков надписи или самого предмета. Не исключено, однако, что нанесение личного имени, равно как и «подписи» рунографа, имело престижные цели: использование специфически «римского» феномена – письменности – не могло не служить показателем особого статуса знатока рунического письма. Неслучайно в числе древнейших – надписи изготовителей предмета или рунографа, повторяющие латинскую формулу “X fecit” [Imer 2011, pp. 11–27]. Вероятно, и часть отдельных личных имен является именами тех, кто нанес надпись. Среди «подписей» рунографов выделяется группа из не менее девяти текстов, начинающихся словами **ek erilaz** «Я, эрил...» и нередко содержащих указание на «изготовление», «написание» рун. Слово **erilaz** (родственно др.-исл. *jarl* «ярл» и др.-англ. *eorl* «эрл») – социальный термин, обозначающий лиц высокого социального статуса. Одновременно слово **erilaz** сопоставимо с наименованием восточногерманского племени герулов (*heruli, eruli*), которое населяло о. Зеландия и Ютландский п-ов до III в. н. э. Около 250 г. герулы были вытеснены на юг племенами данов; одна их часть ушла в низовья Рейна, другая – в Северное Причерноморье. И те и другие активно участвовали в набегах на римские владения и служили в римских вспомогательных войсках<sup>5</sup> [Буданова 2000, с. 199]. Древнейшие тексты этого типа (IV в.) начинаются устойчивой формулой: **ek erilaz** + имя собственное в притяжательной форме: «Я, эрил такого-то», за чем следует магическое заклинание (Antonsen 1975, N 15, 17, 39, 52). В более поздних – «Я, эрил, сделал (написал, раскрасил) руны» (Antonsen 1975, N 48, 110, 112). После середины VI в. эти формулы, равно как и само слово **erilaz**, выходят из употребления. Считается, что **erilaz**, изначально название племени, рано (или одним из первых в германском мире) овладевшего

<sup>4</sup> Ср. в более позднее время наделение именами (чаще всего) мечей: Шербец – коронационный меч польских королей, Кверн-битер (Quern-biter) – меч норвежского короля Хакона I, Эскалибур – меч короля Артура, Грам – меч Сигурда Убийцы Фафнира и мн. др.

<sup>5</sup> Lippold A. Heruli // Der kleine Pauly: Lexikon der Antike. Stuttgart: Druckenmüller, 1967. Bd. 2. Col. 1112–1113.

руническим письмом (или участвовавшего в его создании, или создавшего его), стало обозначением жрецов или группы людей, эксклюзивно владевших знанием письма и потому занимавших в обществе высокое социальное положение [Ellegård 1987, pp. 5–34; Taylor 1990, pp. 108–125; Düwel 2001, pp. 12; Mees 2003, pp. 41–68]. Сам факт начертания (вырезания) своего имени на предмете имел, очевидно, важное символическое значение: он знаменовал престижный статус человека в обществе, его причастность «высшей» (римской) культуре. Тем самым надпись выполняла не столько коммуникативную, сколько репрезентативную функцию [Мельникова 2016, с. 178–185].

Другую четверть старшерунического корпуса<sup>6</sup> составляют магические формулы и заклинания. Как правило, они содержали благопожелательные или охранительные формулы, состоящие из одного-двух слов (**alu**, **laukaz**<sup>7</sup>, **auja gebu** «даю удачу» и др.), реже – распространенные фразы [Топорова 1996]. К ним примыкают записи алфавита или его части, которые также рассматриваются как сакральные [Düwel 1996, pp. 273–276]. Руническое письмо было теснейшим образом связано со сферой сакрального и магического на нескольких уровнях.

Во-первых, магическо-символическим содержанием наделен сам знак [Düwel 1992, pp. 87–100; Düwel 1997, pp. 23–42]. В «рунических поэмах» (X–XIII вв.) приводятся и объясняются наименования рун [Bauer 2003]. Начальный звук названия руны почти во всех случаях совпадает с ее фонетическим значением: **s** – *sól* «солнце», **i** – *íss* «лед», **a** – *ansuz/áss* «бог из рода асов» и т. д. [Nedoma 2003, pp. 556–562]. На то, что руны изначально наделялись символическим содержанием, указывает возможность замены в надписях VI–XI вв. слова руной, названием которой является это слово, т. е. руна становилась идеограммой (так называемые *Begriffsrunen*)<sup>8</sup>. Именно магико-символическое значение знаков лежало в основе упоминаемого Тацитом ритуала гадания.

Во-вторых, включенная в текст (слово, словосочетание, предложение) руна утрачивает свое символическое содержание: на первый план выступает ее фонетическое значение, магическое же содержание переходит на уровень текста [Flowers 1986; Düwel 1997, pp. 23–42]. С одной стороны, эзотеричность письма (а она

<sup>6</sup> Еще примерно четверть надписей не читается, остальная часть охватывает тексты различного содержания [Odenstedt 1990, p. 173].

<sup>7</sup> **alu** обычно рассматривается как дериват от глагола \**alan* «расти», **laukaz** интерпретируется как «лук» (растение) [Elmevik 1999, pp. 21–28].

<sup>8</sup> См. ниже надпись из Stentofte.

подразумевается уже самим названием знака – *rúna* «шепот, тайна», а также «подписями рунографов») неразрывно связана с наделением его некими магическими свойствами. С другой стороны, весьма вероятно, что умение «писать», «рисовать», «делать» руны принадлежало, по крайней мере до VII в., исключительно жрецам (*erilaz?*) и составляло часть сакрального знания. Можно полагать, что само нанесение рун, тем более – начертание читаемого слова, будь то имя или заклинание, являлось магическим действием.

Как видим, на протяжении первых нескольких веков после возникновения руническое письмо имело очень ограниченное применение и выполняло (почти) исключительно репрезентативные и магические функции, являясь частью сакрального, эзотерического знания. Несмотря на наличие письменности, сохранение исторической памяти осуществлялось по-прежнему устным путем, ее восприятие и отношение к ней, очевидно, не изменились по сравнению с дописьменным периодом, и потребности в ее письменной фиксации еще не возникло.

\* \* \*

Одним из древнейших памятников, который можно расценить как попытку фиксации исторического события, является двухметровая стела из Möjbro (Упланд, Швеция, V в.)<sup>9</sup> (U 877; Krause 1966, N 99; RuneS: <http://www.runesdb.de/find/95>). Изображение всадника с поднятыми щитом и копьем и двумя собаками (?) у ног коня<sup>10</sup> сопровождается надписью в две строки: **frawaradaz / anahahaislaginaz** «Фраварад сражен на коне»<sup>11</sup>. Это одна из первых дошедших до нас мемориальных стел, которые получают в Скандинавии (прежде всего в Швеции) чрезвычайное распространение в X–XI вв. Считается, что она установлена с целью увековечить память о Фравараде, вероятно, местном военном вожде – о его крайне высоком социальном статусе говорит и сам факт воздвижения памятника, и изображение на памятнике конного воина в полном вооружении, видимо, самого Фраварада, и, наконец, его имя – от герм. *\*frawa* «господин, повелитель» и *\*rādaz* «совет», т. е. «советник повелителей» (богов?). Фраза «сражен на коне» дает основания полагать, что этот человек погиб в битве.

<sup>9</sup> Уточненная датировка памятника – 375/400–560/570 (SRD U877).

<sup>10</sup> Рисунок близок позднеримским изображениям всадников (если не копирует их), в том числе на саркофагах (*Jansson S.B.F. Möjbrostenens ristning // Fornvännen. 1952. Årg. 47. S. 124–127*).

<sup>11</sup> Я привожу чтение В. Краузе. Существует и ряд других прочтений второй строки [Elmevik 1978, pp. 65–92].

Памятник, таким образом, вычленяет из общего потока событий и запечатлевает эпизод истории племени или рода, возглавлявшегося Фраварадом, и содержит важную информацию о функционировании в германском обществе V в. исторической памяти. Во-первых, фиксации подверглась память о человеке чрезвычайно высокого (высшего?) социального статуса: его гибель, очевидно, была воспринята как социально значимое событие, принципиально важное для жизни всего коллектива<sup>12</sup>. Во-вторых, существенной особенностью является многообразие форм фиксации памяти о Фравараде: воздвижение специально обработанного камня (артефакт); нанесение на памятник изображения-«портрета» (визуализация); наконец, письменный текст (вербализация). Если первое и третье станут характерными для увековечения памяти о людях и событиях в X–XI вв., то изобразительная форма меморизации позднее практически не встречается: богатая орнаментика рунических камней будет полностью отвлечена от содержания надписи. Соединение изображения и письменного текста, как представляется, отражает не только, а может быть, и не столько стремление создателей памятника придать ему особую «парадность», сколько их желание максимально надежно закрепить память о событии и – одновременно – их не совсем твердую уверенность, что таким способом меморизации является письменный текст.

Наконец, показательно, какую информацию запечатлевают составители надписи: это имя вождя, факт его гибели и обстоятельства его гибели – «сражен на коне», т. е. в бою. Индивидуализирующим событием моментом является имя вождя, оно становится концентрированным носителем исторической памяти о событии. Имя Фраварада должно было вызывать цепь ассоциаций и актуализировать соответствующий эпизод прошлого – например, жестокое сражение с вероломно напавшим враждебным племенем, мужество горсточки воинов Фраварада, безуспешно отбивавших натиск врага, героическую смерть вождя и его дружины. Апелляция к исторической памяти через имя героя была тем более закономерна, если рассказы участников или свидетелей события выкристаллизовались в историческое предание или трансформировались в героическую песнь, т. е. само событие и его подробности отложились в исторической памяти. В такой ситуации имя героя становится своего рода ядром, вокруг которого формируется и поддерживается

---

<sup>12</sup> Можно вспомнить ламентацию Виглафа у тела сраженного драконом Беовульва в англо-саксонской поэме «Беовульф»: смерть вождя геатов должна была побудить соседей к нападениям, которые геаты теперь не смогли отразить, и племя погибнет (Беовульф, с. 165–168).

историческая память о событии, а также ключом, актуализирующим ее.

Практика воздвижения мемориальных камней получила распространение (известно более 40 камней со старшеруническими надписями), но их содержание и формулировки разнообразны, хотя мемориальная эпиграфика – например, античная – обычно формульна [Mees 2016, p. 12]. Это разнообразие способов выражения демонстрирует ряд старшерунических памятников IV–V вв. мемориального характера из южной Норвегии:

**...flagda faikinaz ist / ...magoz minas staina / ...daz faihido...** «...есть вероломное нападение... / [установил, воздвиг] камень моего сына / ...[имя, оканчивающееся на -ð] нарисовал (раскрасил) [руны, камень, памятник]»<sup>13</sup> (Vetteland, Рогаланд, Норвегия, вторая половина IV в.) [NIæR 39; Krause 1966, N 18].

**ek wiwaz after . woduri/de witada halaiban . worahto / [me]z woduride . staina . / þrijoz dohriz dalidun / arbijarjostez arbijano** «Я, Вивар (= «стремительный»), по Водуриду (= «яростный всадник»), хранителю хлеба (т. е. господину), сделал [надпись]. Мне, Водуриду, камень приготовили три дочери, самые законные из наследниц» (Tune, Остфолд, Норвегия, вторая половина IV–V в.) [NIæR 1; Krause 1966, N 72].

**hadulaikaz / ek hagustadaz / hlaaiwido magu minino** «Хадулайк (= «танцующий в битве»). / Я, Хагустад (= «молодой воин»), / похоронил моего сына» (Kjølevik, Рогаланд, Норвегия, вторая половина V в.) [NIæR 19; Krause 1966, N 75].

**...iz hlaiwidaz þar** «...[мужское личное имя] погребен здесь» (Amla, Согн, Норвегия, вторая половина V в.) [NIæR 46; Krause 1966, N 84].

При всей обрывочности и подчас неясности эти тексты обнаруживают несколько общих черт. Во-первых, все они – неорнаментированные каменные стелы. Во-вторых, они увековечивают память о некоем человеке, но не о событии, которое с очевидностью стоит за сообщением, и лишь в одном случае (Vetteland) в сохранившейся части текста упоминается некое «вероломное нападение», в результате которого, видимо, погиб сын рунографа или заказчика памятника. Имя человека, в память о котором воздвигается стела, обязательно включено в текст. Место имени

<sup>13</sup> Здесь и далее в круглых скобках даны пояснения к тексту или альтернативные интерпретации, в угловых – отсутствующие, но уверенно восстанавливаемые части текста.

поминаемого в тексте не фиксировано. Однако в надписи из Кьёлевика имя Хадулайк – вероятно, того самого человека, память о котором должен увековечить камень, – вынесено в самое начало надписи, что, очевидно, знаменует попытку выделить имя, поместив его в максимальную маркированную позицию.

В-третьих, что чрезвычайно важно, текст подается, как правило, от имени мастера-рунографа, который одновременно является ближайшим родичем (отцом) или зависимым от меморизируемого лица человеком. Лишь в надписи из Туне рунограф и заказчик камня различны, причем заказчики (дочери Водурида) названы в отдельной фразе, вводимой от лица самого меморизируемого, судя по предшествующему тексту, уже умершего. В других случаях текст открывается формулой: «Я, имярек, сделал (нарисовал, похоронил и т. д.)», которая типична для «подписей рунографов» того же и более позднего времени. Таким образом, структура собственно мемориальной надписи еще не сформировалась. В ней использована наиболее распространенная модель «подписей рунографов», несмотря на то что она уже не соответствовала основной задаче текста – зафиксировать память о погибшем, а не о рунографе.

Поскольку надписи открываются именно формулой рунографа, т. е. она помещается в позицию максимальной семантической нагрузки, приоритетность информации о гибели человека могла бы быть поставлена под сомнение. Однако трудоемкость обработки и установки камня (как правило, гранита), а также нанесения на него надписи, равно как и включение в текст «мемориальной» информации, сколь бы она ни была скудна, исключают рассмотрение этих памятников как «автографов мастеров» – все подобные «автографы» выполнены на различных предметах и помимо «подписи» могут включать лишь магические заклинания.

Мало вероятно и нередко высказываемое предположение о магической цели нанесения подобных надписей, что убедительно показал Б. Миз на примере надписи из Хогганвика (Hogganvik), Западный Агдер, Норвегия, 350–500 гг. [Mees 2016, pp. 7–28].

Все памятники установлены в честь погибших, причем погибших, видимо, в сражениях. Исключение составляет стела из Туны, в которой смерть Водурида не упоминается, однако сама установка памятника по кому-либо (в память о ком-то) вероятна лишь тогда, когда этого человека уже нет в живых<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Впрочем, см. ниже о блекингской группе памятников. Редчайшее исключение составляет несколько мемориальных стел XI в., установленных людьми в память «о самих себе». См. о них: [Мельникова 2001a, с. 17, 332–334].

Таким образом, как и памятник из Мёйбру, эта группа стел фиксирует память, вероятно, о военных вождях, чьи имена составляют неотъемлемую часть текста. В то же время в этих мемориальных текстах важную роль играет рунограф, связанный с лицом, в честь которого установлен камень, родственными или квазиродственными отношениями и использующий «формулу мастера».

Как видим, в IV–V вв. традиция мемориальных текстов, фиксирующих исторические события и отражающих историческую память, еще только зарождается. Среди всего многообразия событий письменной меморизации подвергается, фактически, лишь одно – смерть вождя, имя которого сохраняется в первую очередь. Свободный по своей внутренней структуре текст проявляет тенденцию к формульности, но стереотип мемориальной надписи, установившийся к X в., еще не сложился, и текст основывается на «формуле рунографа».

\* \* \*

В VII–VIII вв. (так называемый переходный период в истории рунического письма) характер, с одной стороны, самого письма (в результате радикальных преобразований в фонетической системе германских языков начинается переход к младшеруническому – 16-значному алфавиту), с другой – типов и содержания рунических памятников существенно изменяется [Мельникова 2001а, с. 13–15]. Значительно возрастает и их количество. Хотя число «магических» текстов остается велико (это, по преимуществу, амулеты), все большее распространение получают мемориальные памятники с текстами, целью которых является закрепление в материальной и письменной формах исторической информации. Одновременно прослеживается и изменение отношения к фиксированной на письме исторической памяти.

Тексты переходного периода более пространны, нежели надписи предшествующего времени, однако и они не описывают событие, а лишь апеллируют к фоновым знаниям аудитории. Наиболее информативен комплекс из четырех памятников из Блекинге, области в юго-западной Швеции, которая в Средние века являлась частью датского региона. Он датируется VI – серединой VII в. и объединен именами Хадувульва и Харивульва<sup>15</sup>. Все памятники являются каменными стелами и расположены неподалеку друг от друга в хераде Lister. Приведу эти тексты:

---

<sup>15</sup> *Friesen O. von. Lister- och Listerby-stenarna i Blekinge. Uppsala, 1916. 67 p. (Uppsala universitets årsskrift; 2)*

1. **hApuwolAfA / sAte / stAbA p̄ria / fff** «Хадувульв (= волк битвы) установил три столба. **fff** (Gummarp, Блекинге) [DR 358; Krause 1966, N 95].
2. *Сторона А:* **niu hAborumz / niu hagestumz / hApuwolAfz gAf j / hAriwolAfz (m)A??usnuh?e / hidez runo no felAheKA hederA gino ronoz / herAmAlAs Az ArAgeu welAduds [s]A p̄At bAriutip** «Девятью козлами, девятью жеребцами Хадувульв дал урожайный год, Харивульв (= «волк войска») ...Блистающих рун ряд я сокрыл здесь, колдовских рун. Беззащитность да будет нечестивому, коварная (в результате колдовства) смерть тому, кто разрушит [этот памятник] (Stentoften, Блекинге) [Santesson 1989, pp. 221–229]<sup>16</sup>.  
*Сторона В:* **hAidz runo ronu / fAlAhAk hAiderA g/inA runAz ArAgeu hAerAmAlAusz / uti Az welAdAude / sAz p̄At bArutz (na стороне В): ūp̄ArAbA sba** «Блистающих ряд рун я наношу здесь, колдовских рун. Беззащитность вдали да будет нечестивому, коварная (в результате колдовства) смерть тому, кто разрушит это (этот памятник). Губительное предсказание» (Björketorp, Блекинге) [DR 360; Krause 1966, N 97].
3. **Afatz hAriwulafa / hApuwulafz hAeruwulafiz / warAit runAz p̄AiAz** «По Харивульву (в память о Харивульве) Хадувульв, [сын] Хьёрвульва (= «волка меча»), написал эти руны» (Istaby, Блекинге) [DR 359; Krause 1966, N 98].

Памятники объединены именем Хадувульва. Надпись на камне из Гуммарпа декларирует установку им «трех столбов». Основное значение др.-исл. *stafir* – «деревянный столб», как правило, памятный, вплоть до конца XI в. часто воздвигаемый на курганах<sup>17</sup>. Поэтому возможно, что Хадувульв создал мемориальный комплекс из

<sup>16</sup> Это чтение первых двух строк надписи принято практически всеми современными рунологами, поскольку оно устраняет имевшиеся в предшествующих интерпретациях сложности рунологическо-палеографического характера. Чтение Л. Якобсен, В. Краузе: «Новым поселенцам, новым гостям (т. е. новоприбывшим)...» [DR 357; Krause 1966, N 96]; Э. Антонсена: «Не Уха сыновьям (т. е. местным жителям), не Уха гостям (т. е. чужакам)...» [Antonsen 1975, N 119].

<sup>17</sup> Воздвижение такого столба описывал арабский путешественник Ибн Фадлан, наблюдавший похороны купца-руса в Булгаре на Волге (*Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.: Статьи, переводы и комментарии. Харьков: Изд-во Гос. университета им. А.М. Горького, 1956. С. 83); остатки деревянных столбов обнаруживают археологи при раскопках курганов эпохи викингов как в Скандинавии, так и на Руси (например, дубовый столб стоял на вершине черниговского кургана Черная могила).



трех памятных знаков (деревянных столбов или высоких и узких камней). Вместе с тем слово *stafr* обозначало также вертикальный ствол рунического знака, а подчас и сам рунический знак – др.-исл. *rúna-stafr* [Orel 2003, p. 310. Поскольку надпись завершается тремя стоящими рядом рунами **f** (др.-исл. *fé*), не исключено, что в виду имелись именно эти три руны. Их нанесение здесь, как и в ряде других текстов, могло выполнять магическую функцию: в соответствии с названием руны – *fé* «имущество, скот, богатство», быть пожеланием богатства и изобилия. Тем самым «воздвижение» Хадувульвом трех рун **f** должно было обеспечить благополучие социума, к которому он принадлежал, что перекликается с упоминанием об «урожайных годах» (др.-исл. *ár*), которые «дал Хадувульв» в надписи на камне из Стентофтена.



Рис. 1. Памятник из Стентофтена

Этот памятник увековечивает память о деяниях Хадувульва и, возможно, Харивульва (4-я строка повреждена, и чтение рун после имени **hAriwolAfz** неясно). Оба названных в надписи человека, бесспорно, принадлежали к высшей элите племени. Главное деяние Хадувульва – обеспечение «урожайных лет», причем понятие «урожайный, изобильный год» передано не словом, а идеограммой – старшерунической руной *jára* **ᚥ**, что должно было особо выделить это понятие. И это естественно: обеспечение урожайных лет рассматривалось скандинавами как главная обязанность конунга,

связанная с сакральностью его власти (личности?)<sup>18</sup>, поэтому есть все основания полагать, что Хадувульв являлся вождем (конунгом) некоей племенной общности.

Если на камне из Гуммарпа урожайный год обеспечивался нанесением трех рун **f**, то на памятнике из Стентофтена увековечивается событие, имевшее ту же цель, но на этот раз с помощью публичного жертвоприношения. Практика ритуального принесения в жертву животных, прежде всего коней, хорошо документирована как письменными источниками (хотя и более позднего времени), так и археологическим материалом<sup>19</sup>. В скандинавской мифологической картине мира конь был хтоническим существом, связующим мир живых и мертвых, но также и миры людей и богов, являясь атрибутом Одина (восьминогий конь Слейпнир), и потому принесение его в жертву асам устанавливало непосредственную связь с миром богов<sup>20</sup>. Принадлежали миру богов и козлы, везущие повозку Тора и служащие ему вечерней пищей, возрождаясь поутру [Младшая Эдда 1970, с. 40–41]. Наконец, сакральным было число девять: именно раз в девять лет, по сообщению Адама Бременского, совершались грандиозные жертвоприношения, связанные с культом плодородия: «Ко всем их богам приставлены жрецы, ведающие племенными жертвоприношениями. Если грозит голод или мор, они приносят жертву идолу Тора, если война, Водану... кроме того, имеют обычай каждые девять лет устраивать в Убsole торжество, собирающее жителей всех областей страны... Вот как происходит жертвоприношение. Из всей живности мужского пола приносится девять голов: считается, что их кровь умилюстит богов. Тела же этих животных развешиваются в близлежащей роще. Эта роща священна для свеонов, потому что, согласно поверью, благодаря смерти и разложению жертв ее деревья становятся божественными. Один христианин рассказывал мне, что видел в этой роще висевшие вперемежку тела собак, лошадей и людей, общим

---

<sup>18</sup> О древнескандинавском концепте «урожайный год» см.: [Hultgård 2003, pp. 282–308]. Как рассказывает Снорри Стурлусон, опираясь на поэму скальда Тьодольва из Хвинира (IX в.), голод, вызванный неспособностью конунга свеев Домальди обеспечить урожайные годы, заставил свеев принести Домальди в жертву богам [Снорри Стурлусон 1980, с. 18]. Обзор основных точек зрения о сакральности конунга в культуре древних германцев см.: [Sundqvist 1997, pp. 136–138].

<sup>19</sup> *Koppers W. Pferdopfer und Pherdkult der Indogermanen // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 1936. Bd. 4.*

<sup>20</sup> *Gjessing G. Hesten i førhistorisk kunst og kultur // Viking. 1943. B. 7. S. 5–144.*

числом 72» [Адам Бременский 2012, XXVII]. Подобное действо рассматривалось как главное средство поддержать благополучие племени. Вождь или конунг играл в ритуале центральную роль. Показательна история Хакона Воспитанника Адальстейна (920–961), принявшего христианство в Англии и потому отказавшегося, став конунгом Норвегии, приносить жертвоприношения; это вызвало негодование бондов и знати, и он был принужден придерживаться древней традиции (Снорри Стурлусон 1980, с. 75–77). Поэтому включение ритуального жертвоприношения в число первоочередных событий, требовавших письменной меморизации, представляется вполне естественным.

Четвертая строка надписи сохранилась не полностью. Без сомнений читается лишь первое слово – *Hariwol<sup>a</sup>fr* (др.-исл. *Herjólfr*), мужское имя. Э. Антонсен предполагал, что в последующей группе рун можно выделить слово *mag[i]u*, dat. sg. от *magōz* (др.-исл. *mogr*) «юноша, сын» и что Харивульва и Хадувульва связывало родство [Antonsen 1975, pp. 86–87]; как следует из надписи из Истабю, Харивульв был сыном Хадувульва. В этой надписи – впервые – приводятся имена трех поколений вождей: камень установлен в память о Харивульве, сыне Хадувульва, отцом которого был Хьёрвульв. Как это типично для древнегерманского (и древнескандинавского) именователя, все три имени аллитерируют (начинаются на звук /h/) и содержат общую основу \**wulfaz* «волк».

Вторая часть надписи из Стентофтена содержит заклинание (запретительную, или охранительную формулу), которое должно предохранить памятник от возможных повреждений<sup>21</sup>. Это древнейшая сохранившаяся охранительная надпись на камнях, которая защищает сам памятник.

Другая аналогичная по целям и почти тождественная по тексту надпись выполнена на одной из трех стел, образующих треугольник и установленных в нескольких километрах от Гуммарпского и Стентофтенского камней – в Бьёркеторпе. Две другие стелы представляют собой *bautasteinar* и не несут надписей [Snædal 1997, pp. 149–163]. Содержательными отличиями от Стентофтенского заклинания являются добавления слова **utiAz** «вдали» и строки **uþArAbA sba** «губительное предсказание» на стороне, противоположной центру треугольника, как бы предостерегающее от прочтения основной надписи.

<sup>21</sup> *Jacobsen L.* Forbandelseformularer i nordiske runindskrifter // Kgl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. 1935. Del 39. N. 4. 46 s.

Надпись на стеле из Истабю – мемориальный текст в память о погибшем родиче (сыне?). Принципиально важными его особенностями является вынесение на первое место имени человека, в честь которого воздвигнут памятник, и включение генеалогической информации о заказчике стелы.

Комплекс блекингских памятников, таким образом, представляет новый этап и в письменной фиксации исторической информации, и в отношении к ней общества. В первых двух надписях меморизации подвергается общественно значимое событие – обеспечение Хадувульвом благоденствия возглавляемого им социума. Не исключено, что и смерть Харивульва могла расцениваться как особо важное событие в жизни племени (см. выше о надписи на камне из Mjǫlbro). Однако смерть Харивульва в надписи из Истабю, как и в текстах предшествующего времени, не описывается, а лишь констатируется. Указание в надписи из Стентофтена на количество принесенных в жертву животных лишь подчеркивает масштаб события, его соответствие ритуалу. Подразумевается, что те, кто могут прочитать надпись, знают, о чем идет речь. Задача текста – актуализация исторической памяти.

В надписях из Гуммарпа и Истабю имя «героя» – Хадувульва, который «установил» три руны **f**, и Харивульва, в память о котором воздвигнут памятник, – выносятся на первое место. Имя Хадвульва уступает первое место лишь перечню жертвенных животных в надписи из Стентофтена. Начальное положение личного имени становится традиционным, что отвечает целям установки памятника.

Все мемориальные тексты переходного периода запечатлевают события. Но, как и в более раннее время, они содержат, за редкими исключениями, не повествование о нем, т. е. фрагмент исторической традиции, а «ключ» к нему, позволяющий актуализировать историческую память. Таким «ключом» являются личные имена. Одновременно текст поминальной надписи структурируется: здесь впервые появляются три основных элемента поминальной формулы на стелах X–XII вв. – имя заказчика, факт установки памятника (написания рун), имя человека, в честь которого воздвигнут памятник. Именно последнее, как наиболее важное (возможно, по традиции, восходящей к «подписям рунографов»), выносится в начало надписи.

Расширение содержания меморизируемой в памятниках Хадувульва информации происходит не только благодаря включению событийной истории. В тексте из Истабю появляются генеалогические сведения и устанавливаются родственные связи Хадувульва. Однако генеалогические сведения еще несистематичны, и неясно (из-за повреждения надписи), отмечалось ли родство Хадувульва и Харивульва на камне из Стентофтена.

Наконец, введение охранительного заклинания свидетельствует, как кажется, о значительном повышении статуса письменного текста. Записанный фрагмент исторической памяти впервые воспринимается представляющим столь высокую общественную ценность, что возникает потребность в его охране.

\* \* \*

Наиболее яркое проявление отмеченных особенностей письменной фиксации и репрезентации исторической памяти, но также и не имеющий аналогий в рунической письменности по своему содержанию – текст на памятнике из Рёка (Ög 136, Эстерьётланд, Швеция). Нанесенная на камень надпись – самая длинная из известных (ок. 750 рун). Она выполнена сочетанием младших коротковетвистых (особого, так называемого рёкского типа), старших, а также «тайных» ветвистых рун [Gustavson 2003]<sup>22</sup>.



Рис. 2. Памятник из Рёка

Памятник установлен в честь некоего Вэмода его отцом Варином, который включил в пространную эпитафию упоминания нескольких эпических сюжетов, вводимых формулой *Pat sagum* «Я говорю то...» [Мельникова 2008, с. 158–170].

<sup>22</sup> Литература о Рёкском камне чрезвычайно велика. См. последние обзоры: [Düwel 2001, pp. 114–118], [Gustavson 2003, pp. 62–72]. Библиографию см.: [Grønvik 2003]. В последние годы была предложена новая, эсхатологическая, интерпретация надписи [Holmberg 2020].

Транслитерация <sup>23</sup>	Древнеисландский текст	Перевод
I [1] <b>aft uamuþ stānta runaR þaR . [2] in uarin faþi faþiR aft faikiān sunu</b>	<i>Aft Væmoð standa runaR þaR. En Varinn faði, faðiR, aft faigian sunu.</i>	По Вэмоду стоят эти руны, а Варин написал [их], отец, по умершему сыну.
II [3] <b>sakum þukmini þat huariaR ualraubaR uaRin tuaR [4] þaR suaþ tualf sinum uaRin þumnaR [a]t ualraubu [5] þaþaR saman a umisum þanum .</b>	<i>Sagum mogminni(?) þat, hværiaR valraubaR vaRin tvaR þaR, svað tvalf sinnum vaRin numnar at valraubu, þaðaR saman a ymissum mannum.</i>	Я говорю то древнее предание, которое было двумя военными добычами, 12 раз взято как военная добыча, оба вместе от мужа к мужу.
III <b>þat sakum āna[6]rt huaR fur niu altum ān urþi fiaru [7] miR hraiþkutum auk tu [8] miR ān ub sakar</b>	<i>Þat sagum annart, hvaR fur niu aldam an urði fiaru(?) meðr Hraiddgutum, auk do meðr hann umb sakaR.</i>	То [древнее предание] я говорю вторым, [о том,] кто девять веков (поколений) назад потерял жизнь у хрейдготов; и он умер у них по своей вине.
IV [9] <b>raipþiaurikR hin þurmuþi stiliR [10] flutna strāntu hraiþmaraR sitiR nu karuR a [11] kuta sunum skialti ub fatlaþR skati marika</b>	<i>Reð ÞioðrikR hinn þurmoði, stilliR flutna, strandu HraiddmaraR. SitiR nu garuR a guta sinum, skialdi umb fatlaðR, skati Mæringa.</i>	Правил Теодрик, Отважный духом, Вождь морских воинов, Берегом Хрейд-моря. Теперь сидит он, вооруженный, На своем готском коне, Со щитом полосатым, Лучший из Мэрингов.
V [12] <b>þat sakum tualfta huar histR si ku[13]naR</b>	<i>Þat sagum tvalfta, hvar hæstR se GunnaR etu</i>	То [древнее предание] я говорю двенадцатым,

<sup>23</sup> В приводимом ниже тексте в левой колонке дается транслитерация надписи; во второй – нормализованный (древнеисландский) текст (по кн.: Jansson S.B.F. The runes of Sweden. Stockholm: Norstedt, 1987. P. 31–37); в правой колонке – мой перевод на русский язык. Деление текста на слова основывается на чтении С.Б.Ф. Янссона. Арабскими цифрами в квадратных скобках обозначены номера строк в последовательности, предложенной Х. Густавсоном [Gustavson 2003, pp. 63–64]. В случае, если слово заканчивается на следующей строке, номер строки не отделен пробелами. Римскими цифрами обозначены мною законченные содержательные отрезки текста (эпизоды, или «предания» Варина).

itu ūituaki ān kunukaR  
tuaiR tikiR sua[14]þ a  
likia .

VI þat sakum þritaunta  
huariR t[15]uaiR tikiR  
kunukaR satin [a]t  
siulunti fia[16]kura  
uintur at fiakurum  
nabnum burn[17]iR  
fiakurum bruprum  
ualkaR fim  
rāþulfs ūu[18]niR  
hraiþulfaR fim  
rukulfs ūniR haislaR  
fim haruþ[19]s suniR  
kunmuntaR fim  
bi[a]rnaR suniR

VII [20] nuk m...m alu  
kiainhuaR þ ...

Старшие руны:

VIII [21] sagwm̄mogmini  
[þ]ad hoar igoldi[22]ga  
oaRi goldin [a]d goānaR  
hosli

Младшие руны:

IX [23] Тайнопись  
(методом подстановки  
следующей за требуемой  
руны): sakum̄mukmini  
uaim si burinn ŋiþ [24]R

Младшие руны: traki  
uilin is þat . knua knat  
[25] iatun uilin is þat  
Тайнопись: nit...

Тайнопись (ветвистые  
руны двух типов):

X [26] sakum̄mukmini  
þur [27] sibi uiauari [28]  
ul niruþr

vettvangi an, kunungaR  
tvaiR tigiR svað a liggia.

þat sagum þrettaunda,  
hvaiR tvaiR tigiR  
kunungaR satin at Siolundi  
fiagura vintur at fiagurum  
namþnum, burniR  
fiagurum brøðrum.  
ValkaR fim, Raðulfs syniR,  
HraiðulfaR fim, Rugulfs  
syniR, HaislaR fim,  
Haruðs syniR,  
GunnmundaR fim,  
BiarnaR syniR...

Nu'k minni meðr allu sagi.  
AinhvaRR...

Sagum mogminni þat, hvaR  
Inguldinga vaRi guldinn at  
kvanaR husli.

Sagum mogminni, hvaim  
se burinn niðR drængi.  
Vilinn es þat. Knua knatti  
iatun. Vilinn es þat...

Sagum mogminni: Þorr.  
Sibbi viavari ol nirøðR.

где конь [валькирии]  
Гунн (= волк) видит  
пищу на поле битвы, где  
лежат 20 конунгов;

То [древнее предание] я  
говорю тринадцатым,  
как 20 конунгов сидели  
на Зеланде четыре зимы  
с четырьмя именами,  
рожденные четверем  
братьям: пять [по имени]  
Вальк, сыновья Радульва,  
пять [по имени] Рейдульв,  
сыновья Ругульва, пять  
[по имени] Хейсл,  
сыновья Хёрда, пять  
[по имени] Гунмунд,  
сыновья Бьёрна.

Теперь я говорю древнее  
предание полностью (*далее  
надпись повреждена,  
и текст не читается*).

Я говорю древнее  
предание о том,  
как потомки Ингвальда  
были отомщены  
жертвоприношением[,  
сделанным] женой.

Я говорю древнее  
предание, от кого  
рожден юный воин.  
Вилин это. Он мог  
сокрушить великана.  
Вилин это...

Я говорю древнее  
предание: Тор. Сибби,  
страж святилища,  
девятиста лет, обрел [сына].

В соответствии с уже складывающейся традицией, мемориальный камень из Рёка установлен неким человеком в память об умершем сыне, имя которого вынесено на первое место: «По Вэмоду стоят эти руны» (*Afi Væmod standa runaR þaR*). Однако вместо повествования или упоминания о деяниях Вэмода его отец называет с разной степенью детализированности несколько (по меньшей мере шесть) сюжетов героико-эпического характера. Их связь со смертью Вэмода остается для современного читателя неясной, но, видимо, она вполне осознавалась его современниками.

Очевидно, что Варин обращается к прошлому, причем далекому прошлому: в сюжете III он говорит о «девяти веках (поколениях)» (*niu aldar*)<sup>24</sup>, которые прошли со времен событий, упомянутых в этом сюжете, и называет следующий сюжет двенадцатым, как бы пропуская девять веков (поколений) и девять соответствующих им сюжетов. Точкой отсчета служит эпоха Теодориха Великого, т. е. девять поколений, в представлениях Варина (и всего скандинавского общества начала IX в.), охватывают около трех столетий: от начала VI в. (время правления Теодориха) по начало IX в. (время установки Рёкского камня) – 30 лет на одно поколение или «век». Рёкская надпись, таким образом, свидетельствует о том, что к началу IX в. в Скандинавии (вероятно, уже раньше – в древнегерманском мире) сложилась система летосчисления по поколениям – наиболее ранняя и естественная форма хронологизации исторической памяти – генеалогическая.

Сюжеты, по большей части лишь упоминаемые Варинем, называются им словом *minni* (1 раз) и *mogminni* (4 раза). Слово *minni* означает «память, воспоминание; то, что запомнено» (ONP, *Minni*; в переводе «предание») <sup>25</sup>. Варин, соответственно, излагает предания, которые не только являются по сути, но и воспринимаются им самим и его читателями как «память». Возможно, что истории этой «памяти» посвящен эпизод II, который обычно интерпретируется

---

<sup>24</sup> Одно из основных значений слова *öld* – «время, век» (ONP: *öld*): так, Снорри Стурлусон выделяет в соответствии с господствующей погребальной практикой «век сожжения» (*brunaöld*) и «век курганов» (*haugsöld*) как две эпохи в истории скандинавских народов. Также означает «поколение».

<sup>25</sup> Омонимом слова *minni* «память» является сравнительная степень прилагательного *litill* «маленький». Поэтому выражение **sakum<sup>h</sup>mukmini** интерпретируется некоторыми исследователями как «я говорю молодым (юным)» (например, [Gustavson 2003, p. 24]; ранее он переводил *minni* как «память»: [Gustavson 1991, p. 67]. Как мне представляется, это чтение содержит в себе тавтологию (*ungr* «молодой» и *minni* «меньший») и не согласуется с содержанием надписи.



как упоминание некоего ценного предмета (предметов) вооружения, меча, щита или шлема, который 12 раз переходил из рук в руки [Gustavson 2003, p. 24]. Обращает на себя внимание, однако, дважды повторенное словосочетание *val-raubr*, прямое значение которого, действительно, – «военная добыча». Однако в Рёкской надписи широко используется поэтическая лексика с характерными для нее метафорами и кеннингами (например, «конь Гунн» = волк). Поэтому допустимо, как кажется, предположить, что *val-raubr* употреблено здесь не в прямом смысле, а является метафорическим обозначением «древнего предания» («памяти») о неких войнах или сражениях, которое передавалось как военная добыча «от мужа к мужу». Тогда смысл этой фразы может заключаться в том, что о 12 сражениях или походах (готов?), видимо, связанных друг с другом, было сложено два сказания, которые составляли единую традицию, изустно передаваемую на протяжении девяти поколений. Собственно, далее Варин и приводит два сюжета (III и IV), связанные с историей готов, причем их наименование в обоих случаях *hreiðgotar* – «славные готы», безусловно, указывает на обращение Варина к героико-эпической традиции [Мельникова 1990, с. 264–277].

Эпизод IV, состоящий из двух четверостиший, написанных эдическим размером (*fornyrðislag*), – посвящен Теодориху Великому (ум. 526 г.)<sup>26</sup>. В нем не столько рассказывается о его деяниях (отмечается лишь, что он был правителем остготов), сколько описывается его конная статуя из бронзы, вывезенная в 801 г. Карлом Великим из Равенны в Аахен (именно она, видимо, послужила образцом для конной статуи Карла IX в., ныне хранящейся в Лувре) и пропавшая, вероятно, после разграбления Аахена викингами в 881 г. Эта строфа ставит множество вопросов перед исследователями германского эпоса, но меня здесь интересуют лишь два.

Первый: Варин избирает не сюжет, повествующий о деяниях Теодориха (таких сюжетов было много, и они отразились и в англо-саксонских поэмах «Беовульф» и «Видсид», и в нижненемецких поэмах о Вольфдитрихе и Дитрихе Бернском, и в поздних переработках сказания о нифлунгах), а общую характеристику прославленного правителя и описание его статуи. Почему? Можно предположить, что выбор в данном случае обуславливался существованием недавно возникшей под впечатлением знакомства со

<sup>26</sup> *Malone K.* The Theoderic of the Rök inscription // *Studies in heroic legend and in current speech* / Ed. N.E. Stefán. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1959. P. 201–214; *Höffler O.* Der Rökstein und Theoderik // *Arkiv for nordisk filologi.* 1975. B. 90. S. 92–110.

статуей Теодориха песни об этом правителе. Эти два четверостишия, возможно, открывавшие – назову ее условно – «\*Песнь о Теодрике», которая могла включать рассказы о его деяниях, в том числе о его военных подвигах, являлись идеальным «ключом» для актуализации исторической памяти. Они содержали минимальную, но базовую информацию: имя героя, его эпическую характеристику («отважный духом»), определение его статуса («правил... берегом Хрейд-моря», «вождь морских воинов»), визуальный образ (ср. изображение на камне из Мейбру). Более того, эта информация была облечена в стихотворную, т. е. легче всего поддающуюся меморизации форму.

Второй вопрос: поскольку описание статуи Теодориха, как можно с достаточной уверенностью полагать, возникло незадолго до его фиксации на Рёкском камне (после 801 г.) и являлось непосредственным откликом на увиденное, отражала ли песнь историческую память более раннего, нежели знакомство со статуей, времени? Ответ на этот вопрос, как кажется, содержится в самом тексте. Во-первых, это характеристика готов как «морских воинов», обитающих на берегу моря, которая очевидным образом противоречит реальности, поскольку готы после переселения в Северное Причерноморье с морем связаны не были. Можно предположить, что представление о готах как «морском народе» возникло в условиях Скандинавии предвикингской и викингской эпох, когда военные победы вождя не мыслились вне моря. Поэтому известная по древним преданиям «слава» готов была переосмыслена и сопряжена с их деяниями на море. Во-вторых, это именование Теодориха «лучшим (первым, самым выдающимся) из [рода] Мэрингов». Предполагается, что обозначение Теодориха *Mæring* восходит к представленной в именах предков Теодориха основе *mær/mer* «знаменитый, прославленный»: Теодемер (отец Теодориха), Валамер и Видумер (братья Теодомера), от которой было образовано именование рода (с суффиксом *-ing*). Это обозначение возникло не в начале IX в. и не в Скандинавии: оно встречается уже в англосаксонской поэме «Деор» (VIII в.?), где Равенна названа «мощью (бургом) Мэрингов» [Deor 1933, 19]. Очевидно, что оно отражает значительно более раннюю, общегерманскую традицию.

Предыдущий сюжет (№ III) о человеке, погибшем «по своей вине» среди «хрейдготов», предположительно также может отражать одно из преданий о великом короле остготов. «Сага о Тидреке Бернском» (XIII в.) завершается легендой о его гибели во время охоты в месте, названном Купальней Теодориха (*Þiðreksbað*) (см. подробнее: [Мельникова 2001б, с. 382]). Какова бы ни была позднейшая интерпретация легенды, окрашенной в саге в церковно-

нравоучительные тона, возникла она, вероятно, вместе со всем остальным циклом сказаний об остготском короле и, как полагают, связана с мотивом «дикий охоты»; как и другие сказания, она распространилась во всем германском мире и могла быть известна составителю надписи на Рёкском камне. «Ключами» для актуализации сказания могли служить упоминания «славных готов» (дважды), указание на обстоятельства смерти героя («по своей вине») и имя Теодориха.

Сюжет V Варин называет двенадцатым, что обычно расценивается как переход к другому временному пласту – через девять поколений после Теодориха, т. е. ко времени самого Варина. Анализ дальнейшего текста, значительная часть которого написана «тайными» рунами, чтение и интерпретация которых сомнительны, а сами сюжеты не имеют параллелей в позднейшей повествовательной литературе, не представляется целесообразным в рамках данной статьи. Предполагается, что упоминаемые здесь сюжеты связаны с историей рода самого Варина и Вэмода, однако убедительных аргументов этому приведено не было<sup>27</sup>. Отмечу лишь, что за каждым из названных Варином сюжетов стоит некое предание, которое не пересказывается, но обозначается с помощью наиболее характерных для него примет: личных имен (см. особенно предание, поименованное Варинем тринадцатым) и событий. Наконец, упоминание бога Тора и некоего «стража святилища» Сибби в последней строке может быть связано с охранительными функциями Тора, которые Варин хочет распространить на изготовленный им памятник<sup>28</sup>.

Композиция и содержание Рёкской надписи – перечень сюжетов героико-эпического характера имеет прямые параллели в другой германской традиции – англо-саксонской, где в двух поэмах VII–VIII вв., «Видсид» («Многостранствующий») и «Деор», представлены сходные перечисления [Widsith 1936; Deor 1933]. Особенно близка Рёкской надписи героическая элегия «Деор», в которой потерявший своего господина и товарищей-дружинников дружинный певец Деор оплакивает свою печальную участь и перечисляет несчастья эпических героев, сопровождая каждый пример

---

<sup>27</sup> Так, топоним **siulunti** (сюжет VI) предлагается отождествлять не с Sjælland – о. Зеландия, а Sjölundен – названием местечка в 30 км от Рёка; имя Ингвальда в сюжете VIII сопоставляется с тем же именем в названии хутора Ingvaldstorp, находящегося неподалеку от Рёкского камня.

<sup>28</sup> Ср. посвятельную (с целью охраны памятника?) инвокацию, адресатом которой является Тор, в ряде младшерунических надписей «Да освятят Тор (эти) руны» [Marold 1974, pp. 195–222].

рефреном «То миновало, минует и это», как бы утешая себя воспоминаниями:

Велунд изведал, Вождь могучий, В змеёкузнице Тоску изгнания (Древнеанглийская поэзия, 1–2)	Мы же немало о Мэдхильд слышали, как стала ей пропастью страсть Геата (Древнеанглийская поэзия, 14–15)	Правил Теодрик Тридцать зим Мощью мэрингов, Муж всеземнознатный (Древнеанглийская поэзия, 18–19)
---	---	---

Сходство обеих поэм разительно: они композиционно построены как перечисления эпических сюжетов (в «Деоре» сюжеты представлены как параллели к несчастьям героя); авторы обращаются как к общегерманским (о Теодорихе в обеих поэмах, Германарихе и Вёлунде в «Деоре»), так и «местным» (скандинавским – о 20-ти зеландских конунгах, о потомках Ингвальда и англо-саксонским – о Мэдхильд) сюжетам; они не пересказывают их, а только отсылают к ним и даже используют одно и то же предание – о Теодорихе, прибегая к одинаковым «ключам» актуализации фоновых знаний: имя героя, его статус правителя, его принадлежность к роду Мэрингов.

\* \* \*

Конец переходного периода отмечен развитием тенденции, проявившейся, хотя еще и слабо, уже на камне из Стентофтена, – включать в мемориальный текст дополнительную информацию о событии. Она отразилась в надписи на богато и изысканно орнаментированном памятнике из Sparlösa, воздвигнутом в честь некоего Эйвисла (ок. 800 г.)<sup>29</sup>. К сожалению, памятник был поврежден при строительстве церкви в Спарлесе в XIII в., а также при более позднем пожаре, и потому текст читается с большими пробелами, а порядок строк A–D условен<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> *Friesen O., von. Sparlösastenen: runstenen vid Salems kyrka Sparlösa socken Västergötland. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1940. 133 S.*

<sup>30</sup> Надписи расположены на трех сторонах камня. Как показало исследование Л. Китцлер Офельд, они выполнены тремя различными мастерами: два из них совместно работали над надписями и изображениями; надпись, находящаяся на боковой стороне (E), выполнена третьим рунографом значительно позднее остальных, вероятно, в XI в.: в ней использован 16-значный алфавит, тогда как в двух предыдущих – старшерунические и рунические знаки переходного периода [Kitzler Åhfeldt 2000, pp. 99–121].

A: aiuls kaf : airikis sunr kaf alrik- -

B: ---t---la kaf rau- at kialt(i) · ...a sa- faþir absal faþir suaþ a-a-u--ba  
...-amas naþu auk takar : aslriku lu--r ukþ-t a(i)u(i)sl

C: ...s---n(u)(r)-a-- þat sikmar aiti makur airikis makin(i)aru þuna ·  
aft aiuis uk raþ runar þar raki-ukutu iu þar suaþ aliriku lu(b)u faþi

D: ui(u)-am ...--ukrþsar(s)k(s)nuibin- ---kunr(u)k(l)jus-- ...iu

E: : kisli : karþi : iftir : kunar : bruþur [:] kubl : þisi

A: «Эйвисл (?), сын Эйрика дал, Альрик дал...

B: ...дал... в качестве платы (виры?). Затем отец сел (?) [в] Упсале (?),  
отец... ночи и дни. Альрик... Эйвисл.

C: ...что сын Эйрика назван Сигмар. Великая битва (?)... в память  
об Эйвисле. И пойми руны божественного происхождения там... которые  
Альрик раскрасил

D - - - -

E: Гисли сделал этот памятник по Гуннару [своему] брату» (Sparlösa,  
Вестерьётланд, Швеция; Vg 119).



Рис. 3. Памятник из Спарлёса, сторона С

Целью нанесения надписи, видимо, было прежде всего сообщение о неких событиях, связанных с деятельностью Эйрика и Альрика (оба имени встречаются в именованном уппсальских Инглингов), а не увековечение памяти об Эйвисле, о чем упоминается лишь в середине текста С. В том же тексте говорится о «великой

битве», в которой, видимо, пал Эйвисл. Возможно, что тексты А и В констатируют оплату (*gjaldr*) виры за павших в этой битве. Поскольку памятник был сделан в Вестеръётланде, области племени ётов (гаутов), а в тексте упоминается Уппсала, главный центр Свеаланда, где «сел» (*sa[t]*) Эйрик (?), то, возможно, речь идет об одном из столкновений ётов и свеев: противостояние этих двух племенных объединений продолжалось как минимум до XI в., и оно ярко запечатлелось в героическом эпосе англо-саксов [Беовульф 1975, стр. 2922–3007, с. 167–171]. Невзирая на гипотетичность чтения и, соответственно, интерпретации надписей, очевидно, что основная часть текста фиксирует память о событии, и, возможно, этим событием, требующим меморизации, в первую очередь является урегулирование отношений между ётами и свеями после «великой битвы», в которой пал Эйвисл. В таком случае, письменной фиксации подвергаются условия примирения – выплата компенсации свеями (?), после чего Эйрик уходит в Уппсалу. Возможный «юридический» характер древнейшей надписи (мирный договор) на памятнике из Спарлёсы перекликается с записью условий содержания святилища (*vé*) на кольце из Forsa (Хельсингланд, Швеция), IX в. [SRD HS 7; Brink 1996, pp. 27–55] – древнейшем, как считается, правовом тексте в Скандинавии.

Важным дополнением в тексте из Спарлёсы является впервые встречающаяся формула *rad (þu) runar* («прочти / пойми руны»), которая будет затем нередко использоваться на памятниках эпохи викингов [Mjöll Snæsdóttir 1989].

\* \* \*

IX–X вв. были временем коренных преобразований в скандинавских обществах, обусловленных прежде всего процессами формирования раннегосударственных политий и одним из проявлений этих процессов – походами викингов. Начавшиеся в конце VIII в. и нараставшие в количестве и масштабах набеги скандинавов на западе и востоке Европы способствовали распространению мемориальных камней, в которых увековечивались участники походов, погибшие во время набегов, но также и другие члены знатных, богатых родов<sup>31</sup>. Они во многом отличаются от ранних памятников, прежде всего большей степенью «текстуальной стандартизации» [Mees 2016, p. 23]. В IX–X вв. это чаще всего неорнаментированные

---

<sup>31</sup> Ср., например, комплекс из ок. 20 мемориальных стел XI в., увековечивающих память о представителях четырех поколений из рода Ярлабанки, правителя сотенного округа Тэбу (ныне в черте Стокгольма) [Gustavson, Selinge 1988, pp. 19–85].

стелы, в XI в. в Швеции – орнаментированные памятники, в которых не только сообщается о воздвижении памятника в честь имени, но и – пусть кратко – приводятся дополнительные сведения. Одним из древнейших памятников этого типа является камень из Kälvesten (Эстерьётланд, Швеция, IX в.), установленный в честь некоего Эйвинда, погибшего в походе на восток (в Восточную Прибалтику или на Ладугу?).

**A: stikur (?) karþi kubl þ(a~u)aft auint sunu sin ' sa fial austr**

**B: mir aiuisli ' uikikr þafi auk krimulfr**

Стиг сделал этот памятник по Эйвинду, своему сыну. Он пал на востоке с Эйвислом. Викинг вырезал и Гримульв [Ög 8; Мельникова 2001а, № Б-III.9.4, с. 346–347].

Сообщаемые сведения о погибшем могут касаться статуса или рода деятельности умершего, как на датском камне из Glavendrup (о. Фюн, Дания) начала X в.:

**A: rakhiltr ' sati ' stain þansi ' auft ¶ ala ' saulua kuþa uia l(i)þs (или: uial(i)þs) haiþuiarþan þiakn**

**B: ala ' sunir ' karþu ¶ kubl ' þausi ' aft ' faþur ¶ sin ' auk ' hors ' kuna ' auft ¶ uar ' sin ' in ' suti ' raist ' run¶ar ' þasi ' aft ' trutin ' sin ¶ þur ' uiki ' þasi ' runa**

**C: at ' rita ' sa ' uarþi ' is ' stain þansi ¶ ailti ' iþa aft ' onon ' traki**

Рагнхильд установила этот камень по Алли Бледному, годи святилища, высокочтимому вождю дружины (*heþværþan þægn*) (вар.: годи [округа] Сёльве, высокочтимому вождю дружины святилища). Сыновья Алли сделали этот памятник по своему отцу и его жена в память о своем муже. А Сотти вырезал эти руны в память о своем господине. Тор да освятит эти руны. Колдуном пусть станет тот, кто повредит этот камень или перетащит его [стоять] в память о другом [человеке] [DR 209; Nielsen 1998, p. 198].

Алли, в память о котором был установлен памятник из Главендрупа, был жрецом (*godi*) языческого святилища, обладавшим, возможно, верховной властью в своем округе<sup>32</sup>. Одновременно в надписи продолжается более ранняя традиция заклинания-проклятия

<sup>32</sup> Содержание термина *godi* в Дании X в. неясно. Не вызывает сомнений наделение годи жреческими функциями. Что же касается осуществления ими светской власти, то за недостатком письменных источников это можно только предполагать по аналогии с функциями годи в Исландии более позднего времени.

тому, кто повредит камень, и добавляется инвокация, обращенная к Тору (см. выше примеч. 28).

Количество мемориальных камней с руническими надписями с X в. лавинообразно нарастает, особенно в Швеции, где их количество превышает две с половиной тысячи. Возникает и становится абсолютно доминирующей новая мемориальная формула, которая представлена уже на одновременном Рёкскому памятнике из Челвестена и на камне из Главендрупа. В число обязательных элементов такой надписи входят указания, наряду с именем поминаемого, имен заказчиков памятника и их отношения к умершему:

**runa ' lit kiara ' mirki at ' sbialbuða ' uk ' at ' suain ' uk ' at ' antuit ' uk at ' raknar ' suni ' sin ' uk ' ekla ' uk ' siri(þ) ' at ' sbialbuða ' bonta sin an uak ' tauþr ' i hulmkaŕþi ' i olafs · kriki ' ubir · risti ' ru!**

Руна велела сделать [этот] памятник по Спяльбуду и по Свейну, и по Андветту, и по Рагнару, сыновьям своим и Хельги; и Сигрид по Спяльбуду, своему супругу. Он умер в Хольмгарде в церкви [святого] Олава. Эпир вырезал руны [Sjusta, U 687; Мельникова 2001a, № Б-III.7.29, с. 338–339].



Рис. 4. Памятник из Шюсты

Нередко, как в данном случае, заказчиков несколько, и каждый из них указывает степень своего родства с поминаемым.

На многих памятниках, как и в надписи из Шюсты, оговариваются обстоятельства смерти поминаемого или дается его характеристика, от краткой («он был отважным воином») до пространной:



«...по Домару, милостивому на слова и щедрому на пищу, это о нем в добрую память. Он пал в Гардах» [Hagstugan, Sö 130; Мельникова 2001а, № Б-III.5.26, с. 315–316]. Нередко сообщение о гибели родича сопровождается его характеристикой, причем «дополнительные сведения» могли быть версифицированы [Naumann 1998, pp. 694–714]. Таков, например, памятник из Tüninge (Сёдерманланд, Швеция), первая половина XI в.:

**A: · ketil : auk + biorn + þair + raistu + stain + þin[a] + at + þourstain :  
 faþur + sin + anuntr + at + bruþur + sin + auk : hu[skar]lar + hifir +  
 iafna + ketilau at + buanta sin · bruþr uaru þar bistra mana : a : lanti auk :  
 i lipi : uti : h(i)(l)(t)u sini huska(r)la : ui- +**

**B: B han + fial + i + urustu + austr + i + garþum + lis + furugi +  
 lanmana + bestr**

Кетиль и Бьёрн, они установили этот камень по Торстейну, своему отцу, [и] Энунд по своему брату, а дружинники по Явни<sup>33</sup>, [и] Китилей по своему супругу.

Братья там были	Дружинников хорошо.
Из лучших людей	Он пал в битве
На земле и	На востоке в Гардах
Вдали в войске.	Вождь войска
Содержали своих	Лучший из землевладельцев.

[Sö 338; Мельникова 2001а, № Б-III.5.23, с. 312–314]

Наиболее яркой особенностью мемориальных стел эпохи викингов, отличающей их от памятников более раннего времени, является радикальное изменение формулы. На первое место теперь ставится не имя человека, память о котором запечатлевалась в письменном тексте, а имена его родственников, заказавших или сделавших памятник, а также указание родственных (или иных) связей с умершим. Вероятное объяснение этого явления предложила Б. Сойер, которая указала, что в условиях нарастающей стратификации общества возникла насущная потребность в обосновании наследственных прав: надписи на памятниках удостоверяли родственные связи и, соответственно, права ближайших родственников на наследство умершего [Sawyer 2000]. Использование рунических надписей в юридических целях началось уже в IX в. (ср. дверное кольцо из Forsa), и «правовая» функция мемориальных стел вполне вероятна. Она действительно убедительно объясняет и

<sup>33</sup> Не исключено, что слово *jafni* здесь является не личным именем, а апеллятивом, означающим «равный», т. е. дружинники установили памятник по равному себе, т. е. своему сотоварищу по дружине.

перенос имен заказчиков на первое место, и обязательное указание на степень родства. Показательны и места установки памятников: близости от хутора заказчиков и умершего (у «родового гнезда»), у дорог и мостов и на местах тингов, т. е. там, где приводимые в надписи сведения могло прочесть большее число людей. Однако «правовой» функцией значение памятников отнюдь не ограничивалось. Расширение «информативного» дополнения к основной формуле свидетельствует о сохранении меморативной и репрезентативной функций: прославление умершего (и, соответственно, его рода) и сохранение о нем памяти («славы») в социуме.

Вместе с тем в надписях эпохи викингов продолжают сохраняться некоторые традиционные элементы. Прежде всего это подписи рунографов, которые присутствуют на значительном количестве камней, но выносятся теперь в самый конец надписи (см., например, выше надпись из Шюсты: «Эпир высек руны»<sup>34</sup>). Всего известно ок. 60 мастеров-рунорезов, работы которых отличались особенностями орфографии, выбора лексики, орнаментики [Axelsson 1993]. Продолжают использоваться заклинания от повреждения памятника (но уже значительно реже) и invocации, которые в XI в., после принятия христианства, обращены к Богу и Богоматери [Williams 1996, pp. 45–83].

**n tan auk huskarl ' auk sua(i)n ' l(i)tu rita stin aftir ' ulfrik ' faþurfafur sino ' hon hafþi o| |onklanti tuh kialtfakit + kuþ hialþi þira kþka salu| |uk| |kuþs muþ(i)**

И Дан и Хускарл<sup>35</sup>, и Свейн велели воздвигнуть этот камень по Ульврику, отцу их отца. Он взял в Англии два откупа<sup>36</sup>. Пусть Бог и Божья мать помогут душам отца и сына (Lingsberg, U 241).

<sup>34</sup> Эпир (Øpir) – наиболее плодовитый и известный мастер, которому принадлежит ок. 50 подписанных им камней и еще ок. 50 изготовлены им предположительно. Он работал по преимуществу в Уппланде в последние десятилетия XI – начале XII в. Его произведения отличает изящество и сложность орнамента – специфическая переработка стиля Урнес [Åhlén 1997].

<sup>35</sup> Апеллятив *huskarl*, означающий «слуга», иногда «дружинник», изредка употреблялся в качестве личного имени, как в этой надписи.

<sup>36</sup> Речь идет о завоевании Англии датчанами Свейна Виллобородого и его сына Кнута Великого в 994–1016 гг., когда англичане выплачивали им огромные суммы серебра в качестве откупов (*gald*) от разорения. Эти откупы получили в англо-саксонском обиходе название «датские деньги» (*Danegeld*). Часть этих денег шла воинам, участвовавшим в завоевании Англии. Ульфрик, очевидно, был в двух удачных походах датчан.

За каждым из мемориальных памятников стоит судьба человека, известная его родичам, товарищам по оружию, жителям округа, собиравшимся на общем тинге, и запечатленная в их памяти. Это индивидуальные события, рассказы о которых должны были сохраняться не столько в коллективной, сколько в родовой памяти.

\* \* \*

На протяжении первого тысячелетия ее существования функции рунической письменности в обществе [Hines 1997, pp. 79–92] и отражение в ней коллективной исторической памяти претерпели существенные изменения. Лишь в V–VII вв. рунические надписи на каменных стелах начинают упоминать общественно-значимые события (смерть вождя, публичное жертвоприношение), тем самым закрепляя коллективную историческую память о них. Крайне лаконичные тексты, однако, содержат не повествование о меморизируемом событии, а «ключи», актуализирующие знания о нем: имя главного лица, особо важные обстоятельства этого события. Новая, мемориальная функция существенно меняет отношение к руническим памятникам: они начинают восприниматься как общественная ценность, которая требует охраны в виде заклинаний-проклятий тому, кто причинит вред памятнику. Одновременно вырабатывается мемориальная формула, которая открывается «ключом» к исторической памяти: именем меморизируемого (продолжение традиции «подписи рунографа») или особенно важной чертой события.

Кардинальные изменения в скандинавских обществах, начавшиеся в IX в. и связанные с процессами образования ранних государств, затронули и руническую письменность. Наиболее очевидным признаком перемен в ней является преобразование мемориальной формулы: теперь она открывается именем заказчика (именами заказчиков) памятника, за чем следует констатация факта установки памятника и только потом идет имя того, в память о ком памятник воздвигнут, а также указание на его степень родства с заказчиком. Перенос акцента на заказчиков памятника свидетельствует о важности для них сохранения (и распространения) информации об их родственной связи с погибшим. Вероятным объяснением этого явления может быть необходимость подтверждения прав заказчиков – наследников умершего на его наследство. Тем самым рунические памятники начинали выполнять правовую функцию. Наряду с этим сохраняются и меморативная, и репрезентативная функции, которым служат дополнительные сведения о деяниях умершего, обстоятельствах его смерти, его прославление, нередко в стихах. При этом памятник «отрывался» от погребения и устанавливался в местах скопления людей, способных прочитать

надпись: на тингах, у дорог и мостов. Прославление умершего и его родственные связи, однако, не являются общественно-значимыми событиями за редчайшими исключениями, как, например, поход шведского хёвдинга Ингвара, почти все участники которого погибли (до нас дошло ок. 25 камней, установленных в их память) и коллективная память о котором сохранялась несколько столетий, вылившись в написание в Исландии «Саги о Ингваре» [Глазырина 2002]. Это судьбы конкретных людей, индивидуальная память о которых поддерживалась прежде всего в их семье и роде. Меморативная функция рунических памятников XI – начала XII в., таким образом, сужается, в них фиксировалась уже не коллективная, а родовая память.

В последующее время руническое письмо, продолжавшее существовать до XVI в. (а в отдельных местах, например, в шведской области Даларна и много дальше), окончательно утрачивает мемориальную функцию, которая уступает место повседневной коммуникации между индивидами, не связанной с сохранением исторической памяти [Palm 2010, pp. 26–51].

### *Источники*

---

- Адам Бременский 2012 – *Адам Бременский*. Деяния архиепископов Гамбургской церкви // *Немецкие анналы и хроники X–XI столетий* / Пер. И.В. Дьяконова, В.В. Рыбакова. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2012. С. 297–449.
- Беовульф – Беовульф / пер. В. Тихомирова // *Беовульф*. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Наука, 1975. С. 27–180.
- Древнеанглийская поэзия – *Древнеанглийская поэзия* / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, В.Г. Тихомиров. М.: Наука, 1982. 319 с.
- Младшая Эдда – *Младшая Эдда* / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М.; Л.: Наука, 1970. 138 с.
- Снорри Стурлусон 1980 – *Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1980. 687 с.
- Тацит 1969 – *Корнелий Тацит*. О происхождении германцев и местоположении Германии // *Корнелий Тацит*. Соч.: В 2 т. / изд. подгот. А.С. Бобович, Я.М. Боровский, М.Е. Сергеев. Л.: Наука, 1969. Т. 1: *Анналы*. Малые произведения. С. 353–372.
- Antonsen 1975 – *Antonsen E.H.* A concise grammar of the older runic inscriptions. Tübingen: Niemeyer, 1975. 111 p.
- Deor 1933 – *Deor* / Ed. by K.L. Malone. L.: Methuen & Co, 1933. 38 p.
- DR – *Jakobsen L., Moltke E.* Danmarks runeindskrifter. København: Ejnar Munksgaards forlag, 1941. Vol. 1–2.

- Krause 1966 – *Krause W. mit Beiträge von H. Jankuhn*. Die Runeninschriften im älteren Futhark. Göttingen, 1966. Bd. 1: Text; Bd. 2: Tafeln (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3 Folge. No. 65).
- NlæR – Norges innskrifter med de ældre runer / M. Olsen med hjelp i forarbeider av S. Bugge. Oslo: Norske historiske kildeskiftfond, 1941–1960. B. 1–5.
- ONP – Ordbok over det norrøne prosasprog. URL: <http://onp.ku.dk/>
- RuneS – RuneS: Forschungsprojekt der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. URL: <https://www.runesdb.de/>
- SRD – Samnordisk runtextdatabas. URL: <https://kurl.ru/AMaEf> (на англ. яз.), <https://kurl.ru/GimQQ> (на швед. языке).
- Sö – Södermanlands runinskrifter / red. E. Brate, E. Wessén. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1924. H. 1–4. (Sveriges runinskrifter; 3)
- U – Upplands runinskrifter / red. E. Wessén, S.B.F. Jansson. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1949–1958. (Sveriges runinskrifter; 6–9)
- Vg – Västergötlands runinskrifter / red. E. Svärdström, H. Junger. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1958. H. 1–4. (Sveriges runinskrifter; 5)
- Widsith 1936 – Widsith / Ed. K. Malone. L.: Methuen, 1936. 231 p.
- Ög – Östergötlands runinskrifter / Red. E. Brate. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1911–1918. H. 1–3. (Sveriges runinskrifter, 2)

### *Литература*

---

- Буданова 2000 – *Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М.: Наука, 2000. 543 с.
- Глазырина 2002 – *Глазырина Г.В.* Сага об Ингваре Путешественнике: Текст, перевод, комментарий. М.: Восточная литература, 2002. 464 с. (Древнейшие источники по истории Восточной Европы)
- Мельникова 1990 – *Мельникова Е.А.* Древнегерманская эпическая топонимия в скандинавской литературе XII–XIV вв. (к истории топонима Reîðgotaland) // Скандинавские языки: Структурно-функциональные аспекты / Под ред. В.Н. Ярцевой. М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1990. Вып. 2. С. 264–277.
- Мельникова 2001a – *Мельникова Е.А.* Скандинавские рунические надписи: Новые находки и интерпретации. М.: Восточная литература, 2001. 495 с.
- Мельникова 2001b – *Мельникова Е.А.* Древнескандинавские итинерарии в Рим, Константинополь и Святую Землю // Древнейшие государства Восточной Европы: 1999 год. М.: Восточная литература, 2001. С. 363–436.
- Мельникова 2008 – *Мельникова Е.А.* Sakun-формула в надписи на камне из Рёка // Германистика, скандинавистика, историческая поэтика: Ко дню рождения О.А. Смирницкой / Отв. ред. Е.М. Чекалина. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 158–170.
- Мельникова 2016 – *Мельникова Е.А.* Письменность без государства и государства без письменности: Германское руническое письмо во II–XV вв. н. э. //

- Восточная Европа в древности и средневековье. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2016. Вып. 28. С. 178–185.
- Топорова 1996 – *Топорова Т.В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М.: Эдиториал УРСС, 1996. 219 с.
- Axelsson 1993 – *Axelsson J.* Mellansvenska runristare: Förteckning över signerade och attribuerade inskrifter. Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Universitet, 1993. 139 S.
- Bauer 2003 – *Bauer A.* Runengedichte: Texte, Untersuchungen und Kommentare zur gesamten Überlieferung. Wien: Fassbaender, 2003. 269 S.
- Beck 2000 – *Beck H.* Runen und Schriftlichkeit // Von Thorsberg nach Schleswig / Hg. K. Düwel et al. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2000. S. 1–15.
- Brink 1996 – *Brink S.* Forsaringen. Nordens äldsta lagbud // Beretning fra femtende tværfaglige vikingesymposium / Udg. E. Roesdahl, P. Meulengracht Sørensen. Højbjerg: Hikuin, 1996. S. 27–55.
- Düwel 1981 – *Düwel K.* Runeninschriften auf Waffen // Wörter und Sachen im Lichte der Bezeichnungsforschung: Arbeiten zur Frühmittelalterforschung / Hg. R. Schmidt-Wiegand. Münster: De Gruyter, 1981. Bd. 1. S. 128–167.
- Düwel 1992 – *Düwel K.* Runen als magische Zeichen // Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt / Hg. P. Ganz. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. S. 87–100.
- Düwel 1996 – *Düwel K.* Futhark // Reallexikon der germanischen Altertumskunde. B.: De Gruyter, 1996. Bd. 10. H. 3/4. S. 273–276.
- Düwel 1997 – *Düwel K.* Magische Runenzeichen und magische Runeninschriften // Runor och ABC: elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995 / Red. St. Nyström. Stockholm: Norstedt, 1997. S. 23–42.
- Düwel 2001 – *Düwel K.* Runenkunde. 3 Aufl. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 2001. 275 S.
- Düwel, Gebühr 1981 – *Düwel K., Gebühr M.* Die Fibel von Meldorf und die Anfänge der Runenschrift // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1981. Bd. 110. S. 159–175.
- Ellegård 1987 – *Ellegård A.* Who were the Eruli? // Scandia. 1987. Bd. 53/1. S. 5–34.
- Elmevik 1978 – *Elmevik L.* Inskriften på Möjbrostenen. Några tankar om läsningen och tydningen // Saga och sed. Uppsala, 1978. S. 65–92.
- Elmevik 1999 – *Elmevik L.* De urnordiska runinskrifternas alu // Runor och namn / red. L. Elmevik, S. Strandberg. Uppsala: Universitet, 1999. S. 21–28.
- Flowers 1986 – *Flowers St.E.* Runes and magic. Magical formulaic elements in the older runic tradition. N.Y.; Berne; Frankfurt a/M.: P. Lang, 1986. 457 p.
- Goffart 1988 – *Goffart W.* The narrators of Barbarian history (A.D. 550–800). Princeton: Princeton University Press, 1988. 491 p.
- Gronvik 2003 – *Gronvik O.* Der Rökstein: Über die religiöse Bestimmung und das weltliche Schicksal eines Helden aus der frühen Wikingerzeit. Frankfurt a/M.: P. Lang, 2003. 117 S.
- Gustavson 1991 – *Gustavson H.* Rökstenen. Uddenvalla: Risberg, 1991. 39 S.

- Gustavson 2003 – *Gustavson H.* Rök // Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 25. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2003. S. 62–72.
- Gustavson, Selinge 1988 – *Gustavson H., Selinge K.-G.* Jarlabanke och hundaret. Ett arkeologiskt/runologiskt bidrag till läsningen av ett historiskt tolkningsproblem // Namn och bygd. 1988. Bd. 76. S. 19–85.
- Hines 1997 – *Hines J.* Functions of Literacy and the Use of Runes // Runor och ABC. Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995 / Ed. St. Nyström. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia, 1997. P. 79–92.
- Holmberg 2020 – *Holmberg P., Gräslund B., Sundqvist O., Williams H.* The Rök runestone and the end of the world // Futhark. 2020. Vol. 9–10. P. 7–39.
- Hultgård 2003 – *Hultgård A.* Ár – “Gutes Jahr und Ernteglück” – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund // Runica – Germanica – Mediaevalia / Hg. W. Heizmann, A. van Nahl. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2003. S. 282–308.
- Imer 2011 – *Imer L.M.* Maturus fecit – Unwod made. Runic inscriptions on fibulae in the Late Roman Iron Age // Lund Archaeological Review. 2011. Vol. 17. P. 11–27.
- Kitzler Åhfeldt 2000 – *Kitzler Åhfeldt L.* The Sparlösa Monument and its Three Carvers: a Study of Division of Labour // Lund archaeological review. 2000. No. 6. S. 99–121.
- Looijenga 2003 – *Looijenga T.* Texts and contexts of the oldest runic inscriptions. Leiden: Brill, 2003. 383 p.
- Marold 1974 – *Marold E.* “Thor weihe diese Runen” // Frühmittelalterliche Studien. Sigmaringen, 1974. Bd. 8. S. 195–222.
- Marold 1994 – *Marold E.* Keramikscherbe aus Osterrönnfeld // Nytt om runer. 1994. No. 9. S. 16.
- Mees 1997 – *Mees B.* A new interpretation of the Meldorf fibula inscription // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1997. Bd. 126. S. 131–139.
- Mees 2003 – *Mees B.* Runic erilaR // NOWELE: North-Western European language evolution. 2003. Vol. 42 (March). P. 41–68.
- Mees 2016 – *Mees B.* The Hogganvik inscription and early Nordic memorialisation // Futhark. 2016. Vol. 7. P. 7–28.
- Mjöll Snæsdóttir 1989 – *Mjöll Snæsdóttir.* Ráði sá er kann: Óráðinn rúnatexti frá Stóruborg undir Eyjafjöllum // Árbók hins íslenska fornleifafélags, 1988. Reykjavík, 1989. P. 29–34.
- Morris 1988 – *Morris R.L.* Runic and Mediterranean epigraphy. Odense: Odense University Press, 1988. 177 p.
- Naumann 1998 – *Naumann H.-P.* Runeninschriften als Quelle der Versgeschichte // Runeninschriften als Quelle interdisziplinärer Forschung. Proceedings of the Fourth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions in Göttingen / Hg. K. Düwel. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 1998. S. 694–714.
- Nedoma 2003 – *Nedoma R.* Runennamen // Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2003. Bd. 25. S. 556–562.

- Nielsen 1998 – *Nielsen M.L.* Glavendrup // Realexikon der germanischen Altertumskunde. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 1998. Bd. 12. S. 198.
- Odenstedt 1989 – *Odenstedt B.* Further Reflections on the Meldorf Fibula // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1989. Bd. 118. S. 77–85.
- Odenstedt 1990 – *Odenstedt B.* On the origin and early history of the runic script. Typology and graphic variation in the older Futhark. Uppsala: Ekblad, 1990. 181 p.
- Orel 2003 – *Orel V.E.* A handbook of Germanic etymology. Leiden: Brill, 2003. 722 p.
- Palm 2010 – *Palm R.* Runorna under medeltid // Den medeltida skriftkulturen i Sverige. Genrer och texter / Red. I. Larsson et al. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia, 2010. S. 26–51. (Runica et mediævalia, Scripta maiora; 5)
- Santesson 1989 – *Santesson L.* En blekinsk blotinskrift. Et nytolkning av inledningsraderna på Stentofstenen // Fornvännen. 1989. Årg. 84. S. 221–229.
- Sawyer 2000 – *Sawyer B.* The Viking-age rune-stones. Custom and commemoration in Early Medieval Scandinavia. Oxford: Oxford University Press, 2000. 269 p.
- Snædal 1997 – *Snædal Th.* Björketorpsstenens runinskrift // Runor och ABC: elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995 / Red. St. Nyström. Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia, 1997. S. 149–163.
- Sundqvist 1997 – *Sundqvist O.* Runology and History of Religions. Some Critical Implications of the Debate on the Stentofsten Inscription // Runrön. Uppsala: Institutionen för nordiska språk, 1997. Bd. 3: Blandade runstudier. P. 135–174.
- Taylor 1990 – *Taylor M.* The etymology of the Germanic tribal name *Eruli* // General Linguistics. 1990. Vol. 30. P. 108–125.
- Williams 1996 – *Williams H.* Vad säger runstenarna om Sveriges kristnande? // Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv / Red. B. Nilsson. Uppsala: Lunne böcker, 1996. S. 45–83.
- Williams 1997 – *Williams H.* The Romans and the runes – uses of writing in Germania // Runor och ABC. Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995 / Red. S. Nyström. Stockholm: Sällsk. Runica et mediævalia, 1997. P. 177–192.
- Åhlén 1997 – *Åhlén M.* Runristaren Öpir. Uppsala: Institutionen för nordiska språk, 1997. 249 S.

## References

---

- Axelsson, J. (1993), *Mellansvenska runristare: Förteckning över signerade och attribuerade inskrifter*. Institutionen för nordiska språk, Uppsala, Sweden.
- Bauer, A. (2003), *Runengedichte: Texte, Untersuchungen und Kommentare zur gesamten Überlieferung*. Fassbaender, Wien, Austria.
- Beck, H. (2000), “Runen und Schriftlichkeit”, in Düwel, K. et al., eds., *Von Thorsberg nach Schleswig*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, pp. 1–15.
- Brink, S. (1996), “Forsaringen. Nordens äldsta lagbud”, in Roesdahl, E. and Meulengracht Sørensen, P., eds., *Beretning fra femtende tværfaglige vikingesymposium*. Hikuin, Højbjerg, Denmark, pp. 27–55.



- Budanova, V.P. (2000), *Varvarskii mir epokhi Velikogo pereseleniya narodov* [Barbarian world during the Migration period], Nauka, Moscow, Russia.
- Düwel, K. (1981), "Runeninschriften auf Waffen", in Schmidt-Wiegand, R., ed., *Wörter und Sachen im Lichte der Bezeichnungsforschung: Arbeiten zur Frühmittelalterforschung*, Walter de Gruyter, Münster, Germany, vol. 1, pp. 128–167.
- Düwel, K. (1992), "Runen als magische Zeichen", in Ganz, P., ed., *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, pp. 87–100.
- Düwel, K. (1996), "Futhark", in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, vol. 10, H. 3/4, pp. 273–276.
- Düwel, K. (1997), "Magische Runenzeichen und magische Runeninschriften", in Nyström, St., ed., *Runor och ABC: elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995*, Norstedt, Stockholm, Sweden, pp. 23–42.
- Düwel, K. (2001), *Runenkunde*. 3 Aufl. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Germany.
- Düwel, K. and Gebühr, M. (1981), "Die Fibel von Meldorf und die Anfänge der Runenschrift", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 110, pp. 159–175.
- Ellegård, A. (1987), "Who were the Eruli?", *Scandia*, vol. 53, no. 1, pp. 5–34.
- Elmevik, L. (1978), "Inskriften på Möjbrostenen. Några tankar om läsningen och tydnigen", *Saga och sed*, Uppsala, Sweden, pp. 65–92.
- Elmevik, L. (1999), "De urnordiska runinskrifternas alu", in Elmevik, L. And Strandberg, S., eds., *Runor och namn*, Universitet, Uppsala, Sweden, pp. 21–28.
- Flowers, St.E. (1986), *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition*, P. Lang, New York, USA, Berne, Switzerland, Frankfurt am Main, Germany.
- Glazyrina, G.V. (2002), *Saga ob Ingvare Puteshestvennike: Tekst, perevod, kommentarii* [Yngvars saga víðforli. Text, translation, commentaries], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia. (*Drevneyshiye istochniki po istorii Vostochnoy Evropy*)
- Goffart, W. (1988), *The narrators of Barbarian history (A.D. 550–800)*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Grönvik, O. (2003), *Der Rökstein: Über die religiöse Bestimmung und das weltliche Schicksal eines Helden aus der frühen Wikingerzeit*, P. Lang, Frankfurt am Main, Germany.
- Gustavson, H. (1991), *Rökstenen*, Risberg, Uddenvalla, Sweden.
- Gustavson, H. (2003), "Rök", in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Walter De Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, vol. 25, pp. 62–72.
- Gustavson, H. and Selinge, K.-G. (1988), "Jarlabanke och hundaret. Ett arkeologiskt/runologiskt bidrag till läsningen av ett historiskt tolkningsproblem", *Namn och bygd*, vol. 76, pp. 19–85.
- Hines, J. (1997), "Functions of Literacy and the Use of Runes", in Nyström, St., ed., *Runor och ABC. Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995*, Sällskapet Runica et mediævalia, Stockholm, Sweden, pp. 79–92.

- Holmberg, P., Gräslund, B., Sundqvist, O. and Williams, H. (2020), "The Rök Runestone and the End of the World", *Futhark*, vol. 9–10, pp. 7–39.
- Hultgård, A. (2003), "Ár – ‚gutes Jahr und Ernteglück‘ – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund", in Heizmann, W. and Nahl, A., eds., *Runica – Germanica – Mediaevalia*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, pp. 282–308.
- Imer, L.M. (2011), "Maturus fecit – Unwod made. Runic Inscriptions on Fibulae in the Late Roman Iron Age", *Lund Archaeological Review*, vol. 17, pp. 11–27.
- Kitzler Åhfeldt, L. (2000), "The Sparlösa Monument and its Three Carvers: a study of division of labour", *Lund archaeological review*, no. 6, pp. 99–121.
- Looijenga, T. (2003), *Texts and contexts of the oldest runic inscriptions*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Marold, E. (1974), "Thor weihe diese Runen", *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 8, pp. 195–222.
- Marold, E. (1994), "Keramikscherbe aus Osterrönnfeld", *Nytt om runer*, no. 9, p. 16.
- Mees, B. (1997), "A new interpretation of the Meldorf fibula inscription", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 126, pp. 131–139.
- Mees, B. (2003), "Runic erilaR", *NOWELE: North- Western European Language Evolution*, vol. 42 (March), pp. 41–68.
- Mees, B. (2016), "The Hogganvik inscription and early Nordic memorialisation", *Futhark*, vol. 7, pp. 7–28.
- Mel'nikova, E.A. (1990), "To the history of the ethnic name *Reiðgotaland*", in Yartseva, V.N., ed., *Skandinavskie yazyki. Strukturno-funksional'nye aspekty* [Scandinavian languages. Structural and functional aspects], Institut yazykoznaniiya AN SSSR, Moscow, USSR, iss. 2, pp. 264–277.
- Mel'nikova, E.A. (2001), *Skandinavskie runicheskie nadpisi. Novye nakhodki i interpretatsii* [Scandinavian runic inscriptions. New finds and interpretations], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Mel'nikova, E.A. (2001), "Old Norse itineraries to Rome, Constantinople and the Holy Land", in Mel'nikova, E.A., ed., *Drevneyshie gosudarstva Vostochnoi Evropy: 1999 god* [Ancient states of Eastern Europe: 1999], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 363–436.
- Mel'nikova, E.A. (2008), "**Sakum**-formula v nadpisi na kamne iz Rēka [sakum-formula in the Rök-stone inscription], in Chekalina E.M., ed., *Germanistika, skandinavistika, istoricheskaya poetika. K dnyu rozhdeniya O.A. Smirnitsoi* [German and Scandinavian studies, historical poetics. For O.A. Smirnitsova's birthday], MAKS Press, Moscow, Russia, pp. 158–170.
- Mel'nikova, E.A. (2016), "Literacy without a state and a state without literacy: German runic writing 5<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> centuries", in Mel'nikova, E.A., ed., *Vostochnaya Evropa v drevnosti i Srednevekov'ye* [Eastern Europe in the Antiquity and Middle Ages], Institut vseobshchei istorii RAN, Moscow, Russia, vol. 28, pp. 178–185.
- Mjöll Snæsdóttir (1989), "Ráði sá er kann: Óráðinn rúnatexti frá Stóruborg undir Eyjafjöllum", in *Árbók hins íslenska fornleifafélags*, Reykjavík, Iceland, pp. 29–34.

- Morris, R.L. (1988), *Runic and Mediterranean epigraphy*, Odense University Press, Odense, Denmark.
- Naumann, H.-P. (1998), "Runeninschriften als Quelle der Vergeschichte" in Düwel, K., ed., *Runeninschriften als Quelle interdisziplinärer Forschung. Proceedings of the Fourth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions in Göttingen*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, pp. 694–714.
- Nedoma, R. (2003), "Runennamen", in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, vol. 25, pp. 556–562.
- Nielsen, M.L. (1998), "Glavendrup", in *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Walter de Gruyter, Berlin, Germany, New York, USA, vol. 12, p. 198.
- Odenstedt, B. (1989), "Further reflections on the Meldorf Fibula", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 118, pp. 77–85.
- Odenstedt, B. (1990), *On the origin and early history of the runic script. Typology and graphic variation in the older Futhark*, Ekblad, Uppsala, Sweden.
- Orel, V.E. (2003), *A handbook of Germanic etymology*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Palm, R. (2010), "Runorna under medeltid", in Larsson, I. et al., eds., *Den medeltida skriftkulturen i Sverige. Genrer och texter*, Sällskapet Runica et mediaevalia, Stockholm, Sweden, pp. 26–51. (*Runica et mediaevalia, Scripta maiora*; 5)
- Santesson, L. (1989), "En blekinsk blotinskrift. Et nytolkning av inledningsraderna på Stentofstenen", *Formvännan*, årg. 84, pp. 221–229.
- Sawyer, B. (2000), *The Viking-Age Rune-Stones. Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Snædal, Th. (1997), "Björketorpsstenens runinskrift", in Nyström, St., ed., *Runor och ABC: elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995*, Sällskapet Runica et mediaevalia, Stockholm, Sweden, pp. 149–163.
- Sundqvist, O. (1997), "Runology and history of religions. Some critical implications of the debate on the Stentofen inscription", *Runrön*, Uppsala, Sweden, vol. 3: Blandade runstudier, pp. 135–174.
- Taylor, M. (1990), "The etymology of the Germanic tribal name *Eruli*", *General Linguistics*, vol. 30, pp. 108–125.
- Toporova, T.V. (1996), *Yazyk i stil' drevnegermanskikh zagovorov* [Language and style of Old German charms], Editorial URSS, Moscow, Russia.
- Williams, H. (1996), "Vad säger runstenarna om Sveriges kristnande?" in Nilsson, B., ed., *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*, Lunne böcker, Uppsala, Sweden, pp. 45–83.
- Williams, H. (1997), "The Romans and the runes – uses of writing in Germania", in Nyström, S., ed., *Runor och ABC. Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995*, Sällskapet Runica et mediaevalia, Stockholm, Sweden, pp. 177–192.
- Åhlén, M. (1997), *Runristaren Öpir*, Institutionen för nordiska språk, Uppsala, Sweden.

*Информация об авторе*

*Елена А. Мельникова*, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32а; melnikova\_2002@mail.ru

*Information about the author*

*Elena A. Melnikova*, Dr. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninskii Av., Moscow, Russia, 119334; Melnikova\_2002@mail.ru

УДК 82-343.4(491.1)

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-52-65

Об использовании  
«настоящего исторического» (*praesens historicum*) времени  
в исландских сагах

Татьяна Н. Джаксон

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,*

*Tatjana.Jackson@gmail.com*

*Аннотация.* В статье рассматривается феномен чередования времен в исландских сагах, точнее – включения в рассказ о прошлом, каковым саги и являются, наряду с глагольными формами прошедшего времени форм так называемого «настоящего исторического времени». Подобная практика не является исключительной особенностью древнеисландского языка, а отмечается в индоевропейских языках в разные исторические эпохи. Саговеды, о чьих трудах идет речь в статье, уделили много внимания данному явлению и выдвинули многочисленные и разнообразные толкования этого нарративного приема – как грамматические, так и стилистические. Автор статьи придерживается той точки зрения, что чередование времен так активно использовалось авторами саг, поскольку оно давало возможность в рамках присущей жанру саги внешней объективности делать повествование более живым и эмоциональным, а описываемые события словно бы происходящими на глазах у слушателей/читателей.

*Ключевые слова:* исландские саги, чередование времен, «настоящее историческое время», «объективность» саг, актуализация прошлого

*Для цитирования:* Джаксон Т.Н. Об использовании «настоящего исторического» (*praesens historicum*) времени в исландских сагах // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 1. С. 52–65. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-52-65

---

© Джаксон Т.Н., 2024

## On the use of the *historical present tense (praesens historicum)* in the Icelandic sagas

Tatiana N. Jackson

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia, Tatjana.Jackson@gmail.com*

*Abstract.* The article examines the phenomenon of alternation of tenses in the Icelandic sagas, or more precisely, the inclusion into a narrative of past events, as the sagas are, along with the normal forms of the past tense, forms of the so-called “present historical”. This practice is not an exclusive feature of the Old Icelandic language but is found in Indo-European languages of different historical eras and geographical locations. Saga scholars, whose works are discussed here, have paid much attention to this phenomenon and put forward numerous interpretations of this narrative mode, both grammatical and stylistic. The author of the article adheres to the view that the alternation of tenses was so extensively used by the saga authors because it enabled them, within the framework of the stylistic objectivity inherent in the saga genre, to make the narrative more lively and emotional, as if the events described were happening before the eyes of their listeners/readers.

*Keywords:* Icelandic sagas, alternation of tenses, “present historical tense”, “objectivity” of the sagas, actualization of the past

*For citation:* Jackson, T.N. (2024), “On the use of the *historical present tense (praesens historicum)* in the Icelandic sagas”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 1, pp. 52–65. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-52-65

Как отмечает К. Фелпстед в статье «Время» (“Time”) в новейшей из посвященных исландским сагам энциклопедий (“The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas”), о времени в средневековой литературе (включая исландские саги) опубликовано совсем немного. Мало кто, утверждает он, писал о времени в сагах, да и те в первую очередь интересовались лишь двумя проблемами: соотношением времени и сюжета, с одной стороны, и читательским восприятием времени в повествовании, связанным со специфическим использованием в сагах глагольных времен, – с другой. «Колебания между настоящим и прошедшим временем при повествовании о событиях прошлого – известная стилистическая особенность исландских саг», – пишет Фелпстед и ссылается при этом на статью Д. Сэвборга «Стиль» в той же энциклопедии, в которой, впрочем, об этом нет ни слова [Phelpstead 2017, p. 191]. Сам Фелпстед упоминает в этой связи лишь две статьи –

М.К. ван ден Торна и У. Шпренгер (о которых речь пойдет ниже). В действительности же проблема чередования грамматических форм прошедшего и настоящего времени (претерита и презенса) в рассказе о прошлом, каковым саги и являются, обратила на себя внимание значительного числа исследователей.

Чтобы сразу было понятно, о чем идет речь, приведу фрагмент из «Саги об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда Сноррассона. Юный Олав случайно встретил на торгу в Хольмгарде человека, убившего за несколько лет до этого его воспитателя, и вернулся в дом своего дяди, Сигурда Эйрикссона: «А несколько позднее *пришел* туда Сигурд с торга. И когда он *увидел* Олава, своего родича, в гневе, то *спросил* его, что с ним. Он говорит, какая тому была причина, и *просил* его оказать ему поддержку, чтобы отомстить за своего воспитателя» (Finnur Jónsson 1932, bls. 26). Как видим, в рассказ, ведущийся в прошедшем времени (*пришел – увидел – спросил – просил*), вплетена форма настоящего времени (говорит). Такое время называется «настоящим историческим» (*praesens historicum*), и – что весьма примечательно – оно вовсе не является отличительной чертой исландских саг.

Термин «настоящее историческое», как подчеркивает Л. Зееверт [Zeevaert 2018, p. 152] со ссылкой на К. Тома, изучавшую это явление на основе современного греческого языка [Thoma 2011, p. 2374], обозначает случаи употребления настоящего времени в повествовательных текстах, которые могут быть заменены простым прошедшим временем без изменения смысла, т. е., уточняет он, это фактически те случаи, когда носители современного английского, немецкого, шведского, исландского и т. д. языков использовали бы прошедшее время. Сюда не входит использование настоящего времени в прямой речи и в описаниях явлений одновременных моменту наррации – в географических экскурсах, в упоминаниях существовавших в то время обычаев и проч. [Wood 1965, pp. 107–108]. Зееверт подчеркивает, что употребление настоящего исторического известно из ряда других – помимо древнеисландского – индоевропейских языков и что в литературе (тут он приводит ссылки на ряд работ<sup>1</sup>) обсуждаются примеры из древнегреческих, латинских, средневерхненемецких, древнеанглийских и древнеирландских текстов. М.К. ван ден Торн в своей широко известной статье о вре-

<sup>1</sup> Fritz K., von. The so-called historical present in Early Greek // Word. 1949. Vol. 5. P. 186–201; Emery A.C. The historical present in early Latin. Ellsworth, ME: Hancock, 1897; Herchenbach H. Das Präsens historicum im Mittelhochdeutschen (Palästra; 104), Berlin: Mayer & Müller, 1911; Visser F.Th. An historical syntax of the English language. Leiden: E.J. Brill, 1966; и др.

мени историческом и времени грамматическом в сагах подчеркнул, что сколь ни характерна эта смена времен для исландской саги, она ни в коем случае не присуща только ей, и указал на немецкую литературу XVIII и начала XIX в. [van den Toorn 1961, p. 151]. Как описывал этот грамматический феномен применительно к русско-му языку А.В. Бондарко, суть его в том, что «контекст указывает на прошлое, а грамматическая форма – на настоящее», «действие лишь изображается так, как будто оно настоящее, – на самом же деле оно относится к прошлому», и эта грамматическая форма настоящего времени выступает «средством актуализации прошлого» [Бондарко 1971, с. 143–144]. Е.В. Падучева дополнительно пояснила, что в такой ситуации форма настоящего времени «соотносится не с моментом речи, а с временным моментом, фиксированным в контексте» [Падучева 2010, с. 375]. По формулировке Д.Д. Пиотровского, «употребление формы настоящего времени глагола в значении прошедшего... широко распространено в языках разной генетической принадлежности и различного строя» [Пиотровский 2008б, с. 451].

Однако саговеды в большинстве своем отнеслись к чередованию прошедшего и настоящего времен как к явлению исключительно исландскому и в результате выдвинули многочисленные и весьма разнообразные толкования этого нарративного приема: грамматические, дискурсивно-функциональные, количественные (по классификации Л. Зеверта [Zeevaert 2018, pp. 152–157]).

Исследователи, попытавшиеся представить обзор предшествующих работ, обратили внимание на весьма любопытный и показательный факт: саговые тексты приводили ученых к удивительным образом не совпадающим выводам. Так, К. Роккьер начал свою статью «О смешении времен в исландской прозе до 1250 г.» указанием на две работы на данную тему, авторы которых получили на материале саг диаметрально противоположные результаты (что отмечал до него и ван ден Торн): В. Леманн в диссертации «*Präsens historicum* в сагах об исландцах» [Lehmann 1939] пришел к выводу, что настоящее время придает скорость и в то же время смысл описанию и потому используется в значимых местах повествования, а У. Шпренгер [Sprenger 1951] достигла результата, который поразил бы Лемана, будь он к тому моменту жив, поскольку в работе «*Praesens historicum* и *praeterit* в древнеисландской саге» после детального рассмотрения большого количества саг, она заключила, что, напротив, прошедшее время употребляется в кульминационных местах, тогда как настоящее историческое – лишь для легкого и быстрого упоминания менее значимых событий [Rokkjær 1963, p. 197; van den Toorn 1961, p. 146].



В названии работы У. Шпренгер имеется важное уточнение: «Вклад в дискуссию о *свободной* и *книжной* прозе». Исследовательница заключила, что смешение времен можно понять только как наследие устной традиции. Устной традицией объясняет чередование времен (равно как и внезапный переход от косвенной речи к прямой без каких-либо вводных слов) Тоурир Оускарссон в энциклопедической статье о стиле и языке саг [Þórir Óskarsson 2005, p. 366]. Л. Зееверт приводит несколько работ, написанных отнюдь не на материале саг, в которых чередование времен тоже рассматривается как типичная черта устных повествований [Zeevaert 2018, p. 152]. М. Клунис Росс высказала оригинальное суждение, что внезапное для слушателя/читателя переключение в саговом тексте с прошедшего времени на настоящее, скорее всего, происходило, «сознательно или бессознательно, чтобы сохранить стилистическое впечатление устного дискурса, даже после того, как он перестал быть таковым» [Clunies Ross 2010, p. 27].

Заметивший то же противоречие в работах Лемана и Шпренгер Л. Зееверт [Zeevaert 2018, p. 157] привел еще одну пару противоположных взглядов: по мнению С. Вуда, настоящее время использовалось в сагах в описаниях действий, обстоятельств или условий, которые в сознании рассказчика еще не завершились [Wood 1965], а согласно Т. Торгильсвейту, напротив, – в завершенных действиях [Torgilstveit 2007]. М.К. ван ден Торн справедливо отметил, что подобные споры неизбежны до тех пор, пока исследователи будут рассматривать грамматические времена только во временном значении и на этом основании вкладывать в них некий «смысл» [van den Toorn 1961, p. 147].

Принимая мнение О. Есперсена, называвшего «историческое настоящее» время «драматическим настоящим» и придерживавшегося взгляда, что говорящий, употребляя его, выходит за рамки истории, визуализируя и репрезентируя то, что произошло в прошлом, как если бы оно происходило перед его глазами<sup>2</sup>, – ван ден Торн, однако, не усматривал ничего подобного в сагах. Он подчеркивал, что в художественной литературе настоящее время, если оно используется последовательно и непрерывно в более длинных отрывках, может быть задумано автором как особое средство визуализации того, что изображается, но там, где прошедшее и настоящее время часто меняются в одном и том же предложении, как в сагах, эта функция полностью исчезает. Таким образом, в сагах – полагал он – чередование времен имеет значение не как лингвистический феномен, а как стилистический прием: «грамматиче-

---

<sup>2</sup> *Jespersen O. The philosophy of grammar. L., 1935. P. 258.*

ское время не обязательно должно соответствовать определенным временным установкам» [van den Toorn 1961, p. 152].

К. Роккьер, опубликовавший через два года статью в том же журнале, что и ван ден Торн, отметил, что смешение времен не является изобретением «классических» исландских саг, а появляется в исландской прозе уже около 1170 г. и со временем (особенно в полуисторических-полувывмышленных развлекательных сагах) становится устойчивым литературным приемом. Основное правило его применения, по Роккьеру: описания повторяющихся действий имеют прошедшее время, а действий разовых – настоящее. «Историческое настоящее» Роккьер воспринимал прежде всего как «драматическое», используемое авторами – сознательно или бессознательно – в качестве инсценирующего, визуализирующего инструмента. При этом он все же делал оговорку, что это лишь теория, а в текстах вполне можно найти случаи, где единственным возможным объяснением употребления времени является просто безразличие со стороны автора к феномену времени [Rokkjær 1963].

Как подчеркнул Л. Зееверт [Zeevaert 2018, p. 155], следует отметить, что глубокие знатоки языка саг не пытались найти объяснение, а рассматривали историческое настоящее время – или, скорее, быструю смену настоящего и прошедшего времен – как очень широко распространенный, но совершенно случайный стилистический прием. Он сослался здесь на А. Хойслера, Ф.Т. Виссера, Л.М. Холландера<sup>3</sup>. Можно в данном ряду назвать также М.И. Стеблин-Каменского, который в учебнике древнеисландского языка сформулировал это следующим образом: «Для настоящего времени в древнеисландском характерно, что оно широко применяется в рассказе о прошлом (так наз. историческое настоящее). В некоторых родовых сагах в рассказе о прошлом настоящее время даже преобладает над прошедшим временем. Нередко в таком рассказе настоящее и прошедшее времена беспорядочно чередуются в одном сложно-сочиненном или сложно-подчиненном предложении» [Стеблин-Каменский 1955, с. 114–115]. По утверждению О.А. Смирницкой, тезис этот не был результатом специальных исследований, а лишь обобщал «то, что представляется самоочевидным читателю саг» [Смирницкая 1976, с. 15].

Сама исследовательница подошла к этому вопросу с точки зрения жанровой специфики саг и показала, что «употребление пре-

---

<sup>3</sup> *Heusler A.* Altislandisches Elementarbuch. Heidelberg: Carl Winter, 1913; *Visser F.Th.* Op. cit.; *Hollander L.M.* [Review of] *Das Präsens historicum in den Islendinga sögur* / Ed. by W. Lehmann. Wurzburg: Tritsch, 1939 // *Language*. 1941. Vol. 17. No. 1. P. 74–76.

зенса наряду с претеритом сигнализирует не изменение временной отнесенности процесса, а лишь смещение временной точки зрения повествователя» [Смирницкая 1976, с. 16]. И такое «отсутствие фиксированной точки зрения», полагает она, отличается саги «как от исторического повествования, так и от романа» [Смирницкая 1976, с. 22]. По ее мнению, формы претерита создают фон рассказа, а «всякое вынесение того или другого события на передний план повествования превращает «фон» в «эпизод», что сопровождается использованием презенса. Подобранные ею примеры удачно иллюстрируют это мнение.

Как бы следуя за Смирницкой в утверждении связи временных форм со структурой текста и выделяя период (а не предложение) в качестве структурной единицы, Д.Д. Пиотровский тем не менее переводит вопрос в плоскость грамматики. Он утверждает, что «в языке древнеисландской прозы настоящее время в значении прошедшего несет грамматическую, а не стилистическую функцию», а потому это не есть «*praesens historicum* в обычном понимании». Однако, полагает он, «с приобретением предложением центральной роли в синтаксисе... чередование форм настоящего и прошедшего времени, освободившись от функции грамматической, оказалось открытым для того, чтобы принять на себя стилистическую функцию» [Пиотровский 2008а, с. 32–33]. Предложенная им схема видится мне нереальной, поскольку, с одной стороны, она излишне усложнена (от изменившейся роли предложения в синтаксисе якобы зависело изменение функции чередования времен). С другой стороны, я не могу себе представить (устного) сказителя саги, успевающего в процессе рассказа чередовать время в пределах одного предложения, четко осознавая границу между периодами, и тем более его аудиторию, успевающую на это должным образом реагировать (а иначе зачем прибегать к таким ухищрениям?). Если посмотреть на приведенный выше пример из саги монаха Одда, то связка *спросил – говорит – просил* в теории Пиотровского могла бы быть описана как три периода (в первом волнующийся за племянника Сигурд расспрашивает его о случившемся, во втором мальчик подробно рассказывает обо всех злоключениях во время своего путешествия, а в третьем он просит поддержки и помощи). Но не естественнее ли увидеть в этой смене времен особый повествовательный прием, так необходимый автору/рассказчику саги, вынужденному в соответствии с требованиями жанра оставаться в тени и преподносить слушателю/читателю саги якобы беспристрастный рассказ? Как очень удачно формулирует это И.Г. Матюшина, «введение настоящего времени в повествование о событиях прошлого способствует созданию повышенной эмоциональности повествова-

ния, помогает изобразить прошедшие события как происходящие на глазах у рассказчика и привлекает к ним внимание аудитории. Хотя эмоции в саге явно не выражены и вмешательство рассказчика эксплицитно не проявляется, временной перебой позволяет ощутить присутствие повествователя и особенную важность тех событий, о которых идет речь» [Матюшина 2023, с. 83].

По справедливому замечанию Л. Зееверта [Zeevaert 2018, p. 156], в нормализованных изданиях сокращения, применяемые средневековыми писцами, раскрываются по усмотрению современных издателей, а потому использование времен в них не является до конца репрезентативным ни для языка определенного периода, ни для индивидуального стиля определенного автора или переписчика. Но и проведенный им анализ избранных глав 13 самых ранних рукописей «Саги о Ньяле», который он рассматривает как первый шаг в правильном направлении изучения данного феномена, тоже не дает однозначных результатов. Основанный на рабочей гипотезе о том, что разные переписчики использовали разные стили, его анализ не подтвердил данной гипотезы и показал, что не всё может быть объяснено систематически. Главным выводом исследователя стало то, что использование настоящего времени вместо прошедшего большей частью определялось правилами на уровне дискурса, но при копировании рукописей эти механизмы могли оказаться вне поля зрения переписчика, а разные переписчики, кроме того, могли приходиться к разным выводам о том, как раскрыть те или иные сокращения, что привело к обнаруживаемым при исследовании различиям между рукописями [Zeevaert 2018, p. 174].

Думаю тем не менее, что даже при работе с нормализованными текстами саг мы имеем возможность ощутить стиль их авторов (писавших в разное время и на разных языках), повлиявший на выбор временных форм. Любопытный материал для сравнения дают королевские саги, сохранившие вариации одних и тех же сюжетов в трактовке разных авторов, тем более что дошли они до нас не в таком большом числе рукописей, как саги других видов, да и критические издания позволяют оценить разночтения в этих рукописях. Ниже для иллюстрации своей мысли я приведу пять текстов, описывающих уже упоминавшееся убийство юным Олавом Трюггвасоном своего обидчика и весьма значимые последствия этого поступка.

#### I. Латиноязычная хроника «История Норвегии» (ок. 1170 г.):

Когда ему исполнилось около двенадцати лет, он посреди торгова в Хольмгардии мужественно *отомстил* за своего воспитателя. И небывалая месть едва достигшего двенадцати лет мальчика тотчас же

дошла до слуха короля; и потому его представляют королю, который его в конце концов усыновляет (Ekrem, Mortensen 2003, p. 90. – пер. А.В. Подосинова).

## II. «Обзор саг о норвежских конунгах» (ок. 1190 г.):

И когда ему было двенадцать лет, случилось так, что однажды на торгу он *узнал* в руке у человека топор, который был у Торольва, и *начал* расспрашивать, как к нему попал этот топор, и *понял* по ответам, что это *был* и топор его воспитателя и его убийца, и *взял* тот топор у него из руки, и *убил* того, кто до этого [им] владел, и *отомстил* так за своего воспитателя. А там *была* большая неприкосновенность человека и большая плата за убийство человека, и *принял* он решение бежать к княгине под ее защиту. И поскольку это *сочли* делом энергичным для человека двенадцати лет от роду, а месть его справедливой, то тогда *помиловал* его конунг, и *стала* с тех пор расти его известность, а также уважение и всякий почет (Dahlerup 1880, kol. 31–32).

## III. Редакция А перевода с латинского языка на древнеисландский «Саги об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда (ок. 1190 г.):

Случилось так однажды, что Олав *ушел* из своей комнаты и с ним его брат по воспитанию, но без ведома Сигурда, своего родича. Тем не менее они *ушли* тайно и *вышли* на одну улицу. И там *узнал* Олав своего недруга, того, который *убил* шесть лет назад его воспитателя у него на глазах, а затем *продал* его самого в неволю и рабство. И когда он *увидел* его, *стал* он лицом, как кровь, и очень подавлен, и его сильно *взволновало* увиденное. *Повернул* он тогда быстро назад и *вернулся* домой, в свою комнату. А несколько позднее *пришел* туда Сигурд с торга. И когда он *увидел* Олава, своего родича, в гневе, то *спросил* его, что с ним. Он *говорит*, какая тому была причина, и *просил* его оказать ему поддержку, чтобы отомстить за своего воспитателя: «Такое горе этот человек причинил мне и многократное бесчестье, что хочу я теперь отомстить за своего воспитателя». Сигурд *говорит*, что он готов оказать ему помощь; вот поднимаются они и идут с большим отрядом людей, и *вел* Олав к торгу. И когда Олав видит этого человека, хватают они его и выводят за город. И затем выступает вперед этот юный мальчик Олав и собирается теперь отомстить за своего воспитателя; *дали* ему тогда в руки большой широкий топор, чтобы зарубить этого человека. Олаву *было* тогда девять лет. Затем замахивается Олав топором и ударяет человека по шее, и отрубает ему голову, и это считается очень славным ударом для такого юного человека (Finnur Jónsson 1932, bls. 26).

## IV. Снорри Стурлусон. «Круг земной» (ок. 1230 г.):

Олав Трюггвасон *был* однажды на торгу. Там *было* очень много народа. Там он *узнал* Клеркона, который *убил* его воспитателя Торольва Вшивая Борода. У Олава *был* в руке маленький топор, и он *ударил* им Клеркона по голове так, что *разрубил* ему мозг; тотчас же он *побежал* домой и *сказал* Сигурду, своему родичу, а Сигурд сразу же *отвел* Олава в покои княгини и рассказывает ей новости. Ее звали Аллогия. Сигурд *попросил* ее помочь мальчику. Она *отвечала*, глядя на мальчика, что нельзя убивать такого красивого мальчика. *Велела* позвать к себе людей в полном вооружении. В Хольмгарде *была* такая великая неприкосновенность мира, что по закону *следовало* убить всякого, кто убьет неосужденного человека. *Бросился* весь народ, по обычаю своему и законам, и *побежал* за мальчиком, куда он *скрылся*. *Говорили*, что он во дворе княгини и что там отряд людей в полном вооружении. *Сказали* об этом конунгу. *Пошел* он тогда со своим войском и *не хотел*, чтобы они бились. *Устроил* он тогда мир, а затем и соглашение. *Назначил* конунг выкуп, а княгиня *заплатила*. С тех пор *был* Олав у княгини, и она его очень *любила* (Finnur Jónsson 1893, bls. 265–266).

## V. «Большая сага об Олаве Трюггвасоне» (ок. 1300 г.):

Случилось однажды, что Олав Трюггвасон *был* на торгу. Там *было* очень много народа. Там он *узнал* Клеркона, который *убил* его воспитателя Торольва Вшивобородого. У Олава *был* в руке маленький топор, он *подошел* к Клеркону и *ударил* его топором по голове так, что топор *вошел* ему в мозг; тотчас же *побежал* Олав домой и *сказал* Сигурду, своему родичу. А Сигурд сразу же *отвел* его в покои княгини Аллогии и *рассказал* ей новости, и *попросил* ее помочь мальчику. Она *поглядела* на мальчика и *сказала*: «Не следует убивать такого красивого мальчика». *Велела* она тогда всем своим людям прийти туда в полном вооружении. В Хольмгарде *была* такая великая неприкосновенность мира, что *следовало* убить всякого, кто убьет неосужденного человека. Вот *бросился* весь народ, по обычаю своему и законам, бежать за Олавом, куда он *скрылся*. *Хотели* они лишить его жизни, как *требовал* закон. *Говорили*, что он во дворе княгини и что там собрался отряд людей в полном вооружении, чтобы охранять его. Затем это *дошло* до конунга. *Пошел* он тогда быстро со своей дружиной и *не хотел*, чтобы они бились. *Устроил* он тогда мир, а затем и соглашение. *Назначил* конунг выкуп за убийство, а княгиня *заплатила*. С тех пор *был* Олав у княгини, он *был* очень любим ею, и весь народ *был* к нему очень привязан» (Ólafur Halldórsson 1958, bls. 86–87).

Если мы обратим внимание на выделенные курсивом формы прошедшего времени и отмеченные подчеркиванием формы настоящего времени, то обнаружим существенные различия в этих пяти взаимозависимых текстах. Я воздержусь от объяснения причин имеющихся в текстах расхождений (над этим еще надо работать), но лишь отмечу полное отсутствие чередования времен в «Обзоре» (самом раннем из сводов королевских саг, имевшем общие источники с другими краткими норвежскими синоптиками, и в частности с «Историей Норвегии») и в «Большой саге об Олаве Трюггвасоне» (автор которой опирался на саги Одда и Снорри), одно (и не во всех рукописях этой саги) появление формы настоящего времени у Снорри Стурлусона и значительное их число в латинских текстах – как в «Истории Норвегии», так и в написанном изначально на латинском языке монахом бенедиктинского Тингейрарского монастыря Оддом Сноррасоном жизнеописании Олава, представленного им как «апостол норманнов» [Джаксон 2000].

### *Источники*

---

- Dahlerup 1880 – Ágrip af Noregs konunga sögum: Diplomatarisk udgave / Ved V. Dahlerup. København: Møller, 1880. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur; 2)
- Ekrem, Mortensen 2003 – Historia Norwegie / Ed. by I. Ekrem, L.B. Mortensen; Transl. by P. Fisher. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2003.
- Finnur Jónsson 1893 – Heimskringla: Noregs konunga sögur af Snorri Sturluson / Udg. af F. Jónsson. København: Møller, 1893. B. 1. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur; 23)
- Finnur Jónsson 1932 – Saga Óláfs Tryggvasonar av Oddr Snorrason munkr / Udg. af F. Jónsson. København: Gad, 1932.
- Ólafur Halldórsson 1958 – Óláfs saga Tryggvasonar en mesta 1 / Udg. af Ó. Halldórsson. København: Ejnar Munksgaard, 1958. (Bibliotheca Arnamagnæana; A-1)

### *Литература*

---

- Бондарко 1971 – *Бондарко А.В.* Вид и время русского глагола (значение и употребление). М.: Просвещение, 1971. 239 с.
- Джаксон 2000 – *Джаксон Т.Н.* Норвежский конунг Олав Трюггвасон – «апостол русских»? (источниковедческие заметки) // Славяноведение. 2000. № 4. С. 46–48.
- Матюшина 2023 – *Матюшина И.Г.* От Трои до Исландии: репрезентация прошлого в исландских псевдоисторических сагах // Graphosphaera. 2023. Т. 3. № 1. С. 75–116. URL: <https://kurl.ru/eUHmq> (дата обращения 17.10.2023).

- Падучева 2010 – Падучева Е.В. К интерпретации видо-временных форм в нарративном режиме: настоящее историческое // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Вып. 9 (16): По материалам ежегодной Международной конференции «Диалог» (Бекасово, 26–30 мая 2010 г.). М., 2010. С. 375–381.
- Пиотровский 2008а – Пиотровский Д.Д. Взаимодействие временных форм глагола (на материале скандинавских памятников): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. 34 с.
- Пиотровский 2008б – Пиотровский Д.Д. Настоящее время в значении прошедшего: стилистика или грамматика? // Скандинавские чтения 2006 г.: этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 2008. С. 451–455.
- Смирницкая 1976 – Смирницкая О.А. Функции глагольных временных форм в «сагах об исландцах» (к поэтике саги) // Вестник МГУ. Филология. 1976. № 2. С. 15–26.
- Стеблин-Каменский 1955 – Стеблин-Каменский М.И. Древнеисландский язык. М.: Изд-во лит-ры на иностранных языках, 1955. 285 с.
- Clunies Ross 2010 – Clunies Ross M. The Cambridge introduction to the Old Norse–Icelandic saga. N.Y.: Cambridge University Press, 2010. 194 p.
- Lehmann 1939 – Lehmann W. Das Präsens historicum in den Íslendinga sögur. Diss. phil. Bonn. Würzburg, 1939. 160 p.
- Phelpstead 2017 – Phelpstead C. Time // The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic sagas / Ed. by Á. Jakobsson, S. Jakobsson. L.; N.Y.: Routledge, 2017. P. 187–197.
- Rokkjær 1963 – Rokkjær C.C. Om tempusblandingen i islandsk prosa indtil 1250 // Arkiv för nordisk filologi. 1963. B. 78. S. 197–216.
- Sprenger 1951 – Sprenger U. Praesens historicum und Praeteritum in der altisländischen Saga. Ein Beitrag zur Frage Freiprosa–Buchprosa. Bern, 1951. 144 p. (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur; 11)
- Thoma 2011 – Thoma C. The function of the historical present tense: Evidence from modern Greek // Journal of Pragmatics. 2011. Vol. 43. No. 9. P. 2373–2391.
- van den Toorn 1961 – van den Toorn M.C. Zeit und Tempus in der Saga // Arkiv för nordisk filologi. 1961. B. 76. S. 134–152.
- Torgilstveit 2007 – Torgilstveit T. Historisk presens på norrønt // Maal og minne. 2007. B. 1. S. 29–50.
- Wood 1965 – Wood C. The so-called historical present in Old Norse // Scandinavian studies. Essays presented to Dr. Henry Goddard Leach on the occasion of his eighty-fifth birthday / Ed. by C.F. Bayerschmidt, E.J. Friis. Seattle: University of Washington Press, 1965. P. 105–110.
- Zeevaert 2018 – Zeevaert L. The historical present tense in the earliest textual transmission of *Njáls saga*. An example of synchronic linguistic variation in fourteenth-century Icelandic *Njáls saga* manuscripts // New studies in the manuscript tradition of *Njáls saga*. The *historia mutila* of *Njála* / Ed. by E. Lethbridge, S. Óskarsdóttir. Kalamazoo, 2018. P. 149–178. (Northern Medieval World)



Pórir Óskarsson 2005 – *Óskarsson P. Rhetoric and Style // A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture / Ed. by R. McTurk. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P. 354–371.*

## References

---

- Bondarko, A.V. (1971), *Vid i vremya russkogo glagola (znachenije i upotrebleniye)* [Mode and tense of the Russian verb (meaning and use)], Prosveshcheniye, Moscow, USSR.
- Clunies Ross, M. (2010), *The Cambridge introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Jackson, T.N. (2000), “Norwegian king Olav Tryggvason – ‘apostle of the Russians?’”, *Slavyanovedenie*, no. 4, pp. 46–48.
- Lehmann, W. (1939), *Das Präsens historicum in den Íslendinga sögur*, Diss. phil. Bonn. Würzburg, Germany.
- Matyushina, I.G. (2023), “From Troya to Iceland: representation of the past in Icelandic pseudo-historical sagas”, *Graphosphaera*, vol. 3, no. 1, pp. 75–116, available at: <https://kurl.ru/cUHMq> (Accessed 17 Oct. 2023).
- Paducheva, E.V. (2010), “Towards the interpretation of mode-temporal forms in a narrative: the present historical”, in *Komp'yuternaya lingvistika i intellektual'nye tekhnologii: vyp. 9 (16): Po materialam ezhegodnoi Mezhdunarodnoi konferentsii "Dialog" (Bekasovo, 26–30 maya 2010 g.)* [Computer linguistics and intellectual technologies, vol. 16, no. 9: Based on the materials of the annual International Conference “Dialogue” (Bekasovo, May 26–30, 2010)], Moscow, Russia, pp. 375–381.
- Phelpstead, C. (2017), “Time”, in Jakobsson, Á. and Jakobsson, S., eds., *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic sagas*, Routledge, London, UK, New York, USA, pp. 187–197.
- Piotrovskii, D.D. (2008), *Vzaimodejstvie vremennykh form glagola (na materiale skandinavskikh pamyatnikov)* [Interaction of verbal tense forms (based on the material of Old Norse sources), Abstract of Ph.D. dissertation (Philology), Saint Petersburg, Russia.
- Piotrovskii, D.D. (2008), “Present tense in the meaning of the past: stylistics or grammar?” in *Skandinavskie chteniya 2006 goda: etnograficheskie i kul'turno-istoricheskie aspekty* [Scandinavian readings 2006: ethnographic and cultural-historical aspects], Saint Petersburg, Russia, pp. 451–55.
- Rokkjær, C.C. (1963), “Om tempusblandingen i islandsk prosa indtil 1250”, *Arkiv för nordisk filologi*, vol. 78, pp. 197–216.
- Smirnitckaya, O.A. (1976), “Functions of verbal tense forms in the ‘Icelandic family sagas’ (on the poetics of the saga)”, *Vestnik MGU, Filologiya*, no. 2, pp. 15–26.
- Steblin-Kamenskii, M.I. (1955), *Drevneislandskii yazyk* [Old Icelandic], Izdatel'stvo literatury na inostrannykh yazykakh, Moscow, USSR.

- Sprenger, U. (1951), *Praesens historicum und Praeteritum in der altisländischen Saga. Ein Beitrag zur Frage Freiprosa–Buchprosa*, Narr Francke Attempto Verlag GmbH, Bern, Switzerland. (*Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur*; 11)
- Thoma, C. (2011), “The function of the historical present tense: Evidence from modern Greek”, *Journal of Pragmatics*, vol. 43, no. 9, pp. 2373–2391.
- van den Toorn, M.C. (1961), “Zeit und Tempus in der Saga”, *Arkiv för nordisk filologi*, vol. 76, pp. 134–52.
- Torgilstveit, T. (2007), “Historisk presens på norrønt”, *Maal og minne*, vol. 1, pp. 29–50.
- Wood, C. (1965), “The so-called historical present in Old Norse”, in Bayerschmidt, C.F. and Friis, E.J., eds, *Scandinavian studies. Essays presented to Dr. Henry Goddard Leach on the occasion of his eighty-fifth birthday*, University of Washington Press, Seattle, USA, pp. 105–10.
- Zeevaert, L. (2018), “The historical present tense in the earliest textual transmission of *Njals saga*. An example of synchronic linguistic variation in fourteenth-century Icelandic *Njals saga* manuscripts”, in Lethbridge, E. and Óskarsdóttir, S., eds., *New studies in the manuscript tradition of Njáls saga. The historia mutila of Njála*, Kalamazoo, USA, pp. 149–78. (*Northern Medieval World*)
- Óskarsson, Þ. (2005), “Rhetoric and Style”, in McTurk, R., ed., *A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture*, Blackwell Publishing, Oxford, UK, pp. 354–371.

### *Информация об авторе*

*Татьяна Н. Джаксон*, доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32а; Tatjana.Jackson@gmail.com

### *Information about the author*

*Tatjana N. Jackson*, Dr. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninskii Av., Moscow, Russia, 119334; Tatjana.Jackson@gmail.com

Первые исландские отшельники  
в языческом окружении:  
прядь об Асольве из «Книги о занятии земли»

Елена В. Литовских

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,  
elitovskih@mail.ru*

*Аннотация.* Несмотря на общность основного массива древнеисландской «Книги о занятии земли», прядь об отшельнике начального периода заселения острова Асольве в ранних редакциях «Книги» сильно разнится. В редакции *Sturlubók* добровольное отшельничество Асольва объясняется его нежеланием контактировать с соседями-язычниками, а чудеса, им совершаемые, поддаются рациональному толкованию. Кроме того, в данной редакции совершенно не акцентируется национальная принадлежность Асольва. Совершенно иная картина представлена в редакции *Hauksbók*: текст пряди по ней больше примерно в три раза (добавлены посмертные чудеса и пророческие сны, приведшие к обретению мощей отшельника и перенесению их в церковь), подробно оговариваются родственные связи Асольва, особо отмечаются его кельтские корни. Анализ этой редакции явственно показывает, насколько важную роль кельтское и англосаксонское христианство сыграло в христианизации Исландии. Вероятно, поэтому во всех последующих редакциях «Книги» текст пряди приводится именно по редакции *Hauksbók*.

*Ключевые слова:* источниковедение, саговедение, «Книга о занятии земли», христианизация Исландии, отшельничество

*Для цитирования:* Литовских Е.В. Первые исландские отшельники в языческом окружении: прядь об Асольве из «Книги о занятии земли» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 1. С. 66–76. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-66-76

## The first Icelandic hermits in a pagan environment: *Ásólf's þáttr* in *Landnámabók*

Elena V. Litovskikh

*Institute of World History, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, elitovskih@mail.ru*

*Abstract.* Despite the uniformity of the main body of the Icelandic *Landnámabók* the *þáttr* about Ásólfur alskik, a hermit of the initial period of the settlement of the island, varies greatly in its early redactions. In the manuscript *Sturlubók*, Ásólfur's voluntary life as a hermit is motivated by his reluctance to have contact his pagan neighbours, and the miracles he performs are open to rational interpretation. In addition, this redaction does not emphasise Ásólfur's nationality at all. A completely different picture is presented by the second redaction, *Hauksbók*. The text of the *þáttr* here is about three times longer. In particular, additional posthumous miracles and prophetic dreams led to the discovery of the hermit's relics and their transfer to the church. Ásólfur's family ties are specified in detail, and his Celtic roots are especially noted. Analysis of this version clearly demonstrates how important the role of Celtic and Anglo-Saxon Christianity was in the Christianisation of Iceland. This is probably why, according to the *Hauksbók* version, the text of *Ásólf's þáttr* is reproduced in all subsequent redactions of *Landnámabók*.

*Keywords:* source criticism, Icelandic sagas, *Landnámabók*, Christianization of Iceland, life of a hermit

*For citation:* Litovskikh, E.V. (2024), "The first Icelandic hermits in a pagan environment: *Ásólf's þáttr* in *Landnámabók*", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 1, pp. 66–76. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-66-76

До периода Реформации в Исландии было чуть больше десятка монастырей, в основном мужских. Некоторые из них просуществовали недолго, другие же служили не только религиозными, но и культурными центрами на протяжении всего Средневековья<sup>1</sup>. Сами средневековые исландские монастыри упоминаются в источниках крайне редко, в частности, потому, что они все были очень малочисленными, обычно там проживали 3–5 монахов<sup>2</sup>. Они придерживались либо бенедиктинского, либо августинского устава, но официально к этим монашеским братствам не принадлежали (что

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Jónsson J.* Um klaustrin á Íslandi, Flateyjar- og Helgafells-klaustur // *Tímarit Hins íslenska bókmenntafélags*. 1887. Т. 8. S. 227–236.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 89.

в том числе не способствовало их упоминанию в европейских источниках), в их образе жизни, как справедливо отметил М. Эгелер, присутствовало слишком много специфически исландского [Egeler 2015, p. 83]. Практически все средневековые исландские монастыри основывались и активно поддерживались годы или другими представителями исландской знати (а иногда и прямо существовали на их средства). Знать пополняла и ряды монахов, принимая в старости постриг [Soroban 2018, p. 97].

Кое-кто из монахов выбирал стезю отшельников (*einsetumaðr*), что подразумевало аскетическое отречение от мирской жизни с максимальным ограничением внешних связей и удалением для жительства в пустынные места. Как уже было отмечено нами раньше [Литовских 2022, с. 61], отшельничество в средневековой Исландии имело свои специфические черты. Знатные исландцы могли активно участвовать в политической и семейной жизни и лишь в старости становиться анахоретами, поселившись зачастую в непосредственной близости от родового хутора или даже в его пределах. Пустынничество в Исландии не было распространено, возможно, в силу и без того суровых условий жизни.

Из известий о первых исландских отшельниках нам бы хотелось остановиться на пряди об Асольве из древнеисландского исторического произведения «Книга о занятии земли» (*Landnámabók*) (S 24 – *Landnámabók* 1986, bls. 62–64 – и H 21 – *Landnámabók* 1986, bls. 59–65). В редакции *Sturlubók* («Книга Стурлы», старшая сохранившаяся редакция «Книги о занятии земли», названа по имени ее автора, исландского историка Стурлы Тордарсона, написана в 1275–1280 гг.) прядь включена в главу 16 первой части (в этой части рассказывается о заселении Южной четверти Исландии, а именно – территорий, расположенных на северо-запад от Рейкьявика). В редакции *Hauksbók* («Книга Хаука», вторая по старшинству из сохранившихся редакций «Книги», названа по имени автора, исландского историка и энциклопедиста Хаука Эрлендссона, написана в 1302–1304 гг.) нумерация глав отсутствует, интересующий нас фрагмент имеет лишь заголовок “*Capitulum*”, однако расположен он примерно в том же месте рукописи, что и в редакции *Sturlubók*.

Асольва принято считать самым первым исландским отшельником, о котором есть достоверные сведения в источниках. Он жил в X в., в период заселения острова, еще до официального принятия христианства в Исландии в 1000 г. К истории и чудесам Асольва обращались многие исследователи [Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir 2014; Soroban 2018, с историографией, и др.], однако большинство из них привлекало лишь редакцию *Hauksbók* «Книги о занятии земли». При этом ее текст (что в целом нехарактерно для

«Книги» [Литовских 2020, с. 200–203]) существенно отличается от аналогичного фрагмента в редакции *Sturlubók*. Представляется любопытным сравнить их.

Редакция *Sturlubók* сохранилась в единственном списке XVII в., сделанном священником Йоуном Эрлендссоном (1600/10–1.08. 1672), – AM 107 fol [подробнее о ней см.: Литовских, Рейер 2022]. От редакции *Hauksbók* дошел небольшой фрагмент автографа (AM 371 4to), но интересующая нас прядь присутствует лишь в списке, также принадлежащем Йоуну Эрлендссону (AM 105 fol). В таблице ниже обе редакции пряди приведены в орфографии рукописей.

Sturlubók AM 107 fol	Hauksbók AM 105 fol
<p>/7r/ [...] Ásólfr hét maður. Hann var frændi Jörundar í Gaurðum; hann kom út austr í Ósum. Hann var kristinn vel ok villdi ekki eiga við heiðna menn ok eigi villdi hann þigja mat at þeim. Hann gerði sér skála undir Eyjafjöllum, þar sem nú heitir at Ásólfskála enum austasta; hann fann ekki menn. Þá var um forvitnask, hvað hann hafði til fæzlu, ok sá menn í skálanum á fiska marga. En er menn gengu til lækjar þess, er fell hjá skálanum, var hann fullr af fiskum, svá at slík undr þóttusk menn eigi séð hafa. En er héraðsmenn urðu þessa varir, ráku þeir hann á brutt ok vildu eigi, at hann nyti gæða þessa. Þá færði Ásólfr bygð sína til Miðskála ok var þar. Þá hvarf á brutt veiði qll ór læknum, er menn skyldu til taka. En er komit var til Ásólfs, þá var vatnfall þat fullt af fiskum, er fell hjá skála hans. Var hann þá en brutt rekinn. Fór hann þá til ens</p>	<p>/8v/ [...]Edna het dotter Ketils Bresas(vnar). hon var gift æ Irlanndi þeim manni er Konall het. þeira svn var Asolfr Alskik er i þann tima fór af Irlandi til Islandz ok kom i Austfiordu. þeir fóru xii. samann austann þar til er þeir komu at gardi Þorgeirs hins</p>
<p>/7v/ vestasta Ásólfskála, ok fór enn allt á somu leið. En er hann fór þaðan á brutt, fór hann á fund Jörundar frænda síns, ok bauð hann Ásólfí at vera með sér. En hann lézk ekki vilja vera hjá öðrum mönnum.</p>	<p>/9r/ hordska i Holtti vnder Eyiafiollum ok settu þar tialld sitt enn faurunautar hans iij. voru þa siúker. þeir ondudust þar en Ion prestr Þorgeirss(vn) f(adir) Grims i Holtti fann bein þeira ok flutti til kirkiu. siþan gerdi Asolfr ser skála þvi ner sem nu er kirkiuhornit at Asolfs skála at rádi Þorgeirs þviat Þorgeirr villdi þa ei hafa vid hvs sín. a fell vid skala Asolfs sialfann. þat var aundverdan vetr. ainn vard þegar full med fiskum. Þorgeirr sagdi at þeir sæti i veidi stod hans. siþan for Asolfr brott þaðann (ok) gerdi annan skála vestar vid adra æ. sv heiter Irá þviat þeir voru irsker. enn er menn komu til ærinnar var hun full med fiskum sua at slikt vndr þottust menn ei sed hafa. enn brottu var allt or hinni eystri anni. þa raku herad(s)menn þa brott þaðann ok fór hann þa til hins vestasta skalans. fór allt æ somu leid. boendr kaulludu þa fiolkunga enn ÞorgeiR kvezt hyGia at þeir mundu vera gódir menn.</p>

Þá let Jörundr gera honum hús at Hólmi enum iðra ok færði honum þangat fæzlu, ok var hann þar, meðan hann lifði, ok þar var hann grafin. Stendr þar nú kirkja, sem leiði hans er, ok er hann enn helgasti maðr kallaðr.

vm vorit foru þeir brott ok vestr æ Akranes. Hann gerdi bv at Holmi sa Kirkiubolstad. hans svn var Solvi f(adir) Þorhilldar er atti Brandr sun Þorggrims Kiallakss(vnar). Þeira s(vn) Þorleifr f(adir) Bardar f(odur) Iofridar er atti Arni Torfvs(vn). þeira d(ottir) Helga er atti Arngrimr Gudmundarsvn. Enn er Asolfr elldizt gerdizt hann einsetumadr. þar var kofi hans sem nu er kirkian. þar andadist hann ok var þar grafinn at Holmi. Enn þa er Halldorr s(vn) Illuga hins Rauda bio þar þa vandizt fióskona ein at þera fætr sina æ þúfu þeiri er var a leidi Asolfs. hana dreymdi at Asolfr avitadi hana vm þat er hun þerdi fætr sina saurga a hvsi hans. enn þa munu vit satt segir hann ef þu seger Halldori draum þinn. hun /9v/ sagdi hanum ok qvad hann ecki mark at þui er Konur dreymdi ok gaf ecki gaum at. Enn er Hrodolfr byskup for brott or Bæ þar er hann hafdi buit þa voru þar epter munkar íj. einn þeira dreymdi at Asolfr mælti vid hann. sendtu hvskar! þinn til Halldors at Holmi ok kaup at hanum þvfu þa er a fiosgotu er ok gef vid mork silfrs. mvnkrinn gerdi sva. huskarlinn gat keypta þvfuna ok grof siþan iordina ok hitti þar manns bein. hann tok þau upp ok for heim med. ena nestu nott eptir dreymdi Halldor at Asolfr kom at hanum ok kuezst bædi augu mvndv sprengia or hausi hanum nema hann keypti bein hans sliku verdi sem hann selldi. Halldorr keypti bein Asolfs ok let giora at treskrin ok setia yfir alltari. Halldorr sendi Illuga svn sinn vtann epter kirkiuvidi. enn er hann för vt aptr (ok) er hann kom millim Reykia ness ok Sniofiallsness þa nadi hann ei fyrir styrimonnum at taka land þar er hann villdi. þa bar hann fyrri bord kirkiu

	vidinn allann ok bad þar koma sem Asolfr villdi. enn Austmenn komu vestr i Vadil. enn íj. nottum sidar kom vidrinn æ Kirkiu sand at Holmi. nema ij tre komu æ Raufarnes a Mýrumm. Halldorr let gera kirkiu xxx. ok vidi þackta ok helgadi Kolumkilla med Gudi.
--	--

Как видим, оба фрагмента кардинально отличаются даже по объему. Текст пряди по редакции *Hauksbók* больше примерно в три раза, и совпадает в обеих редакциях только фраза, описывающая чудо, которое совершил Асольво: «hann fullr af fiskum, svá at slík undr þóttusk menn eigi séð hafa» / «он (ручей, в редакции *Hauksbók* здесь местоимение *hún* 'она', поскольку вместо ручья фигурирует река. – *Е. Л.*) был полон рыбы, так что они удивились и подумали, что никогда такого не видели».

В пряди по редакции *Sturlubók* рассказывается о том, что добровольное отшельничество Асольва было вызвано его нежеланием контактировать с соседями-язычниками («Hann var kristinn vel ok vildi ekki eiga við heiðna menn ok ekki vildi hann þiggja mat at þeim» / «Он был истинным христианином и не хотел жить с язычниками и есть их пищу»). При этом прядь об Асольве уже в этой ранней редакции имеет сильный мифологический оттенок. Однако как и подавляющее большинство чудес, совершенных исландскими святыми, чудеса в пряди (несмотря на свои евангельские аллюзии) могут иметь под собой рациональную основу. В данном случае это могло быть извержение, послужившее толчком для изменения русла реки и/или попадание в воду продуктов вулканической деятельности, которые могли вызвать колебания количества рыбы.

В редакции *Hauksbók* прядь более подробно касается даже родственных связей Асольва. Хотя *Sturlubók* начинает прядь с представления самого Асольва (с фразы: «Ásólfr hét maður» / «Жил человек по имени Асольв»), из нее нам неизвестны ни имена родителей Асольва (а следовательно, ни его род, ни его место в хитросплетениях исландских генеалогических связей), ни степень его родства с Ёрундом Христианином, также являющимся персонажем пряди. Сказано лишь: «Hann var frændi Jörundar í Gaurðum» («Он был родичем Ёрунда из Оград»).

В *Hauksbók* имена родителей Асольва названы: это Эдна (*Eðna*), дочь Кетиля Бресасона, и ирландец Кональ. Не только имя «Кональ» (др.-исл. *Konáll*, др.-ирл. *Conall*) является кельтским, но и «Эдна», как полагают исследователи, это исландское переосмысле-



ние др.-ирл. имени E(i)thne [HjalTI Hugason 2000, bls. 26]. Также только из редакции *Hauksbók* следует, что поскольку Ёрунд был братом Эдны (в этой редакции он назван сыном Кетиля Бресасона), то он приходится Асольву дядей по матери, и тогда становится понятно, почему он принимает участие в судьбе Асольва.

Несмотря на то, что Асольв был первым отшельником и прядь о нем в редакции *Sturlubók* заканчивается фразой «ok er hann enn helgasti maðr kallaðr» («и называют его святейшим человеком»), его дядя Ёрунд оказался более знаменит в исландской среде. Именно он (а не Асольв, как можно было бы предположить) упомянут в гл. 102 «Книги о занятии земли» (S 399, N 356) в итоговом списке самых известных первопоселенцев-христиан (*Landnámabók* 1986, bls. 396). Так же как родич Ёрунда Асольв фигурирует в «Истории исландской церкви» (*Historia* 1970, bls. 14).

Помимо этого, в редакции «Большой саги об Олаве Трюгвасоне» по AM 62 fol (*ÓsTrygM I*) говорится, что Асольв родом из Устьяв Лесного Озера (*Holtavatnsósar*, развернутая форма топонима *Ósar* пряди) (*Olafur Halldórsson* 1958, bls. 276) [Bryan 2021, p. 94]. Отбрасывание части корней сложносоставных топонимов – достаточно типичное явление в исландском языке. При большом количестве «тезок» знание полного варианта помогает локализовать искомый топоним, что немаловажно для насыщенной деталями «Книги о занятии земли» (о топонимах, связанных с Асольвом, см.: [Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir 2014, bls. 11]). Информация поздней саги, таким образом, не противоречит пряди из «Книги о занятии земли».

Следует отметить, что в *Hauksbók* прядь предваряет рассказ о поселении в этой местности группы ирландцев, в результате чего даже появляется топоним *Írá*, «Ирландская Река» (в средневековой Исландии было несколько таких одноименных гидронимов в разных районах, тут нам и помогают сведения саги). И церковь, про которую в *Sturlubók* сказано только то, что она поставлена на месте смерти Асольва («stendr þar nú kirkja, sem leiði hans er» / «теперь там стоит церковь, в которой находятся его кости»), по редакции *Hauksbók* оказывается посвящена кельтскому святому, поскольку «Колумкилли» (*Kolumkilli*) пряди – это, безусловно, св. Колумба (521–597), креститель Гебридских островов и Западной Шотландии.

Кроме того, в редакции *Hauksbók* активно используется прозвище Асольва – *alskik*. Его значение спорно, как дискуссионно и его кельтское происхождение [Bryan 2021, p. 94]. Хотя само имя «Асольв» уже не ирландское, а исландское.

В совокупности получается, что в редакции *Hauksbók* сделан бо́льший акцент на кельтском компоненте в составе переселенцев

этого региона и происхождении самого Асольва. Хотя я бы не стала распространять это положение на всю редакцию, как делает, например, Э.-М. Лонг [Long 2017, p. 59; Литовских 2020].

При этом, если в *Sturlubók* повествуется только о прижизненных деяниях Асольва, то прядь по редакции *Hauksbók* продолжается рассказом о явлении покойного Асольва монаху во сне, после чего (по наущению Асольва) монах приобрел небольшой участок земли (þufa 'клочок'), где оказались останки Асольва. В итоге их выкупил Халльдор Иллугасон и, преодолев большие трудности в процессе доставки строевого леса, поместил в свежестроенную церковь. Редакция *Sturlubók* все эти перипетии обретения мощей Асольва опускает. Из-за отсутствия данных не представляется возможным даже предположить, знал ли эти подробности автор редакции Стурла Тордарсон и счел их не вписывающимися в его концепцию исторического труда о заселении острова, или Хаук использовал какие-то дополнительные, неизвестные Стурле, источники при написании свой редакции «Книги».

Действующий в пряди по редакции *Hauksbók* епископ Хродольв (Hrodolfr byskup) – это Рудольф (ум. в 1052), один из епископов-миссионеров, упомянутых Ари Торгильссоном Мудрым в гл. 8 «Книги об исландцах» (*Íslendingagbók* 1986, bls. 18). Рудольф был бенедиктинским монахом, который прибыл в Скандинавию из Англии, находился на службе у короля Олава Харальдссона (995–1030) и проповедовал в Норвегии и Швеции, прежде чем он приехал в Исландию. Рудольф, вероятно, пробыл на острове почти 20 лет примерно с 1030 г. Уехав из Исландии, он снова отправился в Англию и стал аббатом Абингдонского монастыря. Исландский исследователь Хьяльти Хугасон справедливо считает прядь об Асольве в редакции *Hauksbók* ярким показателем того, насколько крепкими были отношения между Исландией, другими странами Северной Европы и Англией в период христианизации и насколько важную роль англосаксонские миссионеры сыграли в христианизации Исландии [Hjalti Hugason 2000, bls. 34–35, 144–145].

Нет никаких оснований сомневаться в том, что епископ Рудольф какое-то время проживал в усадьбе Подворье (Væg, один из двух исландских топонимов с этим именем), принадлежавшей Халльдору Иллугасону, и что там находилась какая-то христианская миссия. Также логично предположить, что он путешествовал не один, а с группой монахов, и некоторые из них могли остаться, когда он покинул страну [Hjalti Hugason 2000, bls. 146]. В качестве доказательства Хьяльти Хугасон приводит тот факт, что в Подворье сохранились следы присутствия миссионеров. Так, например, в окрестностях усадьбы до сих пор можно найти лук

особого сорта, который больше нигде на острове не растет [Hjalti Hugason 2000, bls. 220]. Его наличие можно использовать как аргумент христианского присутствия, поскольку известно, что монахи привозили с собой травы, которые, помимо прочего, использовались ими для лечения и профилактики болезней, и если они закреплялись в каком-то регионе, то высаживали эти травы. Однако, как полагает Хьяльти, монашеская жизнь в Подворье не поднялась до уровня, позволяющего ему называться монастырем в современном смысле [Hjalti Hugason 2000, bls. 222], что подтверждается и археологически [Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir 2014, bls. 9–13]. Однако, зная размеры исландских монастырей, этот вывод может быть опровергнут будущими археологическими исследованиями, что, безусловно, необходимо иметь в виду.

Таким образом, перекрестный анализ пряди об Асольве по ранним редакциям «Книги о занятии земли» явственно показывает, что авторы этих редакций по-разному видели цели своей работы: Хаук гораздо более активно использовал детали, напрямую не связанные с освоением острова, но расцветивавшие христианизацию Исландии различными подробностями, которые не только отражают значимость кельтского элемента в заселении Исландии, но и (через вещие сны) обосновывают храмовое строительство. А поскольку эти аспекты были более подробно раскрыты в редакции *Hauksbók*, вероятно, поэтому во всех последующих редакциях «Книги» текст пряди приводится именно по ней.

### *Источники*

---

- Historia 1970 – Historia Ecclesiastica Islandae. Kopenhagen, 1778. Bd. 4 / Utg. F. Jónsson. Facs.: New Jersey: Gregg Press, 1970. 516 S.
- Íslendingabók 1986 – Íslendingabók // Íslendingabók. Landnámabók / J. Benediktsson gaf út (ÍF; 1). Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1986. Bls. 3–28.
- Landnámabók 1986 – Landnámabók // Íslendingabók. Landnámabók / J. Benediktsson gaf út (ÍF; 1). Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1986. Bls. 31–397.
- Ólafur Halldórsson 1958 – Óláfs saga Tryggvasonar en mesta 1 / Udg. af Ó. Halldórsson (Bibliotheca Arnarnagæana; A-1). København: Ejnar Munksgaard, 1958.

### *Литература*

---

- Литовских 2020 – Литовских Е.В. Цели создания второй редакции *Landnámabók* // ЭНОЖ (Электронный научно-образовательный журнал) «История». 2020. Вып. 6 (92). С. 196–215. Доступ для зарегистрированных

- пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840009903-2-1/> (дата обращения 01.12.2023).
- Литовских 2022 – Литовских Е.В. Гудрун, первая исландская монахиня // Древнейшие государства Восточной Европы, 2022 г.: Роль религии в формировании социокультурных практик и представлений / Отв. ред. Е.В. Литовских, Е.А. Мельникова. М.: ГАУГН-Пресс, 2022. С. 61–74.
- Литовских, Рейер 2022 – Литовских Е.В., Рейер И.А. Рукопись AM 107 fol и ее место в Арнамагнеанском собрании // Graphosphaera: Письмо и письменные практики. 2022. Т. 2. № 2. С. 115–133. URL: <https://kurl.ru/iakBX> (дата обращения 07.11.2023).
- Bryan 2021 – Bryan E. Icelandic folklore and the cultural memory of religious change. Yorkshire, UK: Arc Humanities Press, 2021. 172 p.
- Coroban 2018 – Coroban C. Ideology and power in Norway and Iceland 1150–1256. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018. 323 p.
- Egeler 2015 – Egeler M. A retrospective methodology for using *Landnámabók* as a source for the religious history of Iceland? Some questions // The retrospective method Network. No. 10. Summer. 2015: Between text and practice: mythology, religion and research. P. 78–92.
- Hjalti Hugason 2000 – Hjalti Hugason. Frumkristni og upphaf kirkju // Kristni á Íslandi / Ritstj. Hjalti Hugason. Reykjavík: Alþingi, 2000. Т. 1. Bls. 6–269.
- Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir 2014 – Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir. Einsetulifnaður á Íslandi. Reykjavík, 2014. 40 bls.
- Long 2017 – Long A.-M. Sturlubók and cultural memory // Sturla Þórðarson: Skald, Chieftain and Lawman / Ed. Jón Viðar Sigurðsson, S. Jakobsson. Leiden: Brill, 2017. P. 56–69. (The Northern World; vol. 78)

## References

---

- Bryan, E. (2021), *Icelandic folklore and the cultural memory of religious change*, Arc Humanities Press, Yorkshire, UK.
- Coroban, C. (2018), *Ideology and power in Norway and Iceland 1150–1256*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, UK.
- Egeler, M. (2015), “A retrospective methodology for using *Landnámabók* as a source for the religious history of Iceland? Some questions”, *The retrospective method Network*, no. 10, summer 2015: Between text and practice: mythology, religion and research, pp. 78–92.
- Hjalti Hugason (2000), “Frumkristni og upphaf kirkju”, in Hugason, H. (ritstj.), *Kristni á Íslandi*, Alþingi, Reykjavík, Т. 1, bls. 6–269.
- Hrafnhildur Helga Halldórsdóttir (2014), *Einsetulifnaður á Íslandi*, Reykjavík, Ísland.
- Litovskikh, E.V. (2020), “The intentions of creating the second edition *Landnámabók*”, *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal "Istoriya"*, vol. 92, iss. 6, pp. 196–215,

available at: <https://history.jes.su/s207987840009903-2-1/?sl=en> (Accessed 1 Dec. 2023).

Litovskikh, E.V. (2022), “First Icelandic nun Guðrún”, in Litovskikh, E.V. and Melnikova, E.A., eds., *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy, 2022 god: Rol' religii v formirovanii sotsiokul'turnykh praktik i predstavlenii*, GAUGN-Press, Moscow, Russia, pp. 61–74.

Litovskikh, E.V. and Reyer, I.A. (2022), “The manuscript AM 107 fol and its place in the Arnarnagnaean Manuscript Collection”, in *Graphosphaera. Writing and written practices*, vol. 2, no. 2, pp. 115–133; available at: <https://kurl.ru/iakBX> (Accessed 7 Nov. 2023).

Long, A.-M. (2017), “Sturlubók and Cultural Memory”, in Sigurðsson, Jón Viðar and Jakobsson, S., eds., *Sturla Þórðarson: Skald, Chieftain and Lawman*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 56–69. (*The Northern World*; vol. 78)

### *Информация об авторе*

*Елена В. Литовских*, кандидат исторических наук, Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32а; [elitovskih@mail.ru](mailto:elitovskih@mail.ru)

### *Information about the author*

*Elena V. Litovskikh*, Cand. of Sci. (History), Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninskii Av., Moscow, Russia, 119334; [elitovskih@mail.ru](mailto:elitovskih@mail.ru)

## Функциональные особенности скальдических жанров

Инна Г. Матюшина

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, innamat@hotmail.co.uk*

*Аннотация.* В статье рассматриваются функциональные характеристики основных жанров скальдической поэзии: хвалебных песней, поминальной драпы, выкупов головы, щитовых драп, любовных и хулиТЕЛЬНЫХ стихов. К скальдическим жанрам применяются понятия сальвационной и хтонической функции слова, сформулированные О.М. Фрейденберг. Хтонической функцией наделяются хулиТЕЛЬНЫЕ стихи скальдов, неразрывно связанные с рунической магией. Сальвационную роль приобретают выкупы головы с характерной для перформативов семантикой (автореферентностью, автономинативностью, эквитемпоральностью). Сальвационная действенность выкупов головы достигается благодаря направленности речевого акта не на адресата, но на самого создателя поэмы, использованию перформативных формул и особым образом структурированной формы – сверхформализованного размера рунхент. Прагматическая, волонтеративная функция любовных стихов состоит в том, чтобы оказать воздействие на адресата, манипулируя его ментальным состоянием и поведением, и заставить его произвести определенное действие (даровать расположение скальду). Помимо мемориальной задачи (увековечивании памяти о прославляемом), поминальные драпы исполняют жизнеутверждающую функцию, связанную с представлением об обновлении и жизненной силе рода. Вопреки распространенному мнению, щитовые драпы представляют собой не вербальные описания щита, но аллюзии на мифологические сказания в особым образом организованной форме, заданной его структурой. В статье аргументируется предположение, что щитовые драпы представляются своеобразными хранилищами мифологических кеннингов: поэтическая форма призвана облегчить для скальдов запоминание кеннингов, а прозаический контекст содержит объяснение и мотивирует их употребление. Для «Драпы о Рагнаре», содержащей сцены рыбной ловли Тора, битвы Хьяднингов, пахоты Гевьон, нехарактерны ни описательность, ни нарративность, ни установка на коммуникативность. Маргинальность коммуникативной функции для произведений скальдов обусловлена не только семантикой, но и стилистическими и языковыми

особенностями: использованием кеннингов с их информативной бедностью, паратакисом, нарушением прямого порядка слов, употреблением вставных и переплетенных предложений, затемняющих смысловую организацию полустрофы, повышенной ролью звуковых повторов, характерной для ритуально-магической словесности.

*Ключевые слова:* поэзия скальдов, хвалебные стихи, выкупы головы, поминальная песнь, генеалогические перечни, щитовая драпа, любовная поэзия (мансёнг), хулительные стихи (нид), исландские саги

*Для цитирования:* Матюшина И.Г. Функциональные особенности скальдических жанров // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 1. С. 77–109. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-77-109

## On the functional characteristics of genres in Skaldic poetry

Inna G. Matyushina

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
innamat@hotmail.co.uk*

*Abstract.* The article analyses the functional characteristics of the main genres of skaldic poetry: panegyric verse, memorial poems (*erfidrápur*), shield poems (*skjaldardrápur*), head-ransom verse (*höfuðlausn*), love poetry (*mansöngur*) and libellous poems (*níð*). Olga Freidenberg's conception of the salvational and chthonic functions of the word is applied to the genres of skaldic poetry which are discussed in the paper. Skaldic libellous verse (*níð*), rooted in rune magic, is endowed with a chthonic function, whereas head-ransoms characterised by autonominative, equitemporal semantics, acquire a salvational role. The salvational role of head-ransoms (*höfuðlausn*) is ensured by the use of auto-referential semantics (when the speech act is directed not at the addressee but at the creator of the poem himself), of performative formulas and of a hyper-structuralised form – runhent meter with final rhyme overloaded with sound devices. The pragmatic function of love poems (*mansöngur*) is determined by their intended influence on the addressee: they serve to manipulate the addressee's mentality and behaviour, ensuring the performance of a particular action (granting favour to a skald). *Erfidrápur* are endowed not only with a memorial function but also with a life-affirming role, conditioned by the idea of familial renewal and vitality. The function of skaldic shield poems (*skjaldardrápur*) is dissociated in the article from descriptive visual imagery of material objects. It is argued in the paper that shield poems function as thesauri of mythological kennings: their poetic form facilitates the process of memorising

kennings, and their prose context provides explanations and motivates their usage. *Ragnarsdrápa*, which alludes to, rather than describes, mythological scenes of Þorr's fishing for Jǫrmungandr, Hamðir and Sǫrli, taking revenge on Jǫrmunrekkr, and the never-ending battle between Heðin and Hogni, is not descriptive, or narrative, or intentionally communicative. The marginality of the communicative function of skaldic poetry is conditioned by violation of direct word-order, the use of parataxis, which obscures the syntactic structure of a stanza, of kennings with their informative deficiency, of inserted and interlaced clauses, breaking the semantic organisation of a half-stanza, and of increased significance of sound repetitions, which is characteristic of magic and ritual.

*Keywords:* skaldic poetry, panegyrics, head-ransom verse (höfuðlausn), memorial poem (erfidrápa), shield poem (skjaldardrápa), Ragnarsdrápa, love poetry (mansöngur), libellous verse (níð), Icelandic sagas, Snorri Sturluson, Skáldskaparmál, kennings

*For citation:* Matyushina, I.G. (2024), "On the functional characteristics of genres in Skaldic poetry", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 1, pp. 77–109, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-77-109

Наряду с поэтической функцией, которая является доминирующей, в поэзии используются и другие речевые функции, причем особенности различных жанров поэзии обуславливают различную степень использования этих других функций. Эпическая поэзия, сосредоточенная на третьем лице, в большой степени опирается на коммуникативную функцию языка; лирическая поэзия, направленная на первое лицо, тесно связана с экспрессивной функцией; "поэзия второго лица" пропитана апеллятивной функцией: она либо умоляет, либо поучает...

*Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975

Поэзия скальдов, изучению которой посвящена предлагаемая статья, в последние годы оказалась в центре внимания исследователей скандинавской словесности. В немалой степени это вызвано сознательными усилиями группы ученых, объединенных международным проектом «Скальдическая поэзия скандинавского Средне-



вековья» (Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages), который предполагает новое обращение к рукописям, вызванное дефектностью сохранившихся источников. Как известно, саги не донесли до нас целиком ни одной скальдической песни, сочиненной до середины XII в., следовательно, вся поэзия, сложенная в течение первых трех веков существования скальдической традиции, представляет собой результат реконструкции исследователей. Изучение поэзии скальдов десятилетиями сводилось к толкованиям подлежащих расшифровке текстов, что едва ли удивительно: скальдические стихи крайне трудны для понимания [Стеблин-Каменский 1979, с. 67]. Однако и собственно исследования нередко касаются лишь частных особенностей ее языка и стиха или анализируют отдельные скальдические жанры, не ставя вопроса об их функциональной направленности.

Насколько известно, функциональные особенности скальдических жанров или отдельных произведений до сих пор не становились объектом системного изучения, однако не раз утверждалось, что поэзия скальдов может играть политическую, социальную, историческую или обучающую роль. Политическая<sup>1</sup> или социальная роль скальдических вис [Guðrún Nordal 2001b, p. 95] чаще всего упоминается в связи с висами в «Саге о Стурлунгах», основные темы которой определяются изменением политической ситуации в Исландии на протяжении полутора веков. Историческая функция («источников материала в королевской историографии») [Guðrún Nordal 2001b, p. 118] обычно отмечается в связи с поэзией скальдов из королевских саг: «скальдические поэмы... использовались в качестве приемов, удостоверяющих подлинность исторических утверждений и показывающих их достоверность» [Guðrún Nordal 2015, p. 120], и восходит к знаменитому утверждению Снорри Стурлусона в Прологе к «Кругу Земному»: «У конунга Харальда были скальды, и люди еще помнят их песни, а также песни о всех конунгах, которые потом правили Норвегией. То, что говорится в этих песнях, исполнявшихся перед самими правителями или их сыновьями, мы признаем за вполне достоверные свидетельства. Мы признаем за правду все, что говорится в этих песнях об их походах или битвах. Ибо, хотя у скальдов в обычае всего больше хвалить того правителя, перед лицом которого они находятся, ни один скальд не решился бы приписать ему такие деяния, о которых все, кто слушает, да и сам правитель знают, что это явная ложь и небылицы. Это было бы насмешкой, а не хвалой» (Снорри Стурлусон 1980, с. 9–10).

---

<sup>1</sup> *Ferreira A.* The politics of performance in Viking Age Skaldic poetry. Unpublished doctoral thesis. University of Oxford, 2017. P. 100–140.

Об обучающей функции обычно идет речь применительно к скальдическим стихам из третьей части «Младшей Эдды», «Язык поэзии» (*Skáldskaparmál*), представляющей собой учебник поэтического мастерства [Guðrún Nordal 2001a, p. 11; Guðrún Nordal 2001b, p. 13]. Можно высказать предположение, что функции скальдических стихов определяются исследователями не столько на основании их семантических или стилистических особенностей или комментирующего контекста, но в зависимости от жанровых разновидностей тех саг, в которых они цитируются.

Негласное правило обусловленности функциональных характеристик скальдических стихов жанровыми особенностями прозаических текстов, в которых они приводятся, нарушается в недавнем исследовании, называющем коммуникацию в качестве главной функции поэзии скальдов: «скальдическая поэзия рассматривается как средство коммуникации»<sup>2</sup>. Заметим, что Роман Якобсон, как явствует из эпиграфа к предлагаемой статье, писал о доминировании в поэзии поэтической функции, отмечая возможность использования других речевых функций, обусловленных особенностями различных поэтических жанров: для лирической поэзии, ориентированной на первое лицо, он считал основной экспрессивную функцию, для поэзии второго лица – аппеллятивную или дидактическую функцию, для эпической поэзии, сосредоточенной на третьем лице, – коммуникативную функцию. Скальдическая поэзия, несомненно, ориентирована на первое лицо; в ней впервые в истории литературы Западной Европы предмет высокой поэзии становится единичный факт настоящего, а индивидуальное самосознание автора, утверждающееся иногда почти агрессивно, делает все творчество предельно субъективным, насквозь проникнутым оценочным началом. Хотя появление авторского самоутверждения обычно относят к XI в.<sup>3</sup>, скальды на два века раньше осознают себя индивидуальными творцами высокоценимой поэтической формы. Предлагаемая статья ставит целью рассмотреть функциональную направленность основных скальдических жанров и выяснить, есть ли основания считать коммуникацию единственной или, по крайней мере, доминирующей функцией поэзии скальдов.

---

<sup>2</sup> Ср. также следующее утверждение в диссертации Д.А. Голованенко: «Разумеется, сам по себе тот факт, что та или иная поэзия в том или ином обществе является неким средством коммуникации, представляет собой в известной степени трюизм» [Голованенко 2023, с. 6].

<sup>3</sup> *Curtius E.R. Fierté du poète // Curtius E.R. La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. P.: Presses universitaires de France, 1986. T. 2. P. 301–303.

Начнем с главного жанра скальдической поэзии – хвалебной песни, основная функция которой – прославление правителей – не вызывает сомнений: «назначением скальдической хвалебной песни было оказать определенное действие, а именно прославить того, к кому она была обращена, обеспечить ему славу» [Стеблин-Каменский 1979, с. 76]. Панегирическая функция нередко приписывается всей поэзии скальдов, вне зависимости от жанра: «наиболее важная функция скальдической поэзии, равно как и причина, по которой она сочинялась, состояла в том, чтобы прославить и увековечить великих военных и политических лидеров современности» [Vésteinn Ólason 1998, bls. 42]. Предполагается, что разнообразие синонимов со значением «слава, хвала» (*mærgð*, *hróðr*, *lof*), которые служат обозначениями поэзии, и терминов, обозначающих хвалебные песни (*drápa* – «драпа», *flokk* – «фллок», *kviða* – «песнь»), говорит о доминантности социальной функции хвалы в адрес правителя, военного вождя, отважного и щедрого на награды, в раннесредневековом скандинавском обществе [Clunies Ross 2005, p. 40]. В этом смысле скальдические панегирики, обращенные их создателями к скандинавским правителям, могут рассматриваться как эффективное средство пропаганды, на многие столетия формирующее отношение к историческим персонажам, которых она воспеваает.

Существенно, что панегирические стихи обычно обращены в современность и восхваляют ратные подвиги и военные походы здравствующих правителей, в отличие от эпической поэзии, сосредоточенной на воспроизведении знания об абсолютном прошлом. В настоящее обращены и так называемые генеалогические песни, составляющие разновидность панегирической поэзии, так как их функция состоит не столько в том, чтобы возвеличить прошлое знатного рода, сколько в том, чтобы прославить принадлежащего к нему здравствующего правителя за его родовитость [Гуревич, Матюшина 2000, с. 428]. Таковы «Перечень Инглингов» (*Ynglingatal*, IX в.) Тьодольва из Хвинира (в котором утеряно начало, где шведский королевский род Инглингов возводился к богам Фрейру и Ньёрду, а в остальной части перечисляются Инглинги – шведские предки норвежского конунга Рёгнвальда Достославного в 30 поколениях, причем рассказывается о смерти каждого из Инглингов, а в десяти случаях и о месте их захоронения), «Перечень Халейгов» (*Háleygatal*, IX в.) Эйвинда Погубителя Скальдов и «Перечень норвежских конунгов» (*Nóregs konungatal*, 1190 г.), сочиненный в честь исландского хёвдинга Йоуна Лофтссона. Основную функцию «Перечня Инглингов» О.А. Смирницкая видит «в сакрализации

смерти» [Смирницкая 2005b, с. 118] посредством особой формы стиха и языка, «создающих картину генеалогического прошлого как череды не имеющих временного измерения (последних в жизни предков) “мигов”, запечатленных в вечности» [Смирницкая 2005b, с. 144]. В основе генеалогической песни, возможно, лежало представление о том, что «могилы предков обеспечивают счастье и славу потомков» [Стеблин-Каменский 1979, с. 79]. Однако их функция не сводится ни к перечислению правителей (т. е. информативной функции), ни к героизации их смерти (т. е. панегирической функции) хотя бы потому, что они погибают не на поле брани (Фьельнир, сын Ингви-Фрейра, утонул в сосуде с мёдом, его сына Свейгдира заманил в камень карлик, Ванланди во сне затоптала мара, Висбура сожгли его сыновья, Домальди и Олава Лесоруба принесли в жертву в неурожай, братья Альрек и Эйрик забили друг друга насмерть конскими удилами, Аун умер в глубокой старости, впав в детство и питаясь из рожка), но в обстоятельствах, далеких от героических.

Возникновение хвалебной песни обычно связывается с эпохой викингов: к косвенным свидетельствам, говорящим в пользу этого предположения, исследователи относят наименование главного скальдического размера – *dróttkvætt* – «дружинный размер» [Стеблин-Каменский 1978, с. 68; Гуревич, Матюшина 2000, с. 359]. Сочиненные во второй половине IX – X в. в Норвегии хвалебные песни представляют собой наиболее ранние образцы скальдического стиха и в то же время – и древнейшие во всей германской традиции произведения панегирического жанра [Гуревич, Матюшина 2000, с. 359]. Рассмотрим одну из сохранившихся 37 вис драпы, посвященной прославлению ярла Хакона Могучего (974–994), которая сочинена скальдом Эйнармом Хельгасоном по прозвищу Звон Весов и называется «Недостаток золота» (*Vellekla*)<sup>4</sup>:

---

<sup>4</sup> Название драпы «Недостаток золота», по-видимому, содержит намек на то, что Эйнар был в бедственном положении, когда сочинял свое произведение. В «Саге об Эгиле» рассказывается, что ярл Хакон сначала не хотел выслушать драпу, которую Эйнар сочинил о нем, и согласился только тогда, когда тот пригрозил, что перейдет к другому ярлу, врагу Хакона. В «Саге о Йомсвикингах» говорится, что ярл Хакон подарил Эйнару драгоценные весы с золотыми и серебряными гирьками, которые могли издавать вещей звон, когда Эйнар пригрозил, что перейдет к другому ярлу.

Flóttá gekk til fréttar felli-Njörðr á velli; draugr gat dolga Sögu dagráð Heðins váða. Ok haldboði hildar hrægamma sá ramma; Týr vildi þá týna teinlautar fjör Gauta <sup>5</sup> (Vellekla 30)	Убивающий Ньёрд (= бог) бегущих (= воин) пошел за предзнаменованием (совершил жертвоприношение) на поле; полено одежды Хедина (одежда Хедина = кольчуга, броня; полено кольчуги = муж) получило благоприятный день для Саги (= богини) вражды (= битвы). И держатель битвы (= воин) увидел могучих стервятников трупов (= воронов); тот Тюр (= бог) пустоши копья (пустошь копья = щит, Тюр щита = воин) хотел лишить жизни гаутов <sup>6</sup> .
--	---

Приведенная строфа из драпы Эйнара сохранилась как цитата в «Саге об Олаве сыне Трюгви» в контексте, описывающем жертвоприношение, совершенное ярлом Хаконом. В строфе говорится, что воин пошел за предзнаменованием (frétt – «предзнаменование») или совершил жертвоприношение, ему выпал удачный день (dagráð – «совет дня», т. е. «совет о благоприятном дне»), он увидел воронов и захотел лишить жизни гаутов. Герой драпы, ярл Хакон, не называется в ней по имени, но обозначается посредством мифологических кеннингов, в которых употребляются имена скандинавских богов и героев (Ньёрд, Хедин, Тюр): «убивающий Ньёрд бегущих», «полено одежды Хедина», «держатель битвы», «Тюр пустоши копья».

Последний кеннинг «Тюр меча» или «Тюр щита» (Тýr teinlautar или Тýr fleinlautar) сложен для толкования. В издании поэзии скальдов Финнура Йонссона, до недавнего времени считавшегося классическим, в последней строке допускается конъектура: fleinlautar fjör Gauta вместо teinlautar fjör Gauta (Finnur Jónsson, 1973, B I, 122). Тогда сложное слово с конъектурой fleinlautar можно понять как состоящее из двух частей: существительного fleinn – «копье» и существительного laut – «пустое пространство» (ср. раннешведск. Lot – «пастбище»), следовательно, словосочетание «пустошь копья» можно истолковать как кеннинг щита, а словосочетание Тýr teinlautar – «Тюр пустоши копья» или «Тюр щита» – как кеннинг мужа, воина. Однако если рассмотреть кеннинг Тýr teinlautar без конъектуры, то сложное слово teinlautar можно интерпретировать как композит, включающий две части: teinn – «прут, ветка» + laut – «пустое пространство», т. е. «прут пустоши» – кеннинг меча, тогда «Тюр меча» можно истолковать как кеннинг воина. Прозаический контекст, в котором речь идет о жертвоприношении, поддерживает

<sup>5</sup> Текст строфы см. [Marold 2012, p. 319].

<sup>6</sup> Наш перевод опирается на перевод Е.А. Гуревич [Гуревич, Матюшина 2000, с. 387].

иные толкования, например, «Тюр долины жертвенного прута» (Týr teinlautar), в котором tein- толкуется как pars pro toto сложного слова hlautteinn – «жертвенный прут» или с возможной конъектурой: Týr hlautarteins (вместо Týr teinlautar) – «Тюр прута жертвенной крови», т. е. жрец, совершающий жертвоприношение<sup>7</sup>.

Как бы ни были сложны для понимания составные части кеннингов или сами кеннинги, они, как пишет Е.А. Гуревич, «не включают в себя никаких специфических смыслов, которые указывали бы на его высокий социальный статус (правитель, ярл), возраст или какие-либо иные качества или содержали хотя бы малейший намек на то, что, нагромождая все эти перифразы, скальд имел в виду именно его, Хакона Могучего» [Гуревич, Матюшина 2000, с. 388]. Более того, строфа Эйнара никак не разъясняет, что все четыре кеннинга относятся к одному и тому же лицу<sup>8</sup>. По справедливому замечанию Е.А. Гуревич, в кеннинге кроется «едва ли не главная причина коммуникативной неполноценности скальдической поэзии» [Гуревич, Матюшина 2000, с. 388]. Выделяя лишь наиболее общее, что позволяет отнести его к широкому предметному классу, кеннинг оказывается крайне беден информативно и почти тождествен местоимению. О.А. Смирницкая считает, что «превращение слова в основу кеннинга сопровождается разрушением его предметного значения... по существу, любое слово в основе кеннинга превращается в квазислово – своего рода сменный элемент, обеспечивающий безграничные возможности формального варьирования» [Смирницкая 2008, с. 221]. В строфе Эйнара наименования воина или вождя варьируются в пределах строфы, вынуждая самих слушателей принимать решение (от которого зависит интерпретация всей строфы), тождественны ли референты четырех синонимичных кеннингов.

Необходимость в расшифровке содержания скальдических вис вызвана не только коммуникативной бедностью кеннинга, но и синтаксическим строением строфы: непрямым порядком слов, раз-

---

<sup>7</sup> Düwel K. Das Opferfest von Lade: Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte // Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie. Bd. 27. Vienna: Karl M. Halosar. S. 28–38.

<sup>8</sup> Е.А. Гуревич делает исключение для четвертого и последнего кеннинга в строфе, который «содержит недвусмысленную формальную отсылку – сопровождающее его указательное местоимение sá – “тот”, которое и приводит нас к его предшественнику (“антецеденту”), одновременно устанавливая тождество стоящих за ними референтов, что, однако, еще не позволяет с полной уверенностью распространить это тождество на предпосланные им перифразы» [Гуревич, Матюшина 2000, с. 388].

рывающим самые тесные синтаксические связи между определением и определяемым и частями одного кеннинга. Так, части трех кеннингов (Felli-Njörðr flóttá – «Убивающий Ньёрд бегущих», draugr váða Heðins – «полено одежды Хедина» и Týr teinlautar – «Тюр пустоши копьей») оторваны друг от друга и вплетены в соседние предложения. Если привести буквальный перевод первой полустрофы, не изменяя того порядка слов, который используется в висе: Flóttá gekk til fréttar / felli-Njörðr á velli; / draugr gat dolga Sôgu / dagráð Heðins váða – «Бегущих пошел за презнаменованиём убивающий Ньёрд на поле, полено получило вражды Сагу благоприятный день Хедина одежд», то становится понятно, насколько важна синтаксическая организация для понимания смысла. Для того, чтобы истолковать вису, необходимо переставить слова в полустрофах (хельмингах), в пределах которых разрешается синтаксический и звуковой орнамент, изменив скальдический порядок слов на прозаический, т. е. превратить скальдическую песнь в прозу: Felli-Njörðr flóttá gekk til fréttar á velli; draugr váða Heðins gat dagráð Sôgu dolga – «Убивающий Ньёрд бегущих (= воин) пошел за предзнаменованиём на поле, полено одежды Хедина (= муж) получило благоприятный день для Саги вражды (= битвы)». Синтаксическое строение строфы Эйнара не проясняет, но, напротив, затемняет структуру сообщения: скальд не ставит появление воронов, знаменующее расположение Одина и его помощь, в зависимость от совершенного ярлом жертвоприношения, так как в строфе Эйнара предложения соединяются сочинительным союзом ok «и», а гипотаксис заменяется паратаксисом [Гуревич, Матюшина 2000, с. 387]. Сложность, произвольность, темнота скальдического словорасположения не раз комментировались исследователями поэзии скальдов: ср., например, мнение Феликса Генцмера: «Эта свобода (в расположении слов в предложении) может привести к полному беспорядку, так что иногда создается впечатление, что слова разбросаны совершенно произвольно»<sup>9</sup>, или Роберты Франк: «Несмотря на все сделанные в последние пятьдесят лет усилия определить набор синтаксических и лексических законов, ни одно правило не применимо ко всей поэзии» [Frank 1985, p. 169], или Анатолия Либермана: «Скальды славятся сложностью своего языка. Многие ученые настаивают на эстетической ценности их искусства, но не могут объяснить чудовищный порядок слов (особенно тмесис), непонятные кеннинги и те многочисленные правила, которые превращают скальдическое стихосложение в спортивную игру» [Lieberman 1994,

<sup>9</sup> *Genzmer F.* Das eddische Preslied // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1920. Bd. 44. S. 148.

р. 45]. М.И. Стеблин-Каменским было высказано предположение о том, что переплетение предложений восходит к хоровому или амебейному исполнению дротткветтных хвалебных песней и сохраняется в историческое время в качестве стилистического «реликта», обусловленной формальной гипертрофией и исключительной консервативностью скальдического стиля [Стеблин-Каменский 1978, с. 68]. Вне зависимости от происхождения особенностей скальдического порядка слов, в синхронии ни лексика, ни фразеология, ни синтаксис никак не проясняют коммуникативной интенции создателя песни, позволяя поставить вопрос о том, входило ли сообщение информации в его задачи.

Коммуникативную функцию, несомненно, маргинальную для скальдической строфы, берет на себя комментирующий текст саги, который проясняет связь между жертвоприношением и появлением воронов: «Тут прилетели два ворона и стали громко каркать. Ярл решил, что, значит, Один принял жертвоприношение и будет помогать ему в бою» (пер. М.И. Стеблин-Каменского)<sup>10</sup>. Обусловленность появления воронов жертвоприношением и уверенность Хакона в поддержке Одина объясняет и последующее поведение ярла: «Он тогда высадился на берег со всем своим войском, сжег все свои корабли и стал разорять страну». Реакция правителя гаутов вызвана действиями Хакона, который, как говорит в висе Эйнар, «хотел тогда лишиться жизни гаутов» (*vildi þá týna fjör Gauta*): «Навстречу ему выступил Оттар ярл. Он правил Гаутландом. Произошла большая битва. Хакон ярл одержал победу, а Оттар ярл пал в битве, и с ним – большая часть его войска. <...> Об этом говорится в Недостатке Золота» (пер. М.И. Стеблин-Каменского)<sup>11</sup>. Реконструкция содержания скальдической висы была бы невозможной без прозаического контекста саги, который эксплицитно сообщает, о чем именно говорится в драпе. Комментирующий текст саги позволяет составить представление и о содержании, и о функции, и о действенности скальдической песни, и о победе в битве прославляемого скальдом ярла.

\* \* \*

Функцию воздействия скальдических стихов на тех, к кому они обращены, можно показать на примере так называемых выкупов головы, песней, в обмен на которые, как рассказывается в сагах об исландцах, скальд спасает свою жизнь и получает прощение

<sup>10</sup> «Сага об Олаве сыне Трюггви», гл. XXVII (Снорри Стурлусон 1980, с. 114).

<sup>11</sup> Там же.



конунга<sup>12</sup>. Комментирующий текст «Саги об Эгиле» (гл. LIX–LXI) проясняет обстоятельства сочинения одного из самых известных выкупов головы (Höfuðlausn) и его семантику: корабль Эгиля Скалтигримссона разбился у берегов Нортумбрии, и скальд оказался во владениях своего заклятого врага Эйрика Кровавая Секира. Эгиль принял смелое решение и направился прямо в Йорк, столицу Нортумбрии, к своему другу Аринбьёрну, который посоветовал Эгилю не спать ночь и сложить хвалебную песнь конунгу Эйрику по примеру Браги, сочинившего песнь в честь шведского конунга Бьёрна и тем спасшего свою жизнь. Хотя ссылка на Браги, возможно, говорит о том, что существовала традиция сочинения сальвационных скальдических песней, ни сами стихи, ни упоминания о них до поэмы Эгиля не сохранились<sup>13</sup>.

Как и не дошедшая до нас песнь Браги, поэма, сочиненная Эгилем, состоит из 20 строф; она датируется серединой X в. (очевидно, до 954 г., когда умер Эйрик Кровавая Секира) и названа в одной из рукописей «Выкупом головы» (Höfuðlausn)<sup>14</sup>. В песни Эгиля перечисляется стандартный набор традиционных эталонных доблестных поступков [Гуревич, Матюшина 2000, с. 405], таких как «предлагал волкам трупы Эйрик на море», или «большинство мужей слышали, в каких битвах бился конунг, а Видрир (Один) видел, где лежали павшие», или «Ломает огонь плеча (= золото) податель золота». Очевидно, эти поступки сами по себе должны были свидетельствовать о храбрости и щедрости прославляемого, однако ни одного конкретного события из жизни адресата в песни Эгиля не называется.

<sup>12</sup> Подробный анализ выкупов головы см.: [Матюшина 2018, с. 37–42].

<sup>13</sup> После поэмы Эгиля «выкупы головы» сочинили, по крайней мере, два скальда: Оттар Черный, создавший панегирик в честь Олава Харальдссона, из которого до нас дошло 20 строф, и Торарин Лофтунга, от поэмы которого, сложенной в честь конунга Кнута Могучего, сохранился лишь стеф Knútr vergr grund sem gætir / Gríklands himinríki – «Кнут защищает землю, как Покровитель Греции – небесное царство!» В «Круге Земном» рассказывается, что Торарин изначально сочинил о Кнуте не драпу (парадную скальдическую песнь с припевом), но более краткую поэму (флорк, или несколько вис, или краткую драпу), однако конунг разгневался и велел сочинить к следующему дню полную драпу, пригрозив лишить скальда жизни. За свой «выкуп головы» Торарин получил в награду жизнь и 50 марок серебром.

<sup>14</sup> Исследователи обращали внимание на обыгрывание слова «голова» в «Саге об Эгиле» (см. [de Looze 2015, pp. 70–71; Clunies Ross 2015, pp. 79–80]).

Начальные строфы «Выкупа головы» отличаются от традиционных вступлений к хвалебным песням [Гуревич, Матюшина 2000, с. 412]. Скальд не ограничивается просьбой предоставить ему слово, но дает оценку собственной поэзии, с самого начала называя ее «хвалой» (*mærdǫr*):

<p>Vestr fórk of ver, en ek Viðris ber munstrandar mar, svá's mitt of far; drók eik á flot við ísa brot, hlóðk mærdar hlut míns knarrar skut (BI 268, 1)</p>	<p>«Я приплыл на запад по морю, но с собою принес берега радости Видрира (= песнь, Видрир = Один, берег радости Одина = грудь), так обстоят мои дела; я вел корабль по течению среди льдов; я погрузил груз хвалы на корму корабля духа (= грудь)».</p>
--	---

С первых же слов своей поэмы скальд говорит не о конунге, которому должна быть посвящена его хвалебная песнь, но заявляет о себе и описывает собственное морское путешествие, сделанное якобы навстречу прославляемому им конунгу и по его приглашению. Напомним, что предложение в начале второй строфы «Конунг пригласил меня» (*Viðumk hilmir löð*) противоречит прозаическому контексту саги, описывающему вражду скальда с конунгом и кораблекрушение, приведшее скальда к его противнику. Введение темы морского плавания скальда во вступление к панегирику оттесняет формализованный в поэзии скальдов зачин (*Hljóðs viðjum hann* – «я прошу его внимать мне») с принадлежащего ему места в первом хельминге строфы в конец второй – начало третьей строфы. Смещение акцента с адресата на исполнителя можно истолковать в терминах опояза как остранение и снятие автоматизованности и формализованности традиционного скальдического зачина. Остранение происходит в результате отступления от основной темы песни (прославления правителя) и введения рассказа скальда о себе, позволяющего направить сальвационную функцию речевого акта на самого сочинителя. Можно предположить, что одно из средств, благодаря которым достигается действенность поэмы Эгиля, состоит в направленности на самого скальда.

Сальвационные стихи Эгиля содержат не только констативные утверждения («я приплыл на запад по морю» – *Vestr fórk of ver*, ср. «я пришел»), но и перформативные, которые не описывают действие, но равносильны осуществлению действия: «я приношу мёд Одина к столу англов» – *berk Óðins mjöð / á Engla bjöð* (т. е. «я исполняю хвалебную песнь»). Акт исполнения песни заключает в себе действие, т. е. прославление конунга: «я, конечно, прославляю его, я

прошу его внимать мне, так как я сложил песнь» – *víst mærik þann; / hljóðs biðjum hann, / því at hróðr of fann*. В стихах Эгиля присутствует характерная для перформативов семантика: они автореферентны, т. е. называют совершающееся речевое действие («Из своего прикрытия смеха (= груди) я приношу хвалу перед правителем» – *ógr hlátra ham / hróðgr bark fyg gram*, т. е. «я исполняю хвалебную песнь»); автономинативны, т. е. называют самого скальда в прямых речевых актах («я приношу хвалу», «я приношу мёд Одина»); эквитемпоральны, т. е. время совершения речевого акта (момент речи) совпадает в них со временем действия. Формулы Эгиля сближаются с перформативами и структурно: в них употребляются глаголы в 1-м лице ед. числа настоящего времени действительного залога («я приношу мёд поэзии», «я прославляю», «я прошу внимать»).

К поэзии скальдов применимы сформулированные О.М. Фрейденберг представления о сальвационной и хтонической функциях слова, когда «акт ‘говорения’ представляется не абстрактным, а конкретным ‘вещанием’ жизни или смерти»<sup>15</sup>. Следует предположить, что для хвалебной песни, в которой слово употребляется в его сальвационной функции, характерно представление о магической действенности поэтической формы. «Выкуп головы» впервые в скальдической практике вводит в употребление сверхформализованный размер, в котором сочетается максимальное число формальных элементов внутри одной строки. В этом размере, называемом рунхентом, впервые в скальдической поэзии применяются не только аллитерация и внутренняя рифма, но и конечная рифма: в нечетных строках употребляется мужская рифма, в четных – женская. В рунхенте версификационное мастерство скальда направлено на наименее «семиологичную» область – обогащение строки звуковыми повторами. Чем более насыщенной созвучиями оказывалась строка, тем более действенным, возможно, полагался размер.

Перформативные стихи Эгиля имеют строго определенную функциональную направленность. Они наделены целевым заданием, ориентированы на одного адресата, исполняющего властные функции, и служат манипулированию его ментальным состоянием и поведением. Цель Эгиля состоит в том, чтобы оказать воздействие на конунга, сначала заставив его произвести смысловую интерпретацию песни как хвалебной, а затем и определенное действие, т. е. даровать спасение скальду. Выступая как словесные дей-

<sup>15</sup> Фрейденберг О.М. «Введение в теорию античного фольклора» (XI лекция) // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд. М., 1998. С. 77.

ствия, стихи Эгиля не верифицируемы, т. е. не могут быть оценены с точки зрения истинности или ложности (вопрос, многократно обсуждавшийся исследователями, отмечавшими противоречие утверждений, высказанных в стихах и в прозаическом тексте саги). Успешность языковых действий скальда изначально задана самим прагматическим пространством, в рамках которого должна быть обеспечена реализации перформатива. Сальвационная функция «выкупа головы» Эгиля достигается благодаря направленности поэтического акта не на адресата, но на самого создателя поэмы, использованию перформативных формул, особым образом структурированной формы – сверхформализованного размера рунхент, возможно, изобретенного скальдом для этой поэмы.

Сальвационная функция, направленная на самого скальда, характерна и для поминальной драпы Эгиля «Утрата сыновей» (Sonatorrek, 960 г.), в которой Эгиль непосредственно выражает свои чувства (høfugligr, ekki – «гнетущая тоска», grimt – «жестоким для меня было...», Mjök hefir Rán / gyskt um mik – «очень жестоко обошлась со мной Ранн», т. е. богиня моря, – сын Эгиля утонул, grimmt er fall / frænda at telja – «тяжело говорить об утрате родных», mjök er torfyndr – «очень тяжело найти», erum torvelt – «мне тяжело», В I 34–37). Объект прославления здесь не тот, о ком сложена поминальная песнь, но искусство самого скальда. Свою поминальную драпу Эгиль заключает: Gáfumk íþrótt / ulfs of bági / vígi vanr / vammí firgða / ok þat geð, / er ek gjörða mér / vísa fjandr / af vélöndum – «Враг волка (= Один), привычный к битве, дал мне одно искусство без изъяна, дар превращать скрытых недругов в открытых врагов». Для Эгиля в горе есть одно утешение – поэтический дар. Допуская известное упрощение, можно сказать, что цель сочинения Эгиля состоит в том, чтобы средствами поэзии попытаться справиться с горем: Эгиль начинает, говоря, что «ему трудно заставить шевелиться свой язык» (Mjök erum tregt / tungu at hrœga), что «мёд поэзии (fagnafundr Friggjar niðja) нелегко изливается из груди», и заключает:

<p>Nú erum torvelt, Tveggja bága njörva nipt á nesi stendr, skalk þó glaðr góðum vilja ok ó-hryggr heljar bíða (В I 37, 25)</p>	<p>«Сейчас мне тяжело, Сестра (Nipt = хейти валькирии, сестра, родственница; njörva – «близкая») врага Твегги (= Одина, волк Фенрир, который победит Одина в Рагнарёк, сестра Фенрира = Хель) стоит на мысу, но я, радостный, с доброй волей и бесстрашно буду ждать Хель (= смерть)».</p>
---	--

Сага дополняет: «чем далее сочинял, тем более креп Эгиль» (гл. LXXVIII)<sup>16</sup>. В отличие от панегириков здравствующим правителям, в поминальных песнях скальд выражал свои переживания, что сообщало им лирическую, элегическую тональность и сближало с эддическими элегиями и женскими плачами. Как заметила О.А. Смирницкая, «поминальная песнь Эгиля – это не прославление сына и его достоинств... а скорее плач. Содержание ее – не отдельное трагическое событие, а состояние души поэта» [Смирницкая 2005а, с. 51]. Поминальная песнь, восходящая к погребальному ритуалу, который мог включать исполнение скальдического панегирика на поминальном пиру, получает мемориальную функцию, служащую увековечиванию памяти о подвигах объекта прославления и наделенную жизнеутверждающей ролью, связанной с представлением об обновлении и жизненной силе рода.

\* \* \*

Скальдическая форма, вероятно, определяет действенность стихов не только в сальвационной, но и в функции, названной О.М. Фрейденберг «хтонической»: «Другая функция слова, хтоническая, включает в себе зло. Из названий имени в его хтоническом аспекте возникают проклятие или брань. Проклинают или бранят живых, подвергая их тем самым умиранию; умерших инвокируют и славят, оживляя этим»<sup>17</sup>. Поэтическое проклятие помогает исландским скальдам справиться с самыми могущественными врагами, как о том рассказывается Снорри Стурлусоном в «Круге Земном» в «Саге об Олаве, сыне Трюггви» (гл. XXXIII). В саге приводится пример хулительных стихов (níð – «нид»), сложенных о Харальде Синезубом от имени всех исландцев. Когда по приказу датского конунга Харальда Синезубого (ум. ок. 985 г.) его наместник Биргир присвоил груз исландского корабля, потерпевшего крушение у берегов Дании, в Исландии на альтинге был принят закон: «сложить по хулительной виле с носа» каждому жителю страны. Сохранилась лишь одна строфа этого коллективного нида всех исландцев против Харальда и Биргира, захвативших чужую собственность и потому заслуживающих возмездия духов-покровителей страны:

<sup>16</sup> Сага об Эгиле. С. 194.

<sup>17</sup> Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 79.

<p>Þás sparn á mó Maurinis morðkunnr Haraldr sunnan, vas þá Vinða myrðir vax eitt, í ham faxes; en bergsalar Birgir þöndum rækr í landi – þat sá öld – í jöldu óríkr fyrir líki<sup>18</sup>.</p>	<p>Когда с юга сведущий в убийстве Харальд в обличье жеребца пихнул по пустоши Маурнира, тогда убийца вендов (датский конунг = Харальд) стал только воском; а бессильный Биргир, изгнанный божествами скалистых палат (= великанами, духами-покровителями) страны, был – люди видели это – спереди в виде кобылы.</p>
---	---

Конунг Харальд назван в строфе «сведущим в убийствах» (*morðkunnr*) и «убийцей вендов» (*Vinða myrðir*), а к его заместителю Биргиру применены эпитеты «немогущественный» (*óríkr*) и «изгнанный божествами скалистых палат страны» (*rækr þöndum bergsalar í landi*). Предполагалось, что упоминание о воске (*varð þá vax eitt* – «стал тогда только воском») усиливало нанесенное оскорбление и содержало намек на импотенцию Харальда [Finlay 2001, pp. 21–44; Olsen 2016, p. 182]. Не вполне понятный кеннинг *mó Maurinis* – «пустошь Маурнира» может быть истолкован или как «круп кобылы»<sup>19</sup>, где Маурнир (*Mornir/Maurnir*) обозначает или великаншу, дису, женское божество плодородия (*Mornir*, женск. род, мн. ч.) [Steinsland, Vogt 1981, pp. 87–106; Steinsland 1997, p. 89], или как «пустошь» фаллического божества, подобного богу плодородия Фрейру<sup>20</sup>, или как «пустошь» детородного члена жеребца<sup>21</sup>. Имя Маурнир (или

<sup>18</sup> Текст коллективного нида исландцев см.: (Whaley 2012, p. 1073).

<sup>19</sup> П.М. Сёренсен предполагает, что «нам не дано понять всей важности конского символизма, однако несомненно, что речь идет о животном женского пола, и можно догадываться, что кобыла – символ отсутствующего человека, который обвиняется в трусости» (*Sorensen P.M. The unmanly man: Concepts of sexual defamation in Early Northern society // The viking collection: Studies in Northern civilization. Odense: Odense University Press, 1983. Vol. 1. P. 29*).

<sup>20</sup> *Heusler A. Die Geschichte vom Völsi, eine altnordische Bekehrungsanekdote // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1903. Bd. 13. P. 24–39; Turville-Petre G. Myth and religion of the North. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1964. P. 257–258.*

<sup>21</sup> *Almqvist B. Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi. Bd. 1: Nid mot furstar; Bd. 2: Nid mot missionärer: Senmedeltid nidtraditioner. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1965–1974. Bd. 1. S. 167–168; Bugge S., Olsen M. Norges indskrifter med de ældre runer: 2 vols. / Norske historiske kildeskriftfond. Christiania (Oslo): Brøgger, 1917. Bd. 2. S. 655–659; Óláfs saga Tryggvasonar (Heimskringla) = Óláfs saga Tryggvasonar, см.: Heimskringla I–III. 1941–1951. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. Íslenzk fornrit XXVI–XVIII. Reykjavík: Hið íslenska Fornritafélag, 1941. Bd. 1. Bls. 270–271.*

Мёрнир) встречается также в «Пряди о Вёльси»<sup>22</sup> в воспроизводимой в рефрене формуле *þiggi Maurnir þetta blæti* – «прими Мёрнир (Маурнир) эту жертву» (сопровождающую передачу фаллоса жеребца), в которой видели «аутентичную ритуальную формулу, бывшую частью языческого жертвоприношения»<sup>23</sup>. Возможно, коллективный ни́д исландцев восходит к древнему поэтическому источнику, сохранившему генетические связи с языческими культурами плодородия.

В коллективном ни́де исландцев утверждается, что Харальда и Биргира видели спаривающимися в виде жеребца и кобылы, что, согласно представлениям той эпохи, было наивысшим оскорблением<sup>24</sup>. В западнонорвежских «Законах Гулатинга» запрещается возводить хулу, подразумевающую обвинения в женоподобии: «Есть три выражения, признаваемые словесной хулой, за которую должна быть выплачена полная ви́ра. Первое, если человек говорит о другом, что он родил ребенка. Второе, если человек называет другого *sannsoðinn* (использованным в качестве женщины мужчиной). Третье, если человек сравнивает другого с кобылой, или называет его сукой, или сравнивает его с самкой любого вида животного» (Keyser 1946, p. 57). В «Законах Фростатинга» к главе, сходной с уже приведенной, добавлено, что лишь половинная ви́ра взимается с того, кто сравнивает мужчину с быком, жеребцом или другим животным мужского рода. Легко заметить, что все норвежские примеры строятся на антитезе: женское (животное) и мужское (человеческое) начало. Наказание, зафиксированное кодексами законов за сочинение ни́да, – объявление вне закона, эквивалентно ожидающемуся от него эффекту – превращению правителя (главы социума), конунга Харальда Синезубого, в ни́динга, социально отверженного (исключенного из социума). Законосообразные нормы поведения в ни́де тем самым снимаются, и в силу вступают правила «антиповедения», когда нормой оказывается ритуальное выражение перевернутого статуса.

<sup>22</sup> Перевод «Пряди о Вёльси» и комментарий, включающий ритуальную формулу и трактовку имени Мёрнир, см.: [Гуревич 2016, с. 308–316, 830–831].

<sup>23</sup> *Heusler A. Op. cit. S. 372–387.*

<sup>24</sup> В западнонорвежских «Законах Гулатинга» в главе о ни́де утверждается: «Никто не должен возводить напраслину (*ýki*) на другого или клевету (*fjólmaeli*). “Напраслиной” (*ýki*) называется, если кто-то скажет о другом то, чего не может быть, не будет и не было: говорит, что он становится женщиной каждую девятую ночь, или что он родил ребенка, или называет его *gylfin* (волчица-оборотень). Он объявляется вне закона, если оказывается в этом виновным» (Keyser 1946, p. 70).

Из комментирующего текста саги ясно, что конунг Харальд отнесся к сочинению нида против него весьма серьезно и снарядил свой флот для похода в Исландию. Однако прежде чем напасть на Исландию, Харальд выслал на разведку колдуна, принявшего на себя обличье кита. Приблизившись к побережью Исландии, колдун увидел, что все горы и холмы полны духами-покровителями страны (*landvættir*), а когда он попытался проникнуть на берег, то столкнулся с огромным драконом, сопровождаемым змеями, жабами и ящерицами, затем с громадным орлом и множеством других птиц, потом с большим быком, идущим во главе духов страны, и, наконец, с великаном с железной палицей, за которым шли другие страшилища. Так попытка Харальда напасть на Исландию не увенчалась успехом.

Дракон, орел, бык и великан, чьи образы возводятся обычно к териоморфным символам евангелистов, стали изображаться на гербе Исландии как ее хранители. Снорри, однако, мог основываться на христианской символике в той же мере, что и на собственно скандинавской мифологии, изобилующей рассказами о птицах, отождествляемых с *fylgja* (воплощениями судьбы), о быках-оборотнях и, наконец, о драконах, из которых более всего прославился Фафнир. Великан (*bergrisi*) – предводитель духов-покровителей страны – упоминается и в «Книге о заселении страны», а Саксон Грамматик в «Деяниях данов» рассказывает о нападении на датчан духов, правящих страной (*a diis loci præsidibus*)<sup>25</sup>, во главе с великаном, вооруженным тяжелой дубинкой (очевидно, что *deus loci præses* – латинская калька древнеисландского слова *landvættir*). Коллективный нид исландцев преследует цель – изгнать чужака-конунга из пределов страны при помощи своеобразной «мобилизации» духов-покровителей страны.

Упоминание в качестве сочинителей нида «всех исландцев» (*allir Íslendingar*) едва ли может восприниматься буквально, хотя Снорри и говорит, что «нужно было сложить по хулительной виле с носа» (*yrkja skyldi um Dana-konung niðvísu fyrir nef hvert*, – Finnur Jónsson 1893, bl. 316). В этом загадочном утверждении, вероятно, обыгрывается обычай викингов, связанный с подушным налогом, который взимался в Норвегии «с носа» и назывался *nef-gildi* – «налог с носа». В «Саге об Олаве Святом» говорится о том, как норвежский конунг Олав Харальдссон решил обложить исландцев налогом с носа: «Конунг приказал ему объявить, что он требует,

---

<sup>25</sup> Saxonis Gesta Danorum / Primum a C. Knabe, P. Herrmann recensit; recognoverunt et ed. J. Olrik, H. Ræder. Hauniae: Levin & Munksgaard, 1931. T. 1. S. 239.



чтобы исландцы приняли законы, установленные им в Норвегии, и платили ему подать, пеннинг с носа» (пер. Ю.К. Кузьменко) (Снорри Стурлусон 1980, с. 290)<sup>26</sup>. Датский конунг Харальд тоже ожидал получить по монете «с носа» (*penning fyrir nef hvert*), однако исландцы заплатили ему дань иным образом. В любом случае нид против Харальда не сводился к дошедшей до нас строфе, в которой все, и прежде всего ее содержание, говорит о том, что это отрывок из более длинного произведения. Главным ключом к пониманию этого нида оказывается сама виса, так как прозаический комментарий саги не проливает свет на его смысл, а в той рукописи «Саги о йомсвикингах» (*Jómsvíkinga saga*, AM 291 4<sup>o</sup>, – Halldórsson 1969, bls. 99), где также содержится рассказ о ниде исландцев против Харальда, приводится этот же фрагмент.

Нид всех исландцев, очевидно, призван навлечь на конунга Харальда и Биргира гнев высших сил (*þöndum bergsalar*) и отплатить за нанесенную обиду. Упоминание о высших силах в коллективном ниде заставляет вспомнить о духах-покровителях страны (*landvættir*) в описании сочинения нида в «Саге об Эгиле», которое сопровождается воздвижением нид-жерди<sup>27</sup>. Эгиль берет орешниковую жердь, насаживает на нее лошадиный череп, произносит заклятье («посылаю я этот нид духам-покровителям страны <*landvættir*>, которые населяют эту страну, чтобы они все блуждали без дороги и не нашли покоя, пока не изгонят конунга Эйрика и Гуннхильд из страны»), затем всаживает жердь в расщелину скалы и вырезает заклятье рунами на жерди. Очевидно, что, устанавливая нид-жердь, Эгиль преследовал ту же цель, что и сочиняя хулительные стихи, – навлечь на конунга и его жену гнев высших сил: богов и духов-покровителей страны и добиться изгнания Эйрика и Гуннхильд из Норвегии. Возможно, что сочинение нида исландцев тоже сопровождалось ритуалом воздвижения нид-жерди, произнесением заклятья и вырезанием его рунами на палке, т. е. рунической магией<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> En sú var orðsending konungs að hann beiddi þess Íslendinga að þeir skyldu taka við þeim lögum sem hann hafði sett í Noregi en veita honum af landinu þegngildi og nefgildi, pening fyrir nef hvert (Finnur Jónsson 1893, bl. 141).

<sup>27</sup> Анализ хулительных стихов Эгиля Скаллаграмссона см.: [Матюшина 2018, с. 33–37].

<sup>28</sup> Описание изображений, названных «нидом», содержится в двух родовых сагах: в «Саге о Гисли», в которой сочинение хулительных стихов сопровождается неосуществленной угрозой одного из противников (Скеggi) вырезать деревянные фигуры своих врагов (Гисли и предполагаемого жениха его сестры): «И пусть один стоит позади другого (*ok skal annarr standa aptar en annarr*), и пусть этот нид навсегда останется здесь им

Упоминая о связи инвокаций с богоявлением, уместно процитировать О.М. Фрейденберг: «акты называний тем самым создают прибытие тотема, его живое присутствие... Назвать бога – это вызвать его»<sup>29</sup>. Называя духов-покровителей страны, исландцы стремятся вызвать их и произвести желаемое действие: вскоре после сочинения поэтической хулы, как сообщает сага, дракон, орел, бык и великан вынудили Харальда и Биргира отказаться от завоевания Исландии. Эффективность речевого акта в его хтонической функции, обеспеченной представлениями о действенности искусно организованной поэтической (скальдической) формы хулительных стихов, не вызывает сомнений. Заведомая фиктивность нида резко контрастирует с установкой на предельную достоверность саги с ее хроникальной точностью: обилием генеалогических сведений, перечислений имен и пр. В отличие от саги и подобно руническим надписям, нид не имеет коммуникативной функции. Его прагматичность сродни прагматичности ритуала, а характерное для него обвинение в женоподобии – лишь знак предельной дискредитации того, против кого сочинен нид. Темнота содержания, языковая многосмысленность, непонятность, особенно рельефные на фоне имитирующей естественный разговорный стиль саги, повышают сакральную функцию нида, усиливая его родство с магией.

\* \* \*

Прагматическая направленность любовной поэзии (мансёнга), несомненно, присутствует в единственном во всем корпусе древнескандинавской литературы контексте, когда однозначное указание на этот жанр сопровождается цитированием скальдической висы<sup>30</sup>. В «Саге об Эгиле» (гл. 56) рассказывается о том, что Эгиль, поселившись после смерти брата Торольва у своего друга Аринбьёрна, где жила и вдова Торольва Асгерд, стал очень

---

в поношение» (Björn K. Þórolfsson 1958, bls. 10) и в «Саге о Бьёрне»: «Далее рассказывается о том, что в том месте, где высадился на берег Торд, была обнаружена совсем неприятная вещь: там было два человека, и у одного из них была черная шляпа на голове; они стояли, наклонившись вперед, и один стоял позади другого. Это показалось всем плохой находкой, и люди говорили, что ни для кого из двух стоящих эта вещь не была хорошей, но она была хуже для того, кто стоял впереди» (Sigurður Nordal 1938, bls. 154–155). Сквернословие сопровождается в данном случае сквернодействием, превращающим в предмет изображения то конкретное лицо, на которое направлена хула, и исключаяющим всякое иносказание.

<sup>29</sup> Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 78.

<sup>30</sup> Анализ любовной поэзии скальдов см.: [Матюшина 2010, с. 229–258].

печален и часто сидел, понутив голову. Однажды он сказал такую вису (№ 23):

<p>Ókynni vensk, ennis, ung, þorðak vel forðum, hauka klifs, at hefja, Hlín, þvergnipur mínar; verðk í feld, þás, foldar, faldr kœmr í hug skaldi berg-óneris, brúna brátt miðstalli hváta (IB,45,14)</p>	<p>Избегает меня (букв. «Незнакомой со мной кажется») молодая Хлин утеса сокола (= женщина). Прежде я смело поднимал глаза. Должен теперь я прятать нос в меховую накидку, когда приходит на ум скальду земля Торольва (= Асерд) (или «головной убор земли великана» = Асерд)</p>
---	---

Аринбьёрн спросил Эгиля, «о какой это женщине он сочинил мансёнг (*ortí mansöng um*), и прибавил: “Ты, наверное, скрыл ее имя в этой висе”». Тогда Эгиль произнес другую строфу о том, что редко скрывает в стихах имя женщины<sup>31</sup>, оттого что искусные в поэзии люди все равно догадуются (виса 24), а после этого в знак выражения дружбы, как об этом говорится в саге, назвал Аринбьёрну имя Асерд и сказал о своем желании жениться на ней. Далее в той же главе рассказывается о сватовстве Эгиля, помолвке и его женитьбе на Асерд.

Заслуживают комментария строки второго хельминга висы Эгиля: *berg-óneris foldar faldr*, где имя Асерд, о которой сочинен мансёнг, скрыто при помощи особой скальдической техники. Она называется в «Языке поэзии», второй части «Младшей Эдды», *ofljóst* (букв. «слишком ясной») и состоит в начальной субституции компонентов слова омонимами и замене каждого из них его синонимом: «земля» (*fold*) + «великан» (*berg-Ónarr*) = «гора» = «скалистый хребет» (*áss*) + «головной убор» (*faldr*) = «головной убор» (*gerða*) = *áss + gerða = Ásgerðr* (Асерд)<sup>32</sup>, или Онерир = Тор;

<sup>31</sup> Возможно, что во второй висе Эгиля (*Sef, Skuldar felk sjaldan, / sorg, Hlés víta, borgar, / í niðjerfi Narfa / nafn aurmýils, dafnar, / þvíit geir-Rótu gotva / gnýþings bragar fingrum / róggs at ræsis veigum / reifendr munu þreifra* – «Имя в браге Одина / Я скрываю редко, / Оттого что люди / Могут догадаться. / Кто искусен в песнях, / Тот на ощупь может / В висе, что сложил я, / Тайну обнаружить», пер. А.И. Корсуна) тоже зашифровано имя Асерд в словах: *aurmýils Sef borgar*, где, как предполагает Роберта Франк, {*aurmýil* – «камень» = *áss* – «каменный хребет»} + {*borg* – «огороженное место» = *garðr, gerðr* – «огороженное место»} = *sef(i) + áss + gerðr* = родственница Асерд (см.: [Frank 1970, pp. 7–34]).

<sup>32</sup> (Sigurður Nordal 1933, bls. 148–149).

Berg-Ónerir = «Тор горы» = Торольв; + fold («земля, пашня») = fold Bergóneris («земля, пашня Торольва») = Асгерд. Согласно второму толкованию, этот прием употреблен здесь *sensu obsceno*<sup>33</sup>. В любом случае в *ofljóst* оказывается важным упомянуть не столько имя женщины, сколько имя, условно говоря, «соперника» скальда – погибшего мужа Асгерд Торольва (уместно напомнить, что в свое время Эгиль не явился на их свадьбу, гл. XLII). Знаменательно, что этот уникальный во всей литературе случай прямого названия мансёнга процитированной в саге скальдической висы свидетельствует о намеренном желании (вербальное выражение которого составляет предмет следующей строфы) ее автора зашифровать важнейшее для него имя. Можно объяснить это, сославшись и на судебные запреты, и на боязнь Эгиля обидеть родственника Асгерд Аринбьёрна, бросив тень на ее репутацию. Однако если техника *ofljóst* неслучайно называется «слишком ясной» и не столько утаивает, сколько привлекает внимание, возможно и менее очевидное предположение. Обусловленное негативной оценкой окружающих зашифровывание имени женщины в мансёнге, может быть, представляет собой своеобразный реликт, генетически связанный с потребностями словесного табуирования в восходящих к любовной магии ритуальных текстах, чему не противоречит и возможная обценность *ofljóst*.

Генетическим родством с магией, вероятно, объясняется и сохранение мансёнгом магической, утилитарной задачи. Волюнтаривность стихов Эгиля состоит в том, чтобы получить в жены явно не склонную к этому браку Асгерд, о чем говорится в саге. Прагматическая функция оказывается в данном случае значительно важнее коммуникативной задачи, решаемой при помощи прозаического комментария, где раскрываются намерение скальда и, главное, имя женщины. Этой прагматичностью мансёнга полностью отрицается любое подобие словесной экспрессии, не говоря уже об эстетике, – изображение чувства отсутствует, но лишь подразумевается констатацией актуальной ситуации. Имплицитность изображаемого мансёнгом переживания родственна выражению аффектов действием в древнескандинавской прозе. Как и в сагах, где внутренние мотивы поведения становятся очевидными благодаря их последствиям, т. е. поступкам, в стихах Эгиля о чувствах можно судить лишь с внешней стороны их проявления, т. е. по особенностям поведения скальда в конкретной ситуации. Внутриситуативность висы Эгиля тоже обусловлена непосредственным

---

<sup>33</sup> *Guttenbrunner S. Skaldischer Vorfrühling des Minnessangs // Euphori- on. 1955. Bd. 49. S. 383–412.*

контекстом, в котором «любовный мотив» (вернее было бы назвать его мотивом «сватовства») играет явно подчиненную роль. Несравненно важнее изъяснение дружбы, и именно другу произносит Эгиль свой мансёнг. Не противоречит этому ни микроструктура висы, объектом изображения которой является не женщина, но сам скальд, озабоченный своим самоутверждением, ни макроструктура всей саги – создается впечатление, что брак с Асгерд служит только средством мотивации вечной вражды Эгиля с конунгом Эйриком Кровавая Секира.

В любовной поэзии скальдов прагматика явным образом доминирует над коммуникативностью. Сохранение функционального синкретизма – знака архаики говорит о недоразвитости художественной функции. С прагматичностью любовных стихов связано сохранение ими «направленности на конкретное лицо», так же мешающих им окончательно превратиться в лирику, как и функциональный синкретизм. Магической действенности скальдических стихов не суждено уступить место эстетической действенности лирической поэзии. Скальдические стихи ближе к любовной магии, чем к любовной лирике.

\* \* \*

К хвалебным песням обычно относят и так называемые щитовые драпы: «Драпу о Рагнаре» (*Ragnarsdrápa*, предположительно кон. IX в.), приписываемую Браги Боддасону, «Хаустлёнг» (*Haustlöng*, «Песнь длиною в осень», предположительно кон. IX – нач. X в.), создателем которой считается Тьодольв из Хвинира, и «Домовую драпу» (или «Хвалебную песнь о доме», *Húsdrápa*, предположительно кон. X в.), авторство которой ассоциируется с Ульвом Уггасоном<sup>34</sup>. Исследователи обычно видят в «Драпе о Рагнаре» и «Хаустлёнг» вербальный аналог изображениям на щите<sup>35</sup> и объясняют, что визуальные и поэтические изображения можно рассматривать как «параллельные формы хвалы» [Fuglesang 2007, p. 220], основанные на мифах, «которые в наибольшей мере отражают отвагу и доблесть протагониста» [Fuglesang 2007, p. 214].

<sup>34</sup> О датировке см.: [Gade 2012, pp. XLIV–XLVI].

<sup>35</sup> Гисли Брюньольфссон предположил, что четырехчастная структура драпы соответствует четырем частям щита, на который были нанесены изображения (*Gísli Brynjúlfsson*. Brage den Gamles Kvad om Ragnar Lodbrogs Skjold. Aarbøger for nordisk // Oldkyndighed og Historie. Kjøbenhavn: Berlingske bogtrykkeri ved L.N. Kalckar, 1860. P. 3–13), а Финнур Йоунссон в своем издании поэзии скальдов включил в текст «Драпы о Рагнаре» четыре мифологические сцены (Finnur Jónsson 1973).

Предполагается, что визуальное и вербальное искусство восхваляют дарителя, имплицитно уподобляя его легендарному протагонисту мифологического сказания [Clunies Ross 1981, p. 280].

Предположение о том, что функция мифов в щитовых драпах состояла в уподоблении дарителя героям преданий, трудно опровергнуть. Однако нелегко объяснить, почему создатели скальдических драп избирают в качестве предмета изображения не те мифы, протагонистам которых сопутствует удача. Герои сказаний, о которых говорится в щитовых драпах, обречены на поражение; их судьба могла бы служить скорее предостережением, чем прославлением. В «Драпе о Рагнаре» рассказывается о погибающем Ёрмунрекке («Роса трупов <= кровь> залила скамью на полу, где были видны отрубленные руки и ноги вместе с кровью альва битвы <= воина, Ёрмунрекке>; раздаватель пива <= вождь, Ёрмунрекке> упал головой вниз в колодец, смешанный с кровью», 4); о братьях Хамдире и Сёрли, которых забрасывают камнями («Там, окружая постель правителя, стоят лишённые гвоздя мачты паруса обшивки корабля <= воины, Хамдир и Сёрли>; Хамдира и Сёрли по общему решению скоро забросали твердыми буграми плеч возлюбленной Хергаута <Хергаут = Один, возлюбленная Одина = Ёрд, земля; бугры земли = камни>», 5); о Хедине и Хёгни, осуждённых вечно вести свои войска в нескончаемую битву («Правитель людей, лишённый земель, не удерживает себя от того, чтобы воспрепятствовать желанию волков битвы <= воинов> на песке – ярость вспылала в Хёгни, когда воины напали на Хедина, вместо того, чтобы принять шейные кольца Хильд», 10); о Хильд, подстрекающей воинов на сражение («И рьяная Ран слишком пересохла вен <= валькирия, Хильд> хотела вызвать бурю ударов <= битву> с враждебными намерениями против своего отца», 8). Не вполне понятно, почему для выражения хвалы или для того, чтобы «уравнять дарителя... с персонажем, изобразительно-материально воплощенным в его подарке» [Clunies Ross 1981, p. 280], избирались мифы о похищении богини Идунн великаном Тьяцци и о поражении великана Хрунгнира, которые излагаются в драпе «Хаустлёнг», или мифы о похоронах Бальдра и о распре Локи и Хеймдалля за ожерелье Брисингов, о которых идет речь в «Хвалебной песни о доме», приписываемой Ульву Угасону. Обстоятельства бытования щитовых драп тоже не вполне характерны для поэзии скальдов, сохранившейся как цитаты в сагах. Щитовые драпы, равно как и описывающая стенные росписи «Песнь о доме», не цитируются в сагах, как остальная поэзия скальдов, но дошли до нас в единственном источнике – третьей части «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона, «Язык поэзии» (Skáldskaparmál, 1220 г.).

В «Младшей Эдде», однако, не рассказывается о тех ситуациях, в которых скальды создавали или исполняли щитовые драпы. Единственное описание обстоятельств сочинения щитовой драпы содержится в «Саге об Эгиле», в которой говорится о том, как Эйнар Звон Весов навестил Эгиля, но не застал его дома, а потому оставил ему в подарок щит. Обнаружив неожиданный дар, на котором «были рисунки из древних сказаний, а между рисунками – золотые блестящие и драгоценные камни» (гл. LXXVIII, пер. В.В. Кошкина – Сага об Эгиле, с. 197), Эгиль хочет догнать и убить Эйнара, чтобы не сочинять хвалебную песнь в его честь. Реакцию героя саги обычно объясняют тем, что от него требуется ответ на подарок, щитовая драпа. Создатель саги изображает поэтический ответ скальда более ценным, чем сам подарок, которому уготована печальная участь (подаренный герою щит портится, упав в бочку с кислым молоком)<sup>36</sup>. Эгилю приходится сочинить щитовую драпу в честь Эйнара, однако в саге приводится лишь ее первая строфа:

<p>Mál es lofs at lýsa ljósgarð, es þák, barða, mér kom heim at hendi hoddsendis boð, enda; skalat of grundar Gylfa glaums misfengnir taumar, hlýðið ér til orða, erðgróins mér verða.</p>	<p>«Пора прославить подаренную мне светлую ограду кораблей (= щит), которую я получил; дар раздателя сокровищ (= Эйнара) доставлен домой мне в руки. Я не теряю хватки узды Глаума (= коня) земли Гюльви (= морского конунга) (конь моря = корабль) карлика (корабль карликов = мёд поэзии, карлики Фьялар и Гьялар, владеющие поэтическим мёдом, вывезли в море и утопили великана Гиллинга) – слушайте мои слова!»<sup>37</sup></p>
--	---

В единственной сохранившейся строфе из щитовой драпы скальд сообщает о своем намерении прославить щит в хвалебной песни, употребляет три кеннинга (щита, поэзии и мужа) и заключает строфу обращенным к аудитории (домочадцам) призывом выслушать его песнь. Ни о самом щите, ни о тех рисунках, которые были на нем изображены, в строфе из «Саги об Эгиле» не говорится ничего, кроме того, что упоминается кеннинг щита – «светлая ограда кораблей».

Как и строфа Эгиля, «Драпа о Рагнаре» выражает намерение скальда прославить правителя (или дарителя). Однако, как верно заметила Е.А. Гуревич, «Эксплицитно “хвала” выражается

<sup>36</sup> Щитовые драпы исследованы Е.А. Гуревич [Гуревич, Матюшина 2000, с. 430–431], а также И.Г. Матюшиной [Матюшина 2023, с. 410–415].

<sup>37</sup> В переводе щитовых драп использовались переводы Е.А. Гуревич [Гуревич, Матюшина 2000, с. 430–431].

лишь в простой констатации актуальной ситуации, информация о которой заключена в стеве» [Гуревич, Матюшина 2000, с. 431]. Диалогичность песни определяется загадочным обращением к неизвестному Хравнкетилу, возможно, гонцу, обещавшему запомнить сочиненную скальдом драпу для того, чтобы передать ее своему господину. Едва ли контекст строфы («Хочешь, Хравнкетиль, слушать, как я стану даровальцем щита») позволяет реконструировать отношения дарообмена, устанавливаемые между сочинителем, слушателем (Хравнкетилем) и отсутствующим правителем (Рагнаром). Снорри комментирует строфу, предвывая ее кеннингом щита и приписывая его создание Браги («Лист подошв Хрунгнира, как сказал Браги»). Комментарий Снорри дает ключ к пониманию строфы, подсказывая читателю мифологическую аллюзию на легенду о битве йотуна Хрунгнира с Тором, перед которой великан стоял на щите, так как ожидал нападения Тора из-под земли. Строфа, приписанная Браги, известна только из одного источника – из третьей части «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона (рукопись Codex Regius, 34 recto) «Язык поэзии» (Skáldskaparmál).

Рагнар, которому посвящена хвалебная песнь, упоминается не только в иносказательном обозначении («знаменитый сын Сигурда»), но и в припеве (стеве): «Рагнар дал мне луну повозки Рэ (= щит) и много сказаний» и т. д. (7, 12). Жанровая атрибуция всей драпы зависит от этой единственной строки, в которой лишь сообщается об акте дарения («Рагнар дал мне щит и много сказаний»), однако не утверждается, что сказания были изображены на этом щите. Ни Рагнар, ни подаренный им щит в песни не прославляются, если не считать имплицитной хвалой щита употребление семи кеннингов, обозначающих щит. Скопление обозначений щита позволяет рассматривать «Драпу о Рагнаре» как своеобразное хранилище кеннингов, в котором даются примеры их употребления, возможно, для обучения других скальдов (напомним о том, что «Младшая Эдда» представляет собой учебник скальдического мастерства)<sup>38</sup>. Запоминание кеннингов облегчается благодаря поэтической (скальдической) форме щитовой драпы; усвоению семантики способствует изложение мифологического сказания в прозаическом тексте, обрамляющем драпу.

Кеннинги щита, битвы («непогоды или бурана Хьяднингов»), оружия («огня или бурана Хьяднингов»), в связи с которыми пересказывается миф о битве Хедина и Хёгни и цитируются четыре с

---

<sup>38</sup> Аргументацию этой точки зрения на примере всех сохранившихся щитовых драп см. [Матюшина 2023, с. 409–423].



половиной строфы «Песни о Рагнаре», кеннинги кольчуг («одежды или платья Хамдира и Сёрли»), для иллюстрации которых приводится миф об убийстве Ёрмунрекка братьями Хамдиром и Сёрли, помещаются в идеально подходящий контекст мифологических преданий, мотивирующих их создание и использование. Создается впечатление, что искусно организованная песнь, в которой отдельные сцены из мифологических сказаний обыгрываются при помощи многочисленных кеннингов (их в «Драпе о Рагнаре» около 50 на 30 полустроф), сочинена ради сохранения кеннингов в их мифологическом контексте. Неудивительно, что Снорри приписывает сочинение этой песни, мотивирующей семантику мифологических кеннингов и создающей поэтический контекст для их употребления, первому скальду, известному нам по имени, которое знаменательно совпадает с именем бога поэзии. Функция щитовых драп могла быть близка к мнемонической: поэтическая форма произведений могла облегчать для скальдов запоминание кеннингов, а прозаический пересказ сказания содержал их объяснение и мотивировал употребление.

Итак, синхронно-функциональный анализ жанров скальдической поэзии: хвалебной песни, выкупов головы, хулительных и любовных стихов, позволяет определить их общую черту – доминанту прагматической, восходящей к магической, функции. Образцы этих жанров объединяют многочисленные черты сходства: контекстуальная роль в саге; коммуникативная недостаточность, обуславливающая потребность в прозаическом комментарии; языковая многосмысленность, проистекающая из отсутствия установки на информативность. Однако функции жанров в поэзии скальдов различны: в панегириках преобладает хвалебная функция, в выкупах головы – сальвационная, в хулительных стихах – хтоническая, в любовных стихах – прагматическая, волюнтаривная, в щитовых драпах – мнемоническая, в поминальных драпах – мемориальная (увековечивание памяти о прославляемом) и жизнеутверждающая функция, связанная с представлением об обновлении и жизненной силе рода. Маргинальность коммуникативной функции для произведений скальдов обусловлена не только семантикой, но и стилистическими и языковыми особенностями: использованием кеннингов с их информативной бедностью, паратаксистом, нарушением прямого порядка слов, употреблением вставных предложений, затемняющих смысловую организацию полустрофы, повышенной ролью звуковых повторов, характерной для текстов, восходящих к ритуально-магической словесности.

## Источники

---

- Гуревич 2016 – *Гуревич Е.А.* Исландские пряди. М.: Наука, 2016. 1035 с. (Серия «Литературные памятники»)
- Saga об Эгиле – Saga об Эгиле / Пер. с исл. С.С. Масловой-Лашанской, В.В. Кошкина, А.И. Корсуна // Исландские саги: В 2 т. / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. СПб.: Нева: Летний сад, 1999. Т. 1. С. 21–216.
- Снорри Стурлусон 1980 – *Снорри Стурлусон.* Круг Земной / Отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский; изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М.: Наука, 1980. 691 с.
- Björn K. Þórólfsson 1958 – *Gísla saga Súrssonar* / B.K. Þórólfsson gaf út // Vestfirðinga sögur. Íslenzk fornrit. VI. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1958. CXI + 396 p.
- Finnur Jónsson 1893 – *Heimskringla. Nóregs konunga sögur af Snorri Sturluson* / udg. af F. Jónsson. København: Møller, 1893. Bd. 1. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur; 23).
- Finnur Jónsson 1973 – *Den norsk-islandske skjaldedigtning* / Ed. F. Jónsson. B: Rettet tekst: 2 vols. Copenhagen: Villadsen and Christensen, 1912–1915. Rpt. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1973. 626 p.
- Halldórsson 1969 – *Jómsvíkinga saga* / Ó. Halldórsson bjó til prentunar. Reykjavík: Prentsmiðja Jóns Helgasonar, 1969. 224 bls.
- Keyser 1946 – *Norges gamle love indtil 1387* / udg. R. Keyser, P.A. Munch, G. Storm. Christiania: Trykt hos C. Grøndahl, 1846. Bd. 1. 876 S.
- Marold 2012 – ‘Einarr skálaglamm Helgason, Vellekla 29’ / Ed. by E. Marold // *Poetry from the Kings’ sagas 1: From mythical times to c. 1035* / Ed. by D. Whaley. Turnhout: Brepols, 2012. P. 280–329
- Sigurður Nordal 1933 – *Egills saga Skallagrímssonar* / Sigurður Nordal gaf út // Íslenzk fornrit. B. 2. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1933. CV + 319 p.
- Sigurður Nordal 1938 – *Bjarnar saga Hítðœlakappa* / S. Nordal, G. Jónsson gáfu út // *Borgfirðinga sögur.* Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag, 1938. CLV + 363 p. (Íslenzk fornrit; 3)
- Whaley 2012 – *Whaley D.* Anonymous Lausavísur, Lausavísa from Óláfs saga Tryggvasonar in Heimskringla 1 // *Poetry from the Kings’ sagas I: From mythical times to c. 1035* / Ed. by D. Whaley. Turnhout: Bre(p)ols, 2012. P. 1073. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages; 1)

## Литература

---

- Голованенко 2023 – *Голованенко Д.А.* Социокультурные контексты бытования скальдических коммуникативных практик в Исландии XI–XIV вв.: Дис. ... канд. филол. наук. М.: ВШЭ, 2023. 382 с.
- Гуревич, Матюшина 2000 – *Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М.: РГГУ, 2000. 751 с.

- Матюшина 2010 – *Матюшина И.Г.* Любовная поэзия как приворот // Пространство колдовства. М.: РГГУ, 2010. С. 229–258.
- Матюшина 2018 – *Матюшина И.Г.* Сальвационная и хтоническая функция слова в древнескандинавской культуре // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», 2018. № 3-1. С. 30–42.
- Матюшина 2023 – *Матюшина И.Г.* Экфрасис в поэзии скальдов // Миф, ритуал, литература / Сост. Н.Б. Богданович; Отв. ред. Ю.В. Иванова; Науч. ред. С.Н. Давидоглу. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 409–423.
- Смирницкая 2005а – *Смирницкая О.А.* Эгиль Скаллагримссон. Утрата сыновей // Смирницкая О.А. Каноны и толкования. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 49–106.
- Смирницкая 2005б – *Смирницкая О.А.* Перечень Инглингов // Смирницкая О.А. Каноны и толкования. М.: Языки славянских культур, 2005. С. 107–151.
- Смирницкая 2008 – *Смирницкая О.А.* Поэтика и лингвистика скальдов // Смирницкая О.А. Избранные статьи по германской филологии. М., 2008. С. 219–230.
- Стеблин-Каменский 1978 – *Стеблин-Каменский М.И.* Древнеисландский поэтический термин «дроткветт» // Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. Л.: Наука, 1978. 176 с.
- Стеблин-Каменский 1979 – *Стеблин-Каменский М.И.* Скальдическая поэзия // Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М.: Высшая школа, 1979. 192 с.
- Clunies Ross 1981 – *Clunies Ross M.* Style and authorial presence in Skaldic mythological poetry // *Saga-Book of the Viking society for Northern research*. L., 1981. Vol. 20. P. 276–304.
- Clunies Ross 2005 – *Clunies Ross M.* A history of Old Norse poetry and poetics. Cambridge: D.S. Brewer, 2005. 283 p.
- Clunies Ross 2015 – *Clunies Ross M.* Self-description in Egil's poetry // *Egil, the Viking poet. New approaches to Egil's saga* / Ed. by L. de Looze, J.K. Helgason, R. Poole, T.H. Tulinus. Toronto: Toronto University Press, 2015. P. 75–94. (Toronto Old Norse-Icelandic Series)
- de Looze 2015 – *de Looze L.* The concept of the self in Egil's saga // *Egil, the Viking poet. New approaches to Egil's saga* / Ed. by L. de Looze, J.K. Helgason, R. Poole, T.H. Tulinus. Toronto: Toronto University Press, 2015. P. 57–74. (Toronto Old Norse-Icelandic Series)
- Finlay 2001 – *Finlay A.* Monstrous allegations: an exchange of *ýki* in Bjarnar saga Hítðælakappa // *Alvíssmál*. 2001. No. 10. P. 21–44.
- Frank 1970 – *Frank R.* Onomastic play in Kormakr's verse: the name Steingerðr // *Medieval Scandinavia*. 1970. Vol. 3. P. 7–34.
- Frank 1985 – *Frank R.* Skaldic poetry // *Old Norse-Icelandic literature. A critical guide* / Ed. by C. Clover, J. Lindow. Ithaca: Cornell University Press, 1985. P. 157–196. (Islandica; 42)
- Fuglesang 2007 – *Fuglesang S.H.* Ekphrasis and surviving imagery in Viking Scandinavia // *Viking and Medieval Scandinavia*. 2007. Vol. 3. P. 193–224.

- Gade 2012 – *Gade K.E.* Dating of poetry and principles of normalization // Poetry from the Kings' sagas I: From mythical times to c. 1035 / Ed. by D. Whaley. Turnhout: Brepols, 2012. P. XLIV–LI. (Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages; 1)
- Guðrún Nordal 2015 – *Guðrún Nordal.* Skaldic poetics and the making of the sagas of Icelanders // New Norse studies: Essays on the literature and culture of Medieval Scandinavia / Ed. by J. Turco. Ithaca: Cornell University Library, 2015. P. 117–142. (Islandica; 58)
- Guðrún Nordal 2001a – *Guðrún Nordal.* Skaldic versifying and social discrimination in Medieval Iceland. The Dorothea Coke memorial lecture in Northern studies. University college. L.: The Viking Society for Northern Research, 2001. 16 p.
- Guðrún Nordal 2001b – *Guðrún Nordal.* Tools of literacy: The role of Skaldic verse in Icelandic textual culture of the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries. Toronto: University of Toronto Press, 2001. 432 p.
- Lieberman 1994 – *Lieberman A.* The formulaic mind and the Skalds // Lieberman A. Word Heath, Worthaide, Orðheiði. Essays on Germanic literature and usage (1972–1992). Rome: Il Calamo, 1994. P. 41–55. (Episteme dell'Antichità e oltre; 1)
- Olsen 2016 – *Olsen K.* Conceptualizing the enemy in Early Northwest Europe: Metaphors of conflict and alterity in Anglo-Saxon, Old Norse, and Early Irish poetry. Turnhout: Brepols, 2016. VIII, 252 p. (Medieval Identities: Socio-Cultural Spaces; 6)
- Steinsland 1997 – *Steinsland G.* Eros og død i norrøne myter. Oslo: Universitetsforlaget, 1997. 175 p.
- Steinsland, Vogt 1981 – *Steinsland G., Vogt K.* 'Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn'. En religionshistorisk analyse av Vølsa þátrtr i Flateyjarbók // Arkiv för nordisk filologi. 1981. No. 96. S. 87–106.
- Vésteinn Ólason 1998 – *Vésteinn Ólason.* Dialogues with the Viking age: Narration and representation in the sagas of Icelanders / Transl. by A. Wawn. Reykjavik: Heimskringla, 1998. 297 p.

## References

---

- Clunies Ross, M. (1981), "Style and authorial presence in Skaldic mythological poetry", in *Saga-book of the Viking society for Northern research*, vol. 20, London, UK, pp. 276–304.
- Clunies Ross, M. (2005), *A history of Old Norse poetry and poetics*. D.S. Brewer, Cambridge, UK.
- Clunies Ross, M. (2015), "Self-description in Egil's poetry" in de Looze, L., Helgason, J.K., Poole, R. and Tulinius T.H., eds., *Egil, the Viking poet. New approaches to Egil's saga*, Toronto University Press, Toronto, Canada, pp. 75–94. (*Toronto Old Norse-Icelandic Series*)
- de Looze, L. (2015), "The concept of the self in Egil's saga", in de Looze, L., Helgason, J.K., Poole, R. and Tulinius T.H., eds., *Egil, the Viking poet. New approaches to Egil's*

- saga*, Toronto University Press, Toronto, Canada, pp. 57–74. (*Toronto Old Norse-Icelandic Series*)
- Finlay, A. (2001), “Monstrous allegations: an exchange of *ýki* in Bjarnar saga Hítðælakappa”, *Alvíssmál*, no. 10, pp. 21–44.
- Frank, R. (1970), “Onomastic play in Kormakr’s verse: the name Steingerðr”, *Mediaeval Scandinavia*, vol. 3, pp. 7–34.
- Frank, R. (1985), “Skaldic poetry”, in Clover, C. and Lindow, J., eds., *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, Cornell University Press, Ithaca, USA, pp. 157–196. (*Islandica*; 42)
- Fuglesang, S.H. (2007), “Ekphrasis and surviving imagery in Viking Scandinavia”, *Viking and Medieval Scandinavia*, vol. 3, pp. 193–224.
- Gade, K.E. (2012), “Dating of poetry and principles of normalization”, in Whaley, D., ed. *Poetry from the Kings’ Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, Brepols, Turnhout, Belgium, pp. XLIV–XLVI. (*Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*; 1)
- Golovanenko, D.A. (2023), *Sotsiokul’turnye konteksty bytovaniya skal’dicheskikh kommunikativnykh praktik v Islandii XI–XIV vv.* [The sociocultural contexts of Skaldic communicative practices in 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup>-centuries Iceland], Ph.D. Thesis (Philology), Vysshaya shkola ekonomiki, Moscow, Russia.
- Guðrún Nordal (2015), “Skaldic poetics and the making of the sagas of Icelanders”, in Turco, J., ed., *New Norse studies: Essays on the literature and culture of Medieval Scandinavia*. Cornell University Library, Ithaca, USA, pp. 117–142. (*Islandica*; 58)
- Guðrún Nordal (2001), *Skaldic versifying and social discrimination in Medieval Iceland. The Dorothea Coke memorial lecture in Northern studies*, University college, The Viking Society for Northern Research, London, UK.
- Guðrún Nordal (2001), *Tools of literacy: The role of Skaldic verse in Icelandic textual culture of the 12th and 13th centuries* University of Toronto Press, Toronto, Canada.
- Gurevich, E.A. and Matyushina, I.G. (2000), *Poeziya skal’dov* [Skaldic poetry], RGGU, Moscow, Russia.
- Liberman, A. (1994), “The formulaic mind and the Skalds”, in Liberman, A. *The word Heath, Wortheide, Orðheiði*. Essays on Germanic literature and usage (1972–1992), Il Calamo, Rome, Italy, pp. 41–55. (*Episteme dell’Antichità e oltre*; 1)
- Matyushina, I.G. (2010), “Love Poetry as Portion”, in *Prostranstvo koldovstva* [The Space of Witchcraft], RGGU, Moscow, Russia, pp. 229–258.
- Matyushina, I.G. (2018), “The salvational and chtonic function of word in Old Norse culture”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 3-1, pp. 30–42.
- Matyushina, I.G. (2023), “Ekphrasis in Skaldic poetry”, in Ivanova, Yu.V. and Davidoglu, S.N., eds., *Mif, ritual, literature* [Myth, ritual, literature], Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 409–423.
- Olsen, K. (2016), *Conceptualizing the enemy in Early Northwest Europe: Metaphors of conflict and alterity in Anglo-Saxon, Old Norse, and Early Irish poetry*. Brepols, Turnhout, Belgium. (*Medieval Identities: Socio-Cultural Spaces*; 6)

- Smirnitskaya, O.A. (2005), Egill Skallagrímsson. Utrata synovey [Egill Skallagrímsson. The irreparable loss of sons], in Smirnitskaya, O.A., *Kanony i tolkovaniya* [Canons and interpretations], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia, pp. 49–106.
- Smirnitskaya, O.A. (2005), “The enumeration of the Ynglingar”, in Smirnitskaya, O.A., *Kanony i tolkovaniya* [Canons and interpretations], Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, Russia, pp. 107–151.
- Smirnitskaya, O.A. (2008), “Poetry and linguistics of the Skalds”, in Smirnitskaya, O.A., *Izbrannye stat'i po germanskoj filologii* [Selected articles on Germanic philology], Moscow, Russia, 2008, pp. 219–230.
- Steblin-Kamenskii, M.I. (1978), “The Old Norse poetic term ‘dróttkvætt’”, in Steblin-Kamenskii, M.I., *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics], Nauka, Leningrad, USSR.
- Steblin-Kamenskii, M.I. (1979), “Skaldic Poetry”, in Steblin-Kamenskii, M.I., *Drevneskandinavskaya literatura* [Old Norse literature], Vysshaya shkola, Moscow, USSR.
- Steinsland, G. and Vogt, K. (1981), „‘Aukinn ertu Uolse ok vpp vm tekinn’. En religionshistorisk analyse av Vølsa þátrr i Flateyjarbók“, *Arkiv för nordisk filologi*, Bd. 96, pp. 87–106.
- Steinsland, G. (1997), *Eros og død i norrøne myter*, Universitetsforlaget, Oslo, Norway.
- Vésteinn, Ólason (1998), *Dialogues with the Viking age: Narration and representation in the sagas of Icelanders*, Heimskringla, Reykjavík, Iceland.

### *Информация об авторе*

*Инна Г. Матюшина*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; I.Matyushina@exeter.ac.uk

### *Information about the author*

*Inna G. Matyushina*, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; I.Matyushina@exeter.ac.uk

Святая Земля глазами средневековых  
западноевропейских и русских паломников  
(итальянские дневники паломничества  
и русские «хождения»)

Анна В. Топорова

*Российский государственный гуманитарный  
университет, Москва, Россия;*

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,  
Москва, Россия, anna.toporova@gmail.com*

*Аннотация.* В статье предлагается сопоставительный анализ итальянских дневников паломничества и русских «хожений». С одной стороны, выявляется их жанровое сходство: общие темы – обозначение маршрута, указание расстояний, времени, способа передвижения, описание святынь, рассказ о местных обычаях, природе, о приключениях и опасностях – и сходный стиль, сочетающий документальность с эмоциональностью. С другой стороны, делается акцент на различии в восприятии увиденного у западных и русских паломников: первые в целом более рациональны, земной мир интересует их не менее духовного; вторые более сосредоточены на внутреннем переживании встречи со святыней, на осознании своей греховности. Европейские паломники более открыты миру, русские обращены вглубь собственного сердца, где происходит встреча с Богом. Подобные различия обусловлены историческим и духовным контекстом жизни авторов анализируемых сочинений.

*Ключевые слова:* средневековая религиозная литература, дневники паломничества, «хождения»

*Для цитирования:* Топорова А.В. Святая Земля глазами средневековых западноевропейских и русских паломников (итальянские дневники паломничества и русские «хождения») // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 1. С. 110–125. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-110-125

The Holy Land as seen by medieval  
Western European and Russian pilgrims  
(Italian pilgrim's journals and Russian *khozheniya*)

Anna V. Toporova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;  
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, anna.toporova@gmail.com*

*Abstract.* This comparative study of Italian medieval pilgrim's journals and Russian *khozheniya* (medieval travelogues) shows, on the one hand, their genre similarities. They have comparable practical information: indication of route, distances, time and means of travel; comparable description of holy places and objects; and comparable accounts of local customs, natural environment, adventures and dangers. They are also written in similar styles, combining a documentary approach with religious emotion. On the other hand, the article demonstrates the differences in the perception of reality by Western and Russian pilgrims: the former are more rational and take as much interest in the secular world as in spiritual matters; the latter focus more on the inner experience of the encounter with the sacred and on recognition of their own sinfulness. European pilgrims are more open to the world, while their Russian counterparts look inwards into their hearts, where they seek to meet God. Such differences result from the contrasting historical and spiritual contexts of the authors' lives.

*Keywords:* medieval religious literature, pilgrim's journals, Russian medieval travelogues

*For citation:* Toporova, A.V. (2024), "The Holy Land as seen by medieval Western European and Russian pilgrims (Italian pilgrim's journals and Russian *khozheniya*)", *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies"* Series, no. 1, pp. 110–125, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-110-125

Описания паломничества относятся к обширной и многоликой литературе путешествий и разделяют ее основные особенности, в частности, они предлагают «слепок действительности, параметры и качество которого определяются позицией субъекта (путешественника) в объективном мире и той культурной ролью (ученый, купец, посол и т. д.), которую он в этом мире играет» [Шадрина 2003, с. 312]. В целом жанровая специфика этой литературы заключается в создании претендующей на объективность картины действительности через призму субъективного авторского описания [Маслова 1980, с. 72]. Тот факт, что авторами дневников паломничества яв-



ляются, как правило, монахи и верующие миряне, обуславливает цели и модальность их сочинений, хотя и они весьма разнообразны.

Феномен паломничества в святые места известен с первых веков христианства, а с IV в., когда христианство было признано государственной религией и гонения на христиан прекратились, он стал весьма распространённым. Святая Земля в первую очередь, а также Рим, монастырь св. Иакова в Сантьяго-де-Компостела, гора Сен-Мишель в Нормандии, храм св. Мартина в Туре и многие другие святыни привлекали к себе многочисленных западноевропейских паломников [Sumption 1999; Добиаш-Рождественская 2006; Шупляк 2013]; русские паломники, помимо Святой Земли, часто отправлялись в Царьград.

О первых итальянских паломниках по святым местам известно начиная с XII в. В это время паломничества становятся несколько более безопасными в связи с прекращением арабских набегов и началом эпохи крестовых походов (вспомним, что в 1099 г. крестоносцы завоевали Иерусалим). Тогда же утверждается практика индульгенций – полного прощения грехов на определенный срок в случае посещения святых мест. Однако первые тексты, описывающие паломничества, относятся к XIV в.: возможно, более ранние свидетельства не сохранились, но скорее всего насущная потребность в них возникла именно в это время, когда паломничества стали массовыми.

Сочинений, описывающих средневековые паломничества из европейских стран в Святую Землю, огромное количество [Richard 2014; Grabois 1998; Cherubini 2000; Chareyron 2000; Топорова 2020a]. Они очень различны по форме, стилю, целям, стоящим перед их авторами, но при всем их богатстве и неповторимости можно выделить ряд постоянно встречающихся моментов. Моделью для сочинений этого рода стал “Itinerarium Burdigalense”, путеводитель из Бордо в Иерусалим и обратно, составленный в IV в. и представляющий собой, похоже, одно из первых сохранившихся описаний паломничества в Святую Землю. Вслед за его автором средневековые паломники воспроизводили его структурные компоненты [Кочеляева 2004]. Обязательным было *обозначение времени паломничества, его маршрута, способа передвижения* (пешком, верхом, на телеге, на галере и т. п.), а также его участников. Нередко автор сообщал о *цели своего путешествия*: как правило, это собственный духовный рост и помощь тем, кто желает проделать тот же путь. Содержательное ядро составляет *описание святынь*, сопровождаемое отсылками к Священному Писанию, сведениями из истории и рассказами о местных достопримечательностях и обычаях. *Повествование об опасностях*,

*приключениях, забавных случаях*, равно как *описание местного населения и природных диковин* также всегда присутствует в этих сочинениях. И, как правило, знакомство с новыми землями воспринимается и изображается как их открытие, вызывающее глубокий интерес, удивление, восторг. Как отмечает С.И. Лучицкая, путешествуя, будучи перемещением в пространстве к новым или малоизвестным целям, всегда представляешь собой выход не только за пределы собственной среды обитания, но и из повседневности, пересечение культурной границы и встречу с иным географическим и культурным пространством [Лучицкая 2010, с. 72], которое путешественникам предстоит освоить.

Посмотрим на примере итальянских дневников паломничества XIV–XV вв., как именно паломники описывают то, что они видели. Основным содержательным сегментом исследуемых сочинений является описание святынь, сопровождаемое иногда краткими историческими сведениями о местах, где они находятся. В ранних дневниках рассказ о святынях, как правило, составляет главную часть сочинения. В более поздних, и часто более светских, эта часть сводится к минимуму, требуемому жанром. Для Никколо да Поджибонси (паломничество – 1346–1350 гг.), например, важно представить максимально полное описание святынь с указанием соответствующих мест из Священного Писания, связанных с ними. Особенно подробно пишет он о Иерусалиме, восхваляя его величие и святость: “La santissima, realissima e nobilissima e magnifica sopra tutte le città del mondo, tu, Gerusalem, terra santa, quanto tu fosti già grande, bella e dilettevole! Ché tutte le generazioni del mondo ti chiamano santa...” (Pellegrini scrittori 1990, p. 40) («Святейший, царственнейший, благороднейший и самый великолепный из всех городов мира, ты, Иерусалим, святая земля, сколь ты была уже великой, прекрасной и доставляющей наслаждение! Потому все роды земные называют тебя святым...»).

И после этого довольно продолжительного панегирика он переходит к последовательному описанию сначала устройства города, затем сообщает исторические сведения о нем, а далее во всех деталях рассказывает о храме Гроба Господня, о религиозных праздниках (сошествие святого огня, Вербное воскресенье). Иерусалиму посвящено полтора десятка глав. При этом всегда с большой точностью обозначаются расстояния, размеры, маршрут. Несомненный интерес испытывает Никколо к религиозной жизни в разных ее проявлениях. Его поражает обилие и разнообразие вероисповеданий и конфессий, представленных в Святой Земле. При каждом удобном случае он упоминает их, пытается классифицировать, описывает их религиозные обычаи.

Центральное место занимает изображение Храма Гроба Господня. Построено оно логично и четко. После указания на его местоположение, внешнего вида, архитектуры, обозначения, как в него войти, Никколо переходит к рассказу об организации его внутреннего пространства. Он выделяет основные локусы Храма и подробно, можно сказать, научно, описывает их: Камень Помазания, часовню Гроба Господня, колонну, к которой был привязан Христос, место явления Христа Марии Магдалине, «центр мира», главный алтарь, Голгофу, место обретения Креста святой Еленой, прочие алтари Храма. Здесь он перечисляет и представителей разных христианских конфессий, которые служат на них. Заканчивает Никколо рассказом о том, сколько времени он сам провел в Храме (четыре месяца) и как ему это удалось сделать.

После Храма Гроба Господня, уже более бегло, представлены другие святыни Иерусалима. Автор организует свой текст по принципу путеводителя, в котором каждая остановка паломнического маршрута соответствует определенному евангельскому событию. Это отражено в названии глав: «О месте, где Святой Дух сошел на апостолов», «Где Христос в Великий четверг омыл ноги апостолам на горе Сион», «Где Христос явился своим ученикам на горе Сион», «Где Христос совершил тайную вечерю с апостолами» и т. п. Так же построены описания Вифлеема, Самарии, Галилеи, горы Фавор и других святых мест. Везде даются отсылки к Священному Писанию, иногда приводятся цитаты из него; таким образом, лаконичное и, как правило, бесстрастное описание святыни оживает и включается в контекст вечности.

Подробное описание святых мест мы находим и у Микеле да Фильине, хотя его перспектива изображения более узкая, чем у Поджибонси. Но уже начиная с конца XIV в. общий процесс секуляризации все больше дает себя знать. Еще в XIII в. Жак де Витри в «Восточной истории» (она же «Иерусалимская история»), обличая чудовищный упадок нравов христиан, в частности, упоминает и о том, что некоторые паломники едут в Святую Землю не из благочестия, а исключительно из любопытства и стремления узнать новое. В самом деле, у Лионардо Фрескобальди, Симоне Сиголи, Джорджо Гуччи, Алессандро Ринуччини, Санто Браска описания святых мест все больше чередуются с информацией о местной флоре, фауне, достопримечательностях, обычаях, аборигенах. У Фрескобальди христианские святыни описаны менее подробно и ярко, чем мусульманские города, поразившие его своей необычностью. То же видим мы и у Сиголи, который помещает перечень христианских святынь Синая и Иерусалима в конце своего дневника, основная часть которого посвящена диковинным особенностям

Востока. У Алессандро Ринуччини собственно описание святых мест занимает совсем незначительную долю. Гораздо больше автора увлекает рассказ о пережитых приключениях, о счастливом разрешении трудных ситуаций, об избавлении от опасностей, а также об увиденных странах, людях и их образе жизни.

Обычай местного населения занимает немалое место в дневниках паломничества. Их авторы пишут о диковинной привычке арабов не готовить пищу дома, а покупать ее на улицах и площадях, об их чревоугодии, как если бы у них были «железные желудки»; об использовании розовой воды; о колесе, с помощью которого поднимают воду из колодца, и о прочих интересных вещах, которые воспринимаются как «чудо». Так, Гуччи в числе чудес упоминает обилие людей и верблюдов, богатство султана, количество умерших во время эпидемии чумы, а также бальзамовое дерево, о котором подробно писал и Санто Браска. Сиголи, плененный «райскими яблоками», грушами, сливами, арбузами, растущими в Александрии, необыкновенно дешевым мясом, курами и рыбой, продающимися на городских базарах, отводит их описанию значительное место. Он сообщает также о местных обычаях (например, сидеть на ковре, скрестив ноги), об отношениях мужа и жены, об одежде сарацин, о мусульманском посте; восторженно и в мельчайших деталях описывает товары, которые можно купить в лавках Дамаска. Тот же подход характерен и для Гуччи; одна из глав его сочинения (VI) носит такое название – «Повествует о невиданных вещах и чудесах Вавилонии и Каира» (*“Racconta delle cose mirabili e maravigliose di Babilonia e del Cairo”*).

«Заморские» флора и фауна вызывают у авторов дневников паломничества большой интерес. Необычные морские рыбы, верблюды в пустыне, слон, жираф, бабуин, страус вызывают у паломников радостное изумление. Ср. у Поджибонси: *“La giraffa è fatta quasi come la capra, e il corpo suo è colorato di sotto come una rete; le gambe dietro hae cortissime, quelle dinanzi sì l’hae lunghissime e lo collo tanto lung oche, quando ella si Rizza, pare che tocchi il tetto dove ell’era, ch’era molto alta. E presso alla casa dov’era questa giraffa si era una piazza che c’erano a vedere tanti uomini e femine ch’era una maraviglia a vedere, ed erano tutti ignudi e neri; e ancora babuini e gatti mammoni e papagalli assai e leopardi”* (Pellegrini scrittori 1990, p. 118) («Жи́раф устроен почти как коза, его тело снизу окрашено, как сеть; задние ноги у него очень короткие, а передние длиннющие, а шея столь длинная, что когда он ее поднимает, кажется, что он достанет до крыши, а она там была весьма высокой. Рядом с домом, где был этот жираф, находилась площадь, и там можно было увидеть столько мужчин и женщин, что прямо чудо, все они были голые и черные;

а также бабуинов и мартышек, множество попугаев и леопардов»). У Фрескобальди особый всплеск эмоций вызывают экзотические плоды (финики, кедровые орехи, арбузы и прочие), изобилие, разнообразие и удивительный вкус которых поражает автора; а также животные, и в первую очередь крокодил.

Всегда очень эмоционально представлены всевозможные приключения. Обычно они возникали в связи с природными явлениями (гроза, шторм, противные ветры, засуха) или с враждебными действиями местного населения (нападения пиратов, встреча с разбойниками, козни иноверцев). Ринуччини с содроганием вспоминает, как он едва не погиб, оказавшись на палубе в тот момент, когда раздались приветственные выстрелы из бомбарды, знаменовавшие, в соответствии с распространенным обычаем, вхождение корабля в порт. «Растерянный, оглушенный, объятый ужасом» (*“sbighottito, intronato et spaventato”* [Rinuccini 1993, p. 55]), он едва не упал в воду от потока воздуха, но, опомнившись, успел укрыться во внутреннем помещении, где возблагодарил Бога за чудесное спасение.

Вершиной секуляризации можно считать путешествие в Святую Землю герцога Феррарского Николо III д'Эсте в 1413 г.: в него отправилась огромная придворная компания с множеством слуг, всего более 50 человек. Вести дневник путешествия герцог поручил своему канцлеру Лукино даль Кампо, именно из его сочинения «Путешествие герцога Николо д'Эсте к Гробу Господню» (*«Viaggio del marchese Nicolò D'Este al Santo Sepolcro»*) мы узнаем о том, как протекало это псевдо-паломничество. Совершенно очевидно, что христианские святыни весьма мало интересовали его участников. Даже в храме Гроба Господня главным становится обряд посвящения придворных в рыцари. Посещению святынь отводится ограниченное время, тогда как дипломатические визиты, обмен дарами, пиры и многообразные увеселения, вроде турецкой бани с розовой водой и акробатических упражнений атлета на Кипре, занимают большую часть путешествия, и описаны они значительно более ярко и подробно, чем его религиозная составляющая [Топорова 2020а, с. 146–175].

Возрастание интереса к внешнему миру исследователи объясняют усилением личного начала [Nelli 2014, p. 33], стремлением познать окружающий мир и сопоставить «чужое» со «своим» [Топорова 2020б], расширить географические и интеллектуальные границы привычного мира. Отсюда – жадный интерес к флоре, фауне, истории, обычаям, религиозным обрядам, формам социальной жизни других народов. Отсюда – радость познания и открытия «другого». Одновременно могли преследоваться и свои цели,

будь то налаживание торговых связей или выяснение ряда деталей местной жизни для установления дипломатических контактов или для ведения войны. Так, скажем, Лионардо Фрескобальди, побывавший на Святой Земле в составе небольшой группы паломников в 1384–1385 гг. и оставивший (как и двое его сопаломников) свое описание этого путешествия, занимался, похоже, еще и разведывательной деятельностью. Наблюдение В.М. Гуминского о том, что авторы западноевропейских средневековых путешествий являют собой «тип активного “предвозрожденческого” человека: предприимчивого искателя новых путей, выгод и новых впечатлений, первооткрывателей “книги чудес мира” и себя в этом мире» [Гуминский 2017, с. 68], можно, безусловно, отнести и к составителям дневников паломничества.

Несколько иная перспектива вырисовывается в древнерусских «хожениях»/«хождениях». В целом структура этих сочинений схожа с западноевропейскими аналогами этого жанра – описание маршрута, указание расстояний, подробный рассказ о святынях, перечисление разных конфессий, упоминание архитектурных и живописных особенностей храмов, рассказ об опасных происшествиях, наблюдения над местными обычаями, природой. Можно сказать, что и цели почти те же – внутреннее совершенствование и оказание практической и духовной помощи будущим паломникам, а также тем, кто хотел бы, но не может отправиться на Святую Землю. Вместе с тем модальность повествования, его пафос, отражающий внутренние установки автора, различны. Известно, что паломничества по святым местам воспринимались на Руси как главное событие жизни, своего рода духовный подвиг. Как отмечает Е. Малето, «путешественники вызывали уважение и преклонение, а их путевые записки украшали княжеские, монастырские, а позднее и царские библиотеки» [Малето 2005, с. 5]. Если для западных авторов очень важна практическая польза, то у православных паломников основной акцент ставится на покаяние, очищение, приближение к Богу, на внутренний труд по преобразению души. Поэтому во всех дневниках присутствует мотив собственной греховности и несовершенства. И речь идет не о формульных эпитетах «грешный и недостойный», которые авторы применяют к себе, а о глубоком переживании собственной немощи и несостоятельности при встрече со святыней.

Древнейшее русское описание паломничества «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли» (XII в.) начинается такими словами: «Вот я, недостойный игумен Даниил из Русской земли, худший из всех монахов, отягченный грехами многими, неспособный ни к какому делу доброму, будучи понуждаем мыслью

своею и нетерпением моим, захотел видеть святой город Иерусалим и Землю обетованную. <...> Я же неподобающе ходил путем тем святым, во всякой лениности, слабости, пьянствуя и всякие неподобающие дела творя. Но, надеясь, однако, на милость Божию и на вашу молитву – что простит мне Христос Бог мои грехи бесчисленные, описал я этот путь и места те святые, не возносясь, не величаясь этим путем, будто что-нибудь доброе сотворил на этом пути, – да не будет того: никакого ведь добра не сотворил я на пути том, – но по любви к святым тем местам описал я все, что видел глазами своими, дабы не забыто было то, что дал Бог видеть мне, недостойному. Убоялся я осуждения раба того ленивого, скрывшего талант господина своего и не получившего на него прибыли, и написал это для верных людей. Может, кто-нибудь, слыша о местах этих святых, потянется душой и мыслью к этим святым местам и равную мзду примет от Бога с теми, кому удастся дойти до этих святых мест» (Хождение).

Цель игумена Даниила в первую очередь не прагматическая, а апологетическая и дидактическая; главное для него – «свидетельствовать и провозглашать Евангельскую истину» [Бедина 2022, с. 66]. Именно «проповедь евангельской тайны» определяет, по мнению М. Гардзанини, суть и структуру его «Хождения» [Гардзанини 2007, с. 280–281]. Пространство Святой Земли для него сакрально, «его любовь к святым местам основана на мистериальном устремлении в прошлое, а переживаемая радость надежды – на устремлении в будущее» [Бедина 2022, с. 67]. Его повествование тесно связано с литургическим мировосприятием, о чем свидетельствует частое обращение к библейским и литургическим текстам, а также включение своего описания в контекст церковных праздников. Вспомним, что завершается его сочинение описанием празднования Святой Субботы, схождением «небесного света», предвещающего Воскресение Христово. В результате выстраивается особая, не хронологическая или топографическая, а «эсхатологическая логика повествования», от смерти к воскресению [Бедина 2022, с. 69]. Собственные переживания игумена Даниила сливаются с церковным восприятием, личное покаяние со всеобщей радостью жизни в Боге.

То же внутреннее расположение, хотя и не столь подробно выраженное, встречаем мы и у других православных авторов, отчетливо ощущающих дистанцию между собственным «недостойнством» и святостью посещаемых мест. В западных дневниках паломничества часто указывается величина индульгенции, получаемой при посещении той или иной святыни. Может создаться впечатление, что речь идет о чем-то формальном: достаточно посетить то или иное

место, и ты получаешь оставление грехов. Разумеется, это не так и для западных авторов, но в их сочинениях отражен в основном лишь внешний аспект; о внутренней работе не упоминается.

Перед православными авторами стоит задача внутреннего преображения, невысказанная без осознания собственного «небытия» без Бога. Из такого восприятия рождается благоговейный трепет перед святынями, мистическое переживание встречи с Божественным. В этом отношении интересно сравнить восторг перед Иерусалимом у Никколо да Поджибонси, который составляет высокопарный панегирик великому граду, перечисляя его исторические и религиозные «достоинства» (см. выше), и у игумена Даниила, описывающего не город, а внутреннее состояние христиан при созерцании его: «И испытывает тогда всякий христианин огромную радость, видя святой город Иерусалим, и слезы льются тут у верных людей. Никто ведь не может не прослезиться, увидев эту желанную землю и видя святые места, где Христос Бог наш претерпел страсти нас ради, грешных. И идут все пешком с радостью великою к городу Иерусалиму» (Хождение).

Святыня всегда вызывает у православных паломников острое чувство присутствия Божия и, как следствие, умиление, слезы, радость. Вот как описывает купец Коробейников свое посещение Гроба Господня (1593–1594): «И над ним стоят образы, и помолившися образом, целовахом же мы недостойнии тот камень, и паки внидохом внутрь предела ко гробу Господню. Тут же радости и трепета наполнился утроба наша, како узрехом живоносный гроб Господа нашего. И начахом дивитись Христову человеколюбию, како ны допустил со грехи нашими дойти до святого града Иерусалима и видети и целовати гроб своего человеколюбия» (Кавелин 1871, с. 56). Аналогичную реакцию вызывает у него схождение Благодатного огня: «И видевшие вси людие таковое человеклюбие Божие, возрадовавшеся радостью великою зело, и испущаху многия слезы от радости» (Кавелин 1871, с. 57). Еще более ярко представлен этот момент у игумена Даниила: «И те люди все в церкви и вне церкви ничего другого не говорят, только: “Господи, помилуй!” взывают неослабно и кричат громко, так что гудит и гремит все то место от вопля тех людей. И тут ручьями проливаются слезы у верных людей. Даже с каменным сердцем человек может тогда прослезиться. Ибо каждый заглядывает тогда в себя, и вспоминает свои грехи, и говорит каждый в себе: “Неужели из-за моих грехов не сойдет святой свет?” И так стоят все верные люди в слезах с сокрушенным сердцем. И сам тот князь Балдуин стоит со страхом и смирением великим, и ручьи чудесно текут из очей его. Также и дружина его стоит около него напротив Гроба, вблизи алтаря большого; и все они



стоят со смирением» (Хождение). Описывая свой духовный опыт, русские паломники часто отмечают невозможность передать его в словах, его невыразимость и, тем самым, его мистический характер.

Интересно, что грек Иоанн Фока, живший в Византии во второй половине XII в. и оставивший описание своего паломничества в Палестину, несколько иначе ощущает и передает святость увиденных им мест. В его сочинении на первый план выдвигается общецерковное восприятие, а не личное, как у русских паломников. Ср. описание Фавора: «...гора Фавор, земное небо, отрада души и услаждение глаз православных людей. Ибо этой горе присуща приосеняющая ее некая божественная благодать, оттого она и возбуждает духовную радость» (Иоанн Фока 1889, с. 37). Или о вифлеемской пещере: «Поражаюсь картиною, всецело переношусь мыслию внутрь этой священной пещеры, зрю под покрывало владычного рождения, и в яслях младенца возлежание, и поразительную любовь ко мне Спасителя, и крайнее Его обнищание, через которое меня сподобил небесного царствия... И весь проникаюсь радостью. И помышляя о том, какой благодати я сподобился, ликую» (Иоанн Фока 1889, с. 55–56). Как мы видим, богословское восприятие предшествует сердечному чувству и как бы инициирует его. В целом же подобных пассажей совсем мало, даже при изображении Гроба Господня Иоанн Фока ничего не говорит о своих переживаниях.

По-разному относятся западноевропейские и русские паломники и к представителям других вероисповеданий и конфессий. Католики в целом терпимы к иноверцам, их негодование вызывают лишь мусульмане, и то чаще всего не в связи с их верой, а из-за их агрессивного поведения. Презрение, как правило, вызывают перебежчики из христианства в мусульманство; случается, что их жалеют. Впрочем, бывают и исключения: так, Никколо да Поджибонси с немалым осуждением описывает греческих монахов, не выкупающих своих соотечественников, попавших в рабство.

Православные чаще всего нетерпимы, и, похоже, наличие других христианских конфессий задевает их едва ли не более, чем мусульманство. Их называют «проклятыми еретиками» (архимандрит Агрефений, 1370), которые «сотворяют зело срамное» (Кавелин 1871, с. 31) (иеродьякон Троице-Сергиевой Лавры Зосима, 1420), описывают их неистовство и беснование, как купец Коробейников: «Арменове ходят: един от них ходит пред владыкою большой их поп, а звонит в колоколец, а диякон ходит пред тем их владыкою с кандилом и кадит его. А арияне такоже творят как и Армени. Хабежи (эфиопы. – А. Т.) ж ходят кругом гроба Господня, и есть 4 бубны велики у них, и ходяще круг кругом гроба Господня и бьяше по тем бубнам, скакаше и плясаше, яко скомрахи; а

инии назад пяты идяще и скакаше. И дивихомся человеколюбию Божию: како терпеть? Не могый бо человек на торжище такова безчиния видети» (Иерусалим 1871, с. 58). Можно сказать, что русские паломники более чутки к вопросам веры, менее терпимы, не готовы к компромиссам. Что касается грека Иоанна Фоки, то он говорит о католиках в спокойном и доброжелательном тоне, хотя известно, что в это время между православными византийцами и латинянами было немало столкновений.

Зато внешнее устройство жизни интересует русских значительно меньше, чем западных путешественников. При этом они тоже наблюдательны и подмечают непривычные растения, плоды, животных, технические приспособления. Игумен Даниил обращает внимание на виноградники, смоквы, шелковицы, маслины, рожковые деревья. Он неравнодушен к архитектуре и изобразительному искусству, ср. его описание пещеры Гроба Господня: «Пещерка же та святая отделана снаружи красным мрамором наподобие амвона, и столбики из красного мрамора стоят вокруг числом двенадцать. Сверху же над пещеркой построен как бы теремец красивый на столбах, сверху он круглый и окован позолоченными чешуями; а наверху того теремца стоит Христос, изваянный из серебра, выше человеческого роста; это фряги сделали; и ныне он стоит под самым верхом тем непокрытым. Есть три двери у теремца того, устроенных хитро – как решетка из крестов; через те двери люди входят к Гробу Господню» (Хождение). Архимандрита Агрефения архитектура храмов интересует с инженерной точки зрения. Инок Варсонофий (вторая половина XV в.) поражен устройством водопровода. Присутствуют в русских паломнических сочинениях и краткие исторические сведения. Изредка они оказываются более подробными, как, скажем, у Игнатия Смольнянина (он, правда, путешествовал в Царьград, где был свидетелем восстания Иоанна VII и коронации Мануила II Палеолога, что и описал в своем «Хожении» (конец XIV в.).

Тем не менее нельзя не признать, что из западноевропейских дневников паломничества мы узнаем значительно больше о природе, животном мире, социальном устройстве, ремеслах, торговле, быте, обычаях, даже одежде и внешнем виде местного населения, чем из русских источников. Европейские паломники более открыты миру, который они видят впервые и жадно наблюдают, отмечая все, что отличается от их собственного мира. Русские паломники, скорее, обращены внутрь, вглубь собственного сердца, где происходит встреча с Богом; что, однако, не мешает им вскользь видеть и мир внешний. Впрочем, и среди них есть те, кого мир сей интересует в полной мере; таков «гость Василий», побывавший в 1465–1466 гг.

в Малой Азии, Египте, Палестине и оставивший свое «Хождение» с описанием этого путешествия. В целом к рубежу XIV–XV вв. хождения «пространственного типа» начинают уступать место светским хождениям дневникового типа, в которых религиозный аспект становится второстепенным [Михайлов 1999, с. 16–36].

Сопоставление западноевропейских дневников паломничества и русских «хожений» позволяет, с одной стороны, увидеть их общие жанровые черты (точность путеводаителя, преобладание религиозной тематики, интерес к местным обычаям, порой эмоциональность повествования), а с другой – выявить различия в менталитете, обусловленные историческим и духовным контекстом жизни авторов этих сочинений.

### *Источники*

---

- Иоанн Фока 1889 – *Иоанн Фока*. Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о Святых местах Палестины, конца XII века / Изд., пер. и предисл. И.Е. Троицкого // Православный палестинский сборник. Т. 8. Вып. 2 (23). СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1889. С. 29–59.
- Кавелин 1871 – *Леонид (Кавелин)*, архим. Иерусалим, Палестина и святой Афон по русским паломникам XIV–XVII вв. // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1871. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–122.
- Хождение – Хождение игумена Даниила / подгот. текста, пер. и коммент. Г.М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4934&ysclid=lskjhsrgmk743606568> (дата обращения 07.11.2023).
- Pellegrini scrittori 1990 – Pellegrini scrittori: viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta / A cura di A. Lanza, M. Troncarelli. Firenze: Ponte alle Grazie, 1990. 342 p.
- Rinuccini 1993 – *Rinuccini A.* Sanctissimo peregrinaggio del Sancto Sepolcro, 1474. In appendice: itinerario di Pierantonio Buondelmonti, 1468 / A cura di A. Calamai. Pisa: Pacini, 1993. 292 p.

### *Литература*

---

- Бедина 2022 – *Бедина Н.Н.* Эсхатологический хронотоп Святой Земли в древнерусских хождениях (на примере «Хожения» игумена Даниила) // Сетевое издание Совета ректоров вузов Большого Алтая. 2022. Спецвыпуск 0 (16). С. 65–72. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/eshatologicheskiy-hronotop-svyatoy-zemli-v-drevnerusskih-hozhdeniyah-na-primere-hozheniya-igumena-daniila/viewer> (дата обращения 07.11.2023).

- Гардзанити 2007 – *Гардзанити М.* У истоков паломнической литературы Древней Руси // «Хождение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII в. / Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 270–338.
- Гуминский 2017 – *Гуминский В.М.* Русская литература путешествий в мировом историко-культурном контексте. М.: ИМЛИ РАН, 2017. 608 с.
- Добиаш-Рождественская 2006 – *Добиаш-Рождественская О.А.* Западноевропейские паломничества в Средние века. СПб.: Акционер и Ко, 2006. 142 с.
- Кочеляева 2004 – *Кочеляева Н.А.* Памятники русской паломнической письменности в XII–XVII вв. в мемориализации христианского культурного наследия: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2004. 25 с.
- Лучицкая 2010 – *Лучицкая С.И.* Путешествие в Святую землю в XII–XIII вв.: очерк истории повседневной жизни // *Nomo viator: Путешествие как историко-культурный феномен* / Под ред. А.В. Толстикова, И.Г. Галковой. М.: ИВИ РАН, 2010. С. 72–102.
- Малето 2005 – *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV вв.: Исследования, тексты, комментарии / Отв. ред. А.Н. Сахаров. М.: Наука, 2005. 438 с.
- Маслова 1980 – *Маслова Н.М.* Путевой очерк: проблемы жанра. М.: Знание, 1980. С. 72.
- Михайлов 1999 – *Михайлов В.А.* Эволюция жанра литературного путешествия в произведениях писателей XVIII–XIX вв.: Дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 1999. 199 с.
- Топорова 2020а – *Топорова А.В.* Очерки по истории жанров средневековой религиозной литературы (Италия XIII–XV вв.). М.: РГГУ, 2020. 304 с.
- Топорова 2020б – *Топорова А.В.* «Свое» и «чужое» в итальянских описаниях паломничеств в Святую Землю (XIV–XV вв.) // *Studia litterarum*. 2020. Т. 5. № 2. С. 88–101.
- Шадрина 2003 – *Шадрина М.Г.* Эволюция языка путешествий: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2003. 396 с.
- Шупляк 2013 – *Шупляк С.П.* Западноевропейские средневековые паломничества. Мн.: БДУ, 2013. 219 с.
- Chareyron 2000 – *Chareyron N.* Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage d'après Journaux et Mémoires. P.: Éditions Imago, 2000. 296 p.
- Cherubini 2000 – *Cherubini G.* I pellerini // *Viaggiare nel Medioevo* / a cura di S. Gensini. Roma: Pacini, 2000. P. 537–566.
- Grabois 1998 – *Grabois A.* Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age. Paris; Bruxelles, De Boeck Univers, 1998. 206 p.
- Nelli 2014 – *Nelli R.* Il pellegrinaggio in trasformazione // *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale* / Ed. F. Silvestrini. Firenze: Polistampa, 2014. P. 33–56.
- Richard 2014 – *Richard J.* Il santo viaggio: pellegrini e viaggiatori nel Medioevo. Sesto San Giovanni: Jouvence, 2014. 119 p.
- Sumption 1999 – *Sumption J.* Monaci, santuari, pellegrini: la religione nel Medioevo. Roma: Editori riuniti, 1999. 397 p.

## References

---

- Bedina, N.N. (2022), “Eschatological chronotope of the Holy Land in Old Russian pilgrimages (based on ‘The Journey’ of Hegumen Daniil)”, *Setevoe izdanie Soveta rektorov vuzov Bol'shogo Altaya* [web-edition of Council of University-presidents of the Big Altay], vol. 16, no. 0, pp. 65–72, available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/eshatologicheskii-hronotop-svyatoy-zemli-v-drevnerusskikh-hozhdeniyah-na-primere-hozheniya-igumena-daniila/viewer> (Accessed 7 Nov. 2023).
- Gardzaniti, M. (2007), “At the origins of pilgrimage literature in Medieval Russia”, in Prokhorov, G.M., ed., “*Khozhenie igumena Daniila v Svyatuyu zemlyu v nachale XII veka* [The “Journey” of Hegumen Daniil to the Holy Land in the early 12<sup>th</sup> century], Izdatel'stvo Olega Abyshko, Saint Petersburg, Russia, pp. 270–338.
- Guminskii, V.M. (2017), *Russkaya literatura puteshestvii v mirovom istoriko-kul'turnom kontekste* [Russian travel literature in the global historical and cultural context], IMLI RAN, Moscow, Russia.
- Dobiash-Rozhdestvenskaiā, O.A. (2006), *Zapadnoevropeiskie palomnichestva v Srednie veka* [Western European pilgrimages in the Middle Ages], Aktsioner i Ko, Saint Petersburg, Russia.
- Kochelyaeva, N.A. (2004), *Pamyatniki russkoi palomnicheskoi pis'mennosti v XII–XVII vv. V memorializatsii khristianskogo kul'turnogo naslediya* [The role of Russian pilgrimage literature from the 12<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries in the memorialization of the Christian cultural heritage], Abstract of Ph.D. dissertation (History), Moscow, Russia.
- Luchitskaya, S.I. (2010), “Travel to the Holy Land in the 12<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries. An essay on the history of everyday life], in Tolstikov, A.V. and Galkova, I.G., eds., *Homo viator: Puteshestvie kak istoriko-kul'turnyi fenomen* [Homo Viator: Travel as a historical and cultural phenomenon], IVI RAN, Moscow, Russia, pp. 72–102.
- Maleto, E.I. (2005), *Antologiya khozhenii russkikh puteshestvennikov XII–XV vv.: Issledovaniya, teksty, kommentarii* [Anthology of travelogues by Russian travelers of the 12<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> centuries: studies, texts, commentaries], Nauka, Moscow, Russia.
- Maslova, N.M. (1980), *Putevoi ocherk: problemy zhanra* [Travel essay: Genre issues], Znanie, Moscow, USSR.
- Mikhailov, V.A. (1999), *Evolutsiya zhanra literaturnogo puteshestviya v proizvedeniyakh pisatelei XVIII–XIX vv.* [Evolution of the travel literature genre in the works of writers of the 18<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> centuries], Ph.D. Thesis (Philology), Volgograd, Russia.
- Toporova, A.V. (2020), *Ocherki po istorii zhanrov srednevekovoi religioznoi literatury (Italiya XIII–XV vv.)* [Essays on the History of Genres in Medieval Religious Literature (Italy, 13<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries)], RGGU, Moscow, Russia.
- Toporova, A.V. (2020), “‘Own’ and ‘other’ in Italian descriptions of pilgrimages to the Holy Land in the 14<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> centuries”, *Studia Litterarum*, vol. 5, no. 2, pp. 88–101.
- Shadrina, M.G. (2003), *Evolutsiya yazyka puteshestvii* [Evolution of the language of travel]. D. Sc. Thesis (Philology), Moscow, Russia.

- Shchuplyak, S.P. (2013), *Zapadnoevropejskie srednevekoveye palomnichestva* [Western European medieval pilgrimages], BDU, Minsk, Belarus.
- Chareyron, N. (2000), *Les pèlerins de Jérusalem au Moyen Age. L'aventure du Saint Voyage d'après Journaux et Mémoires*, Éditions Imago, Paris, France.
- Cherubini, G. (2000), "I pellerini", in Gensini, S., ed., *Viaggiare nel Medioevo*, Roma, Italy.
- Grabois, A. (1998), *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age*, De Boeck Univers, Paris, France, Bruxelles, Belgium.
- Nelli, R. (2014), "Il pellegrinaggio in trasformazione" in Silvestrini, F., ed., *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale*, Polistampa, Florence, Italy, pp. 33–56.
- Richard, J. (2014), *Il santo viaggio: pellegrini e viaggiatori nel Medioevo*, Jouvence, Sesto San Giovanni, Italy.
- Sumption, J. (1999), *Monaci, santuari, pellegrini: la religione nel Medioevo*, Editori riuniti, Roma, Italy.

### *Информация об авторе*

*Анна В. Топорова*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а; anna.toporova@gmail.com

### *Information about the author*

*Anna V. Toporova*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069; anna.toporova@gmail.com

# Европейская культура XIX–XX вв.

УДК 687.12

DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-126-150

## Маленькое черное платье: семиотика и история

Ольга Б. Вайнштейн

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, katernur@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена истории и семиотическим особенностям маленького черного платья. Маленькое черное платье возникает как вариант артистического богемного стиля, но затем входит в гардероб женщин среднего класса. Анализ начинается с модели, которую предложила Габриэль Шанель в 1926 г., однако исторической точкой отсчета служит траурная мода XIX в., определившая символику черного цвета. Семиотика маленького черного платья по-новому определяется через культуру минимализма 1920-х. В дизайне маленького черного платья используется эстетика Великого мужского отказа, символическое присвоение сарториальных преимуществ мужского костюма: отказ от декоративности ради функциональности, комфорт, свобода движений и акцент на индивидуальность. Минимализм маленького черного платья уравнивается через аксессуары. В статье рассматривается современная роль маленького черного платья как женской униформы. В заключение анализируется вариативность функций маленького черного платья в зависимости от исторического контекста.

*Ключевые слова:* маленькое черное платье, мода, Шанель, минимализм, богемный стиль, черный цвет

*Для цитирования:* Вайнштейн О.Б. Маленькое черное платье: семиотика и история // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2024. № 1. С. 126–150. DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-126-150

---

© Вайнштейн О.Б., 2024

## Little black dress: semiotics and history

Olga B. Vainshtein

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,  
katermur@gmail.com*

*Abstract.* The article explores historical and semiotic aspects of the little black dress. The little black dress (LBD) is interpreted in the frame of Bohemian artistic style and further developments in 20<sup>th</sup> century fashion. The analysis starts with the little black dress designed by Gabriel Chanel in 1926, but the point of origin for historical reference is the European tradition of mourning dress of the 19<sup>th</sup> century, that determined the cultural symbolism of the colour black. The semiotics of the little black dress is newly defined through the culture of minimalism of 1920s. The article traces the connection between the design of the little black dress and the sartorial tradition of the Great Male Renunciation: sacrificing the decorative for the functional; emphasizing comfort, freedom of movement, and the individuality of the wearer. The minimalism of the little black dress is balanced by the use of accessories. In conclusion we discuss the contemporary role of the little black dress as women's uniform. Throughout, the article aims to demonstrate the variability of cultural functions of the little black dress, depending on the historical context.

*Keywords:* little black dress, fashion, Chanel, Minimalism, Bohemian style, black colour

*For citation:* Vainshtein, O.B. (2024), "Little black dress: semiotics and history, *RSUH/RGGU Bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*, no. 1, pp. 126–150, DOI: 10.28995/2686-7249-2024-1-126-150

В 2023 г. в Национальном музее Шотландии в Эдинбурге проходила выставка "Beyond the Little Black Dress". На ней были представлены исторические и современные варианты маленького черного платья, разнообразные дизайнерские интерпретации этого прославленного предмета женского гардероба, от коктейльного наряда до кожаных облачений в стиле панк. И это далеко не первая и не последняя выставка по данной теме<sup>1</sup>.

Англоязычные историки моды вместо полного термина Little black dress давно используют аббревиатуру LBD. В русском языке подобной аббревиатуры не существует: сокращение «МЧП» явно не прижилось, и оттого мы будем пользоваться полным

---

<sup>1</sup> Аналогичные выставки проходили в Лондоне, в Нью-Йорке и в Огайо. См., например: [Ripley 2022; Koda 2005].



словосочетанием. По нашей теме уже существует немалая исследовательская литература [Driscoll 2010; Edelman 1997; Talley 2013], особенно по творчеству Шанель [Garellick 2012; Steele 1993; Troy 2005].

Однако маленькое черное платье – любимый объект не только исследователей моды и музейных кураторов, но и рядовых потребителей: оно есть в гардеробе практически каждой женщины. Это платье, которое «выручает» в момент нерешительности, и оттого если возникает ситуация, когда непонятно, что надеть – допустим, не совсем ясен дресс-код мероприятия, – тогда рука тянется за маленьким черным платьем.

Исследуя семиотику маленького черного платья в разные культурные эпохи, мы постараемся понять, в чем состоят причины неуываемой популярности маленького черного платья. Для ответа на этот исследовательский вопрос вначале надо обратиться к истории.

Точкой отсчета в истории маленького черного платья считается модель, придуманная Шанель в 1926 г. Иллюстрация этого маленького черного платья появилась в октябрьском номере американского Vogue. Это было платье прямого силуэта, с заниженной талией, сшитое из крепдешина, с длинными узкими рукавами и отделкой на манжетах. На рисунке платье изображено с бусами и браслетами, из аксессуаров присутствуют перчатки и шляпка-клош. Модель позиционировалась как повседневное платье.



Рис. 1. Шанель. Маленькое черное платье. Vogue, 1926

В редакционных комментариях маленькому черному платью предсказывалось большое будущее: «Это платье, которое будет носить весь мир» (“the frock that all the world will wear”)<sup>2</sup>. Предсказание сбылось. Платье также сравнили с популярным тогда автомобилем Форд Т: “The Ford signed Chanel”. Аналогия была основана на том, что обе вещи – гладкие, блестящие, шикарные (sleek), и к тому же Форд Т тоже выпускался только в черном цвете.

Дизайн маленького черного платья Шанель был выдержан в эстетике ар-деко. Платье отличалось характерным для стиля ар-деко обтекаемым силуэтом. На модных иллюстрациях того времени модели часто изображались в интерьере или на фоне отдельных предметов мебели – и всюду просматривается те же плавные текущие линии ар-деко. На одной из иллюстраций мы видим подругу Шанель Мисю Серт с собакой, причем собачка тоже одета в «наряд» от Шанель.

Маленькое черное платье Шанель появилось в подходящий исторический момент. В это время существенно изменяется символический смысл женской одежды. Решающую роль в этом процессе сыграла Первая мировая война, когда женщины активно включались в работу предприятий или шли на фронт санитарками. Кроме того, в результате Первой мировой войны крой платья стал более экономным: если раньше на пошив женского платья шло примерно 17 метров ткани, то в 1928 г. эта цифра снизилась до шести.

В 1926 г. в журнале *Harper's Bazaar* писали: «После Первой мировой войны платье становится менее важным, чем сама женщина. Это результат возросшего значения женщин в общественном раскладе. До этого, пока женщина была *chattel* – движимым имуществом, ее наряды были более роскошными и декоративными, поскольку она должна была привлекать внимание мужчин»<sup>3</sup>. В 1920-е годы многие женщины уже постоянно работают – отсюда вытекает необходимость универсальной одежды, удобной и ноской, но при этом с возможными трансформациями, чтобы при необходимости пойти с работы на вечеринку, дополнив наряд украшениями.

В итоге этих перемен дамское платье становится более функциональным. По аналогии с Великим мужским отказом (*Great male renunciation*)<sup>4</sup> конца XVIII – начала XIX в. это можно назвать

<sup>2</sup> The debut of the winter mode // *Vogue*. [New York.] 1926. October.

<sup>3</sup> *Harper's Bazaar*. 1926. March.

<sup>4</sup> Термин, введенный Д. Флюгелем (*Flügel J.C. Psychology of Clothes*. L.: Hogarth Press, 1930). Хотя современные исследователи [Breward 1999, pp. 24–25] порой критикуют Флюгеля за чересчур абстрактный подход к материалу, все же его концепция широко используется в трудах по истории костюма.

Великим женским отказом (Great female renunciation). На первый план выходит универсальность, функциональность и равенство возможностей, идея возможности пробиться для незаурядных личностей вне зависимости от социального происхождения.

Другой важный момент связан с телесностью: есть основания для аналогий с *репрезентацией тела* в рамках эстетики Великого мужского отказа. Чистые линии дендистского костюма, облегающие панталоны и приталенные фраки акцентировали силуэт – этот минималистский костюм подчеркивал контуры фигуры, форму ног и в целом эротический шарм мужчины. Сходная политика репрезентации присутствует в маленьком черном платье для женщин, и в этом плане Шанель выступает как преемница дендизма [Вайнштейн 2005, с. 278–281]. Маленькое черное платье выделяет контур фигуры, что служит залогом его эротизма. В случае изначального шанелевского маленького черного платья, это не столько дизайнерская игра с формой платья, сколько акцент на форму тела, – ведь платье именно маленькое – за счет подчеркнутого облегающего силуэта. Таким образом, в плане телесности маленькое черное платье наследует неоклассическому принципу облегающего силуэта, который был заложен в дендистском костюме после Великого мужского отказа.

Эти трансформации моды опирались на популярный типаж 1920-х гг. *La Garçonne* – современной женщины, впервые обрисованный на страницах романа Виктора Маргерита<sup>5</sup>. В англоязычной культуре этот типаж получил название *Flapper*. Девушка *La Garçonne* отличалась мальчишеской фигурой, ее наряды предполагали отсутствие пышной груди и акцентированной талии, открытые ноги ниже колена. Подобный вытянутый прямой силуэт прямо противостоял традиционному силуэту «песочные часы».

Наконец, продолжая эту аналогию, можно отметить, что, будучи элегантно и незаметно в рамке, маленькое черное платье дает моднице возможность выгодно подать себя как личность. Таким образом акцентируется индивидуальность женщины – ее характер, взгляды, внешность. Можно сказать по аналогии с дендистским костюмом эпохи Великого мужского отказа, что маленькое черное платье мягко подчеркивало индивидуальные качества владелицы, что исторически полностью соответствовало приоритету личности в культуре романтизма.

В истории моды маленькое черное платье возникло, разумеется, не на пустом месте. На что же опиралась Шанель? В своих дизайнер-

---

<sup>5</sup> *Marгерит В. Моника Лербье (La Garçonne)*. М.: Мосполиграф, 1924. 212 с.

ских разработках Шанель использовала форму горничных и служанок – черное платье с белым воротничком и белыми манжетами. Не побоявшись упреков в заимствовании у низших социальных слоев, она внедрила элементы этой униформы в гардероб дам из высшего общества. Есть и дополнительная версия, согласно которой Шанель решила обыграть черное платье, которое сама носила в детстве, будучи воспитанницей монастырского приюта для сирот. Некоторые биографы считают, что это – своего рода месть: пусть богатые дамы ходят так, как бедные воспитанницы. Это был вариант стиля “rooq look”, который с легкой руки Шанель стал популярен и в Европе, и в Америке: «Женщины были в восторге, они играли в бедность, не теряя элегантности», писал модный обозреватель того времени Люсьен Франсуа [Эдрих 2006, р. 159]. Оппонент и соперник Шанель Поль Пуаре презрительно говорил: «Что изобрела Шанель? Бедность делюкс» [Cattani, Colucci, Ferriani, 2022, р. 20].

Изначально Шанель создавала свои вещи только для состоятельных клиенток, это была дорогая одежда. Но ее дизайн все время копировали, и маленькое черное платье вскоре стало появляться во множестве безымянных вариантов. Шанель сначала шутила, говоря, что «мадам копиистки» делают для нее бесплатную рекламу. Но потом все-таки в 1929 г. она запустила свою линию бюджетных платьев, последовав примеру Жана Пату и Люсьена Лелонга. Съездив в Америку в 1931 г., она укрепилась в правильности принятого решения [Cattani, Colucci, Ferriani 2022; Pouillard 2021].

Заслуживает комментария и материал, из которого часто были сшиты первые маленькие черные платья Шанель: это был трикотаж, джерси – легко тянущаяся ткань, которая обеспечивала свободу движений. Это был бюджетный вариант, и в силу своей текстильной структуры он практически не допускал вышивки. В ту пору трикотаж широко использовался в мужской одежде, но в женской – крайне редко. Это характерный для Шанель прием – заимствование из мужского гардероба, особенно из английской мужской одежды. Следуя той же логике, она внедрила трикотажные комплекты и женские брюки. Главный конкурент Шанель в 1920-е гг., Жан Пату, сделал спортивный костюм для теннисистки Сюзанн Ленглен, используя трикотаж. И если раньше у портных стоял вопрос: «Нужно ли женщине вообще поднимать руки?», то теперь все эти новые вещи позволяли женщине свободно и активно двигаться, проводить время на свежем воздухе, загорать. Это была общая тенденция, дух времени: в 1920-е годы женщинам стали доступны и спорт, и такие быстрые танцы, как фокстрот и чарльстон, стало допустимым показывать ноги до колена. Джазовые мелодии звучали на всех вечеринках.

В 1925 г. в журнале *Vogue* отмечали: «Наши книги, одежда, наша жизнь и наша музыка приобретают все более синкопированный (syncopated) ритм» [Edelman 1997, p. 23].

Насколько новаторским было маленькое черное платье Шанель? На самом деле в начале XX в. такие кутюрье, как Жак Дусе, Поль Пуаре, уже экспериментировали с черным. Но они все же не сделали решающий прорыв в этом направлении, поскольку их платья не отличались лаконичностью кроя. Аналогичным образом популярные в довоенную эпоху гибсоновские девушки<sup>6</sup> частенько щеголяли в черных платьях, но это были нарядные вечерние туалеты – громоздкие, с корсетом и пышной юбкой, предполагавшие обширное декольте. «Маленькими» эти черные платья нельзя было назвать при всем желании. В 1921 г. рисунок черного платья мы видим у Эрте, но его черное платье снабжено дополнительной накидкой. И наконец, в 1925 г., т. е. на год раньше, чем у Шанель, черное платье появилось у Мадлен Вионне, однако оно отличалось асимметричной линией подола и было украшено вышивкой со стразами. Это общий принципиальный момент, который отделяет дизайн платья Шанель от работ ее современников: отказ от декоративности.

Именно поэтому, несмотря на работы предшественников, изобретение маленького черного платья связывают именно с Шанель: это абсолютно укладывается в ее философию дизайнера и согласуется с другими ее знаковыми вещами – знаменитым твидовым костюмом, духами Chanel № 5, стеганой сумкой 2.55, т. е. все вместе они образуют единую систему.

Основной принцип этой системы – *минимализм*. Шанель говорила: «Простота – это ключ к подлинной элегантности». В этом же эстетическом ключе, к примеру, выдержаны духи Chanel № 5: простой квадратный флакон, сухое математическое название и самое главное – запах, в котором господствуют альдегиды, что означало отказ от модных раньше цветочных ароматов, – во всем ощущалась ставка на минимализм и абстракцию [Вайнштейн 2003, с. 352–367]. Это соответствовало духу минимализма и в искусстве того времени: вспомним авангард и конструктивизм, отказ от фигуративности во имя геометрии в живописи, баухаус в архитектуре. Минималистский простой и удобный крой стал фирменным стилем Шанель. Она говорила: «Нет ничего труднее, чем скроить маленькое черное платье». Неудивительно, что минималистские черные платья Ша-

---

<sup>6</sup> Гибсоновские девушки (Gibson Girl) – женский типаж конца XIX – начала XX в., возникший благодаря рисункам американского иллюстратора Чарльза Дана Гибсона. Считается первым американским стандартом красоты.

нель сразу сделались знаковым предметом женского гардероба, да и она сама охотно позировала в них – взять хотя бы ее знаменитый фотопортрет Ман Рэя 1935 г.: на нем Шанель запечатлена именно в маленьком черном платье собственного дизайна.



*Рис. 2.* Ман Рэй. Фотопортрет Коко Шанель. 1935

Для баланса, чтобы уравновесить принцип минимализма, Шанель узаконивает избыток аксессуаров – несколько браслетов на одной руке, смешение разных типов украшений – длинные нитки жемчуга, комбинации бусы + кулон на цепочке. Это декоративная компенсация за минимализм черного платья, которое одновременно служит выгодным фоном для аксессуаров. Фактически она ввела в моду костюмную бижутерию. Ее функция – обеспечить незатруднительную перекодировку маленького черного платья как дневной униформы в вечерний наряд. Принцип смешения дорогих и дешевых украшений к тому же позволял модницам всех сословий участвовать в этих трансформациях. Идея обилия подчеркнуто дешевых украшений противостояла принципу «демонстрации богатства и потребления напоказ». Кстати, любимым аксессуаром самой Шанель был мальтийский крест. При такой фокусировке внимание перетягивается на украшения, а черное платье как бы становится невидимым, уходит в тень, составляя своего рода слепое пятно. Зрение сосредоточивается на лице и на зоне декольте, ушах, запястьях – на местах, где носят украшения.

В 1920-е гг. выяснилось, что у маленького черного платья есть приоритетная роль – это идеальное коктейльное платье. Мода на коктейльные вечеринки приходит в то же время, о котором мы говорим, – начало 1920-х гг. Это эпоха запрета алкоголя в Америке (1920–1933), когда стали популярны смеси на основе ликеров и газированных напитков. К тому же в «век джаза» уже изменилось традиционное гендерное разделение – когда после обеда мужчины удалялись пить бренди, а дамы оставались в гостиной и вышивали. Коктейльные вечеринки, напротив, подразумевали аперитив перед ланчем или походом в театр, смешанное общество, некую легкомысленность, танцы, и конечно, платья для таких вечеринок должны были позволять свободу движений. Маленькое черное платье оказалось идеальным вариантом именно для этого формата. Шутили даже, что для маленького черного платья существует комендантский час – дамы появляются в нем после шести, когда начинаются приемы и вечеринки: вспомним роскошные вечеринки, описанные в романе «Великий Гэтсби» Фрэнсиса Скотта Фицджеральда. Фактически маленькое черное платье пришло на смену прежнему «чайному платью» как вариант неформального, но элегантного туалета.

Далее нам необходимо разобраться в семиотике черного цвета применительно к нашей теме. Нередко историки моды пишут про траурную генеалогию черного цвета и что это якобы совпадает с личным трауром Шанель после гибели ее любимого человека, Артура Боя Кейпела. Однако Кейпел погиб в 1919 г., за семь лет до создания маленького черного платья, так что вряд ли здесь можно говорить о том, что Шанель хотела в память о нем одеть всех женщин в траур.

Традиция черной траурной одежды в Европе насчитывает много столетий, однако с середины XIX в. она приобрела особое значение благодаря викторианской культуре [Харви 2010]. Тип траурной одежды во времена королевы Виктории регламентировался специальными указами: полный траур – 2,5 года, затем полутраур – девять месяцев, затем в последний наиболее свободный период траура (три месяца) уже позволялись украшения: ленты, вышивка, бусы из гагата. Сама Виктория носила траур 40 лет после смерти мужа (со смерти своего супруга принца Альберта в 1861 г.).

Таким образом, к моменту появления маленького черного платья Шанель женская траурная одежда имела широкое распространение [Демиденко 2011], что дополнительно подкреплялось большим количеством жертв после Первой мировой войны. Неслучайно одно время был популярен каламбур по поводу маленького черного платья – *The Little Black Death (Dress)*.

Когда вдовы носили траур, на это время также существовал запрет на увеселения – например, танцы, поэтому в романе «Унесенные ветром» (действие которого происходит в 1860-е гг.), когда Скарлетт О’Хара в черном вдовьем наряде танцует на балу с Реттом Батлером, это воспринимается как скандальное нарушение приличий.

Но черное платье вдовы – это не только траур, оно еще прочитывалось и как знак ее сексуальной опытности, в противоположность белому платью невесты как символу невинности. Эта дополнительная коннотация отчасти усиливала тот оттенок эротизма, который присутствовал в маленьком черном платье.

Маленькое черное платье воспринималось как платье для взрослых, с оттенком запретности, греховности и вызова. Для молодой девушки оно символизировало опытность. В модных журналах 1920-х гг. его рекомендовали носить после 30 лет, в крайнем случае после 25 лет. И если связь черного и траура в эстетике маленького черного платья со временем ослабла, то табу, изначально сопровождающие первый выход молодой девушки в общество, инициацию, действуют до сих пор. Вспомним, например, классические светлые платья на выпускной школьный бал или светлое платье невесты.

Нетрадиционное или неуместное использование черного платья в конце XIX в. могло восприниматься как провокация. Уже цитировался пример с танцем Скарлетт в черном траурном платье, но он далеко не единственный.

В романе Эдит Уортон «Век невинности» недаром говорится: «Помните, какой был шум, когда она явилась на свой первый бал в черном платье»?<sup>7</sup> Естественно, первый светский выход девушки в черном платье – грубейшая ошибка. И действительно, героиня, о которой это сказано, Эллен Оленска, в дальнейшем решительно идет против условностей светского общества и, соответственно, подвергается остракизму.

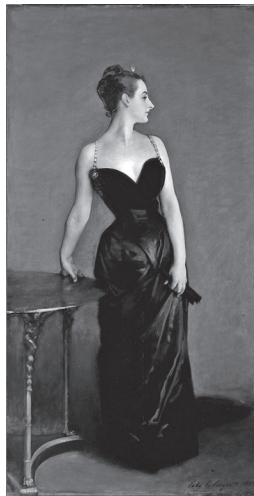
Другой случай общественного скандала, связанный с черным платьем, относится к известной картине Сарджента «Мадам X».

Этот портрет экспонировался на выставке в салоне 1884 г. и сразу спровоцировал скандал – его сочли неприличным. Почему? Вирджиния Готро (Madame Pierre Gautreau, 1859–1915) изображена на портрете в черном платье с глубоким декольте. Во-первых, платье траурного черного цвета здесь использовалось не по назначению – не для того, чтобы продемонстрировать смирение и скорбь, а для вызова, демонстрации «опасной» красоты

<sup>7</sup> Уортон Э. Век невинности. СПб., 1993. С. 144.



в стиле *femme fatale*, да еще и в жанре парадного светского портрета. Во-вторых, одна из тоненьких бретелек платья, усыпанная бриллиантами, в первом варианте была спущена с плеча – это было истолковано как отсылка к ее любовным связям. И в-третьих, модели ставили в вину неестественную белизну кожи, как писали, с синюшным оттенком, хотя, по всей вероятности, она просто использовала модное в то время отбеливающее средство с мышьяком. Белизна кожи дополнительно оттенялась черным платьем. Черный цвет в данном случае читался как эмблема сексапильности, недвусмысленно намекая на предполагаемые адольтеры. Глубокое декольте и сдвинутая бретелька испортили репутацию как художника, так и модели. Несмотря на анонимность названия, мадам Готро сразу узнали. Сардженту пришлось убрать портрет с выставки, а затем перерисовать портрет, вернуть бретельку на место<sup>8</sup>.



*Рис. 3.* Д. Сарджент. Портрет мадам Х.  
1884. Wikimedia Commons

<sup>8</sup> Для сравнения добавим, что два последующих портрета Готро были в белом платье. Но на портрете авторства Гюстава Куртуа «Мадам Готро» (1891) бретелька тоже спущена на плечо – это уже вариация сложившегося канона, знаковая деталь. Но здесь уже скандала не было. А последний портрет Антонио де ла Гандара 1898 г. был уже совсем консервативным, жанр условного парадного портрета был выдержан полностью [Davis 2004].

Но в итоге даже после этого художнику не удалось восстановить свое реноме во Франции, и он через год переехал в Лондон. Примечательно, что даже когда много позже он подарил картину музею Метрополитен в Нью-Йорке, он сохранил название «Портрет Madame X», настаивая на анонимности, чтобы предотвратить ущерб репутации Вирджинии Готро, уже на этот раз для потомков [Davis 2004].

Символика черного цвета аккумулирует в себе сложную историю. Мужской черный костюм – продукт протестантской трудовой этики, в рамках которой слишком яркие цвета считались легкомысленными. Как резюмирует Мишель Пастуро, «с 16-го века Реформация объявила войну ярким цветам»: красный, желтый и зеленый считались непристойными [Пастуро 2017, с. 124].

Связь черного с буржуазной этикой также заключается и в его демократичности. В нем имплицитно содержится возможность социального лифта, ведь универсальность черного, по Пастуро, «словно разрушает или делает менее заметными социальные барьеры, потому что его носят и буржуа, и высший свет, его можно увидеть и на парадных мундирах, и на одежде слуг» [Пастуро 2017, с. 124].

Протестантская эстетика изначально одобряла только белый, черный, серый и коричневый. При этом тогдашнее производство красок не налагало никаких ограничений на яркие оттенки. Черный цвет, напротив, воспринимался как знак солидности и основательности. Согласно Мишелю Пастуро, «в черное одеваются все те, кто обладает властью или знанием: это судьи, адвокаты, преподаватели, врачи, нотариусы, секретари суда» [Пастуро 2017, с. 124]. До сих пор черный остается знаком уверенности в себе или как минимум серьезных намерений. В XIX в. приверженность к черному, помимо мужских костюмов и траурного платья, распространилась и на дизайн предметов массового потребления – первые пишущие машинки, телефоны, фотоаппараты, автомобили были черного цвета.

Генри Форд, основатель американского автомобильного концерна, производил только черные автомобили. Это была для него принципиальная позиция. И как раз знаменитая модель «Форд Т» стала символом отрицания всех цветов, кроме черного. Генри Форду приписывают знаменитую фразу: “Any color the customer wants, as long as it’s black” («Любой цвет по желанию клиента, если это черный»). Возможно, речь шла об оттенках черного, но факты таковы, что «Форд Т» выпускался исключительно в черном цвете. И неслучайно маленькое черное платье Шанель называли «Форд в мире моды» и сравнивали именно с моделью «Форд Т» – и по дизайну, и по цвету.

Новая экспансия черного в моде началась перед Первой мировой войной и продолжается в течение всего XX в. и до настоящего времени. Ведь до сих пор популярность черного цвета настолько высока, что даже когда другой цвет входит в моду, обозреватели неизменно говорят, что это «новый черный». У Марселя Пруста в романе «По направлению к Свану» Одетта де Кресси предпочитает элегантные черные наряды: «Она, как всегда, была в черном платье, поскольку считала, что черное идет всем и что это самый изысканный цвет» [Пастуро 2017, с. 132]. Действие здесь происходит в 1913 г. – как видим, мадам Сван неплохо разбиралась в перспективных модных тенденциях.

Действительно, совсем скоро, а именно после Первой мировой войны восприятие черного меняется. Коннотации траурного черного постепенно уходят на задний план. Черный начинает восприниматься как «строгий, но изысканный, элегантный и функциональный, яркий и радостный: одним словом, современный» [Пастуро 2017, с. 132].

Именно эти факторы повлияли на счастливую судьбу маленького черного платья: в 1926 г. оно уже прочитывалось как воплощение современности. Суммируя в себе дух городского модерна, оно санкционировало авангардные эксперименты с формой, динамичный стиль жизни, внимание к настоящему и непрерывную открытость ко всему новому<sup>9</sup>.

Неслучайно для дизайнеров концептуальной одежды черный всегда был любимым базовым цветом, являясь «эмблематическим цветом дизайнера и современности» [Пастуро 2017, с. 132]. Это актуализация наследия Шанель, если мы посмотрим на маленькое черное платье с точки зрения авангардной эстетики. Ведь именно черный цвет позволяет дизайнеру легко сделать упор на форму и на конструкцию. Причем форма здесь может служить площадкой для любых авангардных экспериментов: асимметричный крой, ломанный силуэт, многослойность, акцентированные складки, изыс-

---

<sup>9</sup> Эти обстоятельства попутно объясняют, почему в историю моды не вошел антоним и двойник маленького черного платья – маленькое белое платье. Ведь, казалось бы, оно тоже удобно и лаконично, тоже опирается на универсальную символику цвета – белого как эмблемы молодости и невинности [Пастуро 2023]. Тем не менее в истории костюма ему отведена более скромная роль, и примеров с ним можно привести довольно мало. Можно вспомнить известную сцену из фильма «Зуд седьмого года», когда у Мерлин Монро раздувается юбка, или наряды Кейт Мосс на фотографиях 1990 г. [Gorla, Cereda 2021; Лубрих 2017].

канный деконструктивистский стиль – вспомним творения Йоджи Ямамото и Рэй Кавакубо.

Этот же вариант «концептуального черного» предпочитают модные обозреватели и историки моды. Для них и сейчас черный цвет остается униформой. Сьюзи Менкес в статье «Цирк моды», написанной в 2013 г., вспоминала: «Когда-то люди, глядя на нашу одежду от *Comme des Garçons* и *Yohji Yamamoto*, называли нас, собравшихся вокруг заброшенного, полуразвалившегося здания в центре города, “черными воронами”. “Кого это хоронят?” – шепотом спрашивали друг у друга прохожие, когда мы в 1990-е гг. выстраивались в очередь на андеграундные модные показы»<sup>10</sup>.

Стоит отметить и еще один немаловажный аспект, способствующий популярности маленького черного платья, – его «худящий» эффект. Испокон веков считалось, что черный «стройнит». Это связано и с оптическими свойствами черного, и с внутренней установкой. По словам американского дизайнера Билла Бласса, «полные женщины психологически ощущают, что в черном они выглядят стройнее, а худые женщины чувствуют, что черное придает им важность, значительность» [Edelmann 1997, p. 41]. Возможно, это связано с историческим генезисом маленького черного платья в 1920-е гг., когда прямой силуэт вытягивал любую фигуру, превращая ее в подобие цилиндра, предназначенного для модницы *La Garçonne*<sup>11</sup>.

Далее бросим взгляд на историю маленького черного платья и – неизбежно – на тех, кто носил его. Ведь, как мы уже отмечали, маленькое черное платье подчеркивает индивидуальность женщины – и потому это не только история моды, но и история известных модниц. Для сравнения зададимся вопросом: возможна ли история знаменитых модниц, предпочитавших кринолин или туники или хромую юбку? Ответ будет отрицательным.

Об исторической родословной маленького черного платья мы уже рассказали; добавим, что Шанель продолжала делать разные модификации маленького черного платья на протяжении всей своей карьеры. Так, на выставке 2023 г. в эдинбургском музее пред-

---

<sup>10</sup> *Menkes S.* The circus of fashion // *The New York Times*. 10 Feb. 2013. URL: <https://www.nytimes.com/2013/02/10/t-magazine/the-circus-of-fashion.html> (дата обращения 29.12.2023).

<sup>11</sup> В советской культуре это убеждение впоследствии обусловило популярность универсальной черной юбки, которая, по всеобщему убеждению, «скрадывает» бедра. Такая узкая черная юбка считалась «незаменимой», поскольку сочеталась с любым верхом и была в гардеробе всех советских женщин. Зимой вместо нее носили черные брюки.

ставлено платье Шанель 1961 г. Менялся силуэт, тип ткани, длина, отделка, но оставалась общая идея черного минималистичного платья. В Доме Шанель эту же эстетику очень корректно и бережно продолжил позднее Карл Лагерфельд.

В 1930-е гг. маленькое черное платье уже распространено во множестве вариантов, но чаще всего его шьют с подложенными плечами, из трикотажа, акцентируя талию, длиннее ниже колена. В качестве аксессуаров выступают белый воротничок пике<sup>12</sup> и белые манжеты.

Эта десятилетие было отмечено Великой депрессией и затем началом Второй мировой войны. Исчерпался празднично-спортивный дух двадцатых – и маленькое черное платье стало более скромным. Выглядеть богато теперь считалось дурным вкусом: даже состоятельные дамы предпочитали лаконичные черные наряды. В это время в Англии и в Америке появляются дизайнеры, которые выпускают маленькое черное платье для масс-маркета. Такие модели разрабатывали Норман Норрелл, Клэр Маккарделл и Чарльз Джеймс, чья строгая геометрия линий пленила в свое время Вирджинию Вулф. Из них особо надо сказать о варианте маленького черного платья, придуманном Клэр Маккарделл: будучи дизайнером американской спортивной одежды, она ценила активный образ жизни своих клиенток и умела делать бюджетные модели. Маккарделл сделала силуэт маленького черного платья не прилегающим, а свободным – это был трикотажный футляр с заложеными складками и регулируемым декольте на шнурочках. Ее платья отличались универсальностью и до сих пор смотрятся очень современно.

Именно в 1930-е появляется дизайнер, которая меняет саму концепцию модного шика: на арену вступает конкурентка Шанель – Эльза Скиапарелли. Она предлагает идею моды как игры, в которой есть место юмору и иронии. Ее первый бестселлер – черный трикотажный джемпер с оптической обманкой (вышитым бантом), а вскоре она разработала свой вариант маленького черного платья из крепдешина, с низким вырезом на спине. Ее платья отличались сюрреалистическими деталями – недаром она дружила и сотрудничала с Сальвадором Дали и Жаном Кокто. Среди любительниц ее нарядов была герцогиня Виндзорская: есть несколько фото Сесила Битона, где она позирует в черном платье.

В 1940-е гг. черное платье вновь всплывает в моде – в этот раз на волне утилитарной моды, поскольку экономный крой и прак-

---

<sup>12</sup> Плотная хлопчатобумажная ткань в два утка с рельефными поперечными рубчиками.

тичный темный немаркий цвет (долой частые стирки!) отвечали требованиям военного времени. Таково, к примеру, платье Чарльза Крида (1942).

После окончания Второй мировой войны маленькое черное платье в очередной раз трансформировалось: Кристиан Диор, тонко почувствовав запрос на возвращение женственности, создал модель маленького черного платья в стиле своего знаменитого “New Look”.



*Рис. 4.* Кристиан Диор. Коктейльное платье.  
Шелк. 1954. Wikimedia Commons

Это платье отличалось пышной юбкой, причем порой на пошив многослойных нижних юбок уходило столько материи, как на 15 юбок военного времени. В комплекте к этому платью часто носили перчатки и маленькую черную шляпку – этот «дуэт» маленького черного платья и маленькой черной шляпки, которая обрамляла и подчеркивала черты лица, стал классическим сочетанием.

Можно отметить замечательную стилизацию моды 1950-х гг. в современном кино – работы Донны Заковской, которая была художником по костюмам в сериале «Великолепная миссис Майзел» (2017–2023). В гардеробе для стендап выступлений артистки-комика Мидж (актриса Рэйчел Броснахэн) важное место занимают именно черные коктейльные платья: их великое множество, и они

отличаются особой элегантностью. Одно из них, с пышной юбкой и бантиками на плечах, как раз в стиле диоровского New Look, было приобретено после съемок Национальным музеем американской истории.

Самый, наверное, известный пример маленького черного платья мы встречаем в романе Трумена Капоте «Завтрак у Тиффани» (1958). Там маленькое черное платье упоминается, правда, только один раз – это наряд Холли Голайтли: «Ночь стояла теплая, почти летняя, и на девушке было узкое легкое черное платье, черные сандалии и жемчужное ожерелье. При всей ее модной худобе от нее веяло здоровьем, мыльной и лимонной свежестью и на щеках темнел деревенский румянец»<sup>13</sup>.

Это маленькое черное платье вошло в историю благодаря фильму – я имею в виду экранизацию «Завтрака у Тиффани» Блейка Эдвардса (1961) с Одри Хепберн.



Рис. 5. Юбер Живанши. Платье для Одри Хепберн в фильме «Завтрак у Тиффани», 1961

Наряды для фильма делал Юбер Живанши. Там Хепберн появилась в ныне знаменитом черном макси с жемчужным ожерельем. Эффект этого платья усиливался тщательно подобранными аксессуарами: жемчужное ожерелье, перчатки, хрусталь-

<sup>13</sup> *Kanome T.* Завтрак у Тиффани. СПб.: Азбука, 2015. С. 162.

ная тиара в причёске, длинный мундштук. Сейчас известны три экземпляра этого платья. Один сохранился в архиве в Модном доме Живанши, второй попал в Мадридский музей костюма, а третье находилось в личной коллекции дизайнера. В 2006 г. это платье продано на аукционе Christie's за 467 200 фунтов для благотворительного фонда помощи обездоленным детям City of Joy Aid<sup>14</sup>.

Заметим, что еще раньше, в фильме «Сабрина» (1954), Живанши сочинил для Хепберн черное платье с бантами на плечах и пышной юбкой, причем форма декольте этого платья так и вошла в историю моды под названием «Сабрина». (Другие платья в фильме делала голливудский художник по костюмам Эдит Хед.) Но все же именно наряд Хепберн в «Завтраке у Тиффани» стал культовым. Стиль и обаяние Хепберн не только канонизировали его как символ элегантности, но и сделали маленькое черное платье эмблемой сексапильности и женской эротической власти<sup>15</sup>.

Живанши был учеником Кристоля Баленсиаги и оттого он, продолжая его стиль, придавал основное значение линии, а не отдельным деталям. Баленсиага, который лелеял страсть к черному как знаковому цвету в испанской культуре, сделал немало вариантов маленького черного платья – это был его фирменный бестселлер.

На протяжении 1950–1960 гг. маленькие черные платья от Баленсиаги считались высшим шиком. Они отличались не только новаторскими силуэтами, но и особым насыщенным оттенком черного, который журналисты сравнивали с беззвездной ночью.

Благодаря фильму Блейка Эдвардса и роману Трумена Капоте маленькое черное платье не выходит из моды и в бунтарские 1960-е годы, причем черный цвет оказался связан с именем Трумена Капоте благодаря одному известному светскому событию: это черно-белый бал, который Трумен Капоте устроил в 1966 г., где все

---

<sup>14</sup> Audrey Hepburn Breakfast at Tiffany's, 1961 // Christie's. URL: <https://www.christies.com/en/lot/lot-4832498> (дата обращения 18.11.2023).

<sup>15</sup> Здесь я не согласна с трактовкой Н.Ю. Лаврешкиной, которая видит в маленьком черном платье «неопределенность гендерных коннотаций – без акцента на привлекательность, эротику и обольщение» [Лаврешкина 2020, с. 18]. Напротив, как показывает история маленького черного платья, эротическая функция является одним из основных компонентов его семантики, что подкрепляется и устоявшимся образом *femme fatale*. Вспомним, к примеру, героиню Ким Бейсингер в фильме «9 с половиной недель» (1986): маленькое черное платье там фигурирует в ключевых сценах.



гости были обязаны придерживаться единого дресс-кода: только черно-белая гамма в одежде и лица, закрытые масками. Многие дамы явились на бал в маленьких черных платьях. Шестнадцатилетняя Пенелопа Три, дочь посланника США в ООН, удостоилась за свой черный наряд хвалебного отзыва в *Vanity Fair*, что послужило для нее трамплином для блестящего светского дебюта и последующей популярности.

В 1950-е годы начинает актуализироваться еще одна историческая функция черного цвета – черный как маркер альтернативной моды. В XIX в. артистический черный стал частью богемного стиля. Этот вариант «богемного черного» оформился в рамках европейского дендизма благодаря Бодлеру, который любил одеваться во все черное [Уилсон 2019, с. 167–168]. А уже позднее (конец 1910–1920 гг.) артистические черные наряды популяризировала американская художница Джорджия О'Кифф. Она объясняла, что, если бы она продумывала цвета своих нарядов, у нее не оставалось бы времени на цветовые композиции своих картин. Ей нравились серьезность и спокойная анонимность черного [Edelman 1997, р. 130]. В гардеробе богемных женщин черный вскоре стал дежурным цветом, и поныне мода на черное процветает в артистических и искусствоведческих кругах.

Развивая альтернативную моду, американские битники<sup>16</sup> и парижская богема Левого берега в 1955–1960 гг. предпочитали тотальный черный – здесь были задействованы и маленькое черное платье, и черные водолазки, и узкие черные брюки, черные береты и черные колготки. Жюльетт Греко, правда, сначала носила маленькое черное платье по причине бедности, но позднее стала заказывать свои маленькие черные платья у Баленсиаги. Это уже была настоящая протестная мода, и в этой роли черный и сейчас периодически всплывает в молодежных субкультурах – вспомним хотя бы панков и готов.

На протяжении XX столетия основные функции маленького черного платья флуктуируют, меняясь в зависимости от исторического контекста. Так, можно отметить 1963 год как особый момент в истории маленького черного платья: после убийства президента Кеннеди его супруга Жаклин Кеннеди появляется на похоронах в маленьком черном платье – так волею обстоятельств происходит актуализация генетической траурной функции черного платья.

---

<sup>16</sup> Одри Хепберн в фильме «Забавная мордашка» (1957) также одевалась в стиле битник-герл.

Семиотическая роль маленького черного платья как знака альтернативной моды проявила себя, к примеру, в экспериментах Джанни Версаче: он создал «панковский» вариант маленького черного платья – кусок черной ткани, заколотый гигантскими золотыми булавками. Элизабет Херли показала в нем на премьере фильма «Четыре свадьбы и одни похороны» в 1994 г.

В том же 1994 г. принцесса Диана использовала маленькое черное платье с декольте как «платье мести» в тот день, когда принц Чарльз объявил о своих отношениях с Камиллой Паркер-Боулз. Это еще раз подтвердило эротическую функцию маленького черного платья как классического наряда *femme fatale*.

Наконец, как показатель каноничности маленького черного платья, можно упомянуть, что его даже ввели в гардероб Барби. Хотя барбикор подразумевает интенсивный розовый цвет, тем не менее в 1964 г. Барби стала владелицей вечернего наряда «Черная магия», причем его фасон повторял маленькое черное платье основательницы компании «Маттелл» Рут Хэндлер. В названии платья были обыграны традиционные ассоциации черного цвета и опасных мистических «черных» сил.

Сейчас в коллекциях многих современных брендов – Кельвин Кляйн, Донна Каран, Москино, Ямамото, Кензо – почти всегда можно видеть тот или иной вариант маленького черного платья. Сбылось предсказание американского *Vogue* 1926 г. о том, что это платье станет униформой для всех женщин, наделенных вкусом.

В заключение вернемся к нашему исследовательскому вопросу, поставленному в начале: каковы причины неувядаемой популярности маленького черного платья? Мы уже видели, что оно удивительным образом на уровне прагматики может сочетать в себе противоположные свойства: универсальность и акцент на индивидуальность, скромность и сексапильность, простоту и таинственность, повседневность и праздничность. Мы отмечали, что основные функции маленького черного платья изменчивы: в зависимости от «востребованности» в историческом контексте оно может, к примеру, выступать как маркер альтернативной моды, как наряд *femme fatale* или как траурное одеяние.



*Рис. 6. Маленькое черное платье  
в коллекции “Fatal” бренда Вулфорд. 2020.  
Фотограф Tobias ToMar Maier. Wikimedia Commons*

Подобная мобильность функций объясняется тем, что оно генетически вобрало в себя ряд существенных признаков городского модерна первых десятилетий XX в.: новый динамичный образ жизни женщин, необходимость универсальной одежды для дневной работы и вечерних выходов, культуру коктейльных вечеринок, черный как цвет современного дизайна. Стиль Шанель строился по законам модерна (Driscoll 2010), что отвечало принципам эстетики 1920-х годов. В каждом конкретном случае дизайнер меняла устоявшиеся условности моды: брала материалы, которые раньше считались мужскими (трикотаж), шла вопреки традиционному восприятию черного как траурного, стирала границы между роскошной и бюджетной модой («бедность делюкс», свобода копирования), легитимировала бижутерию для вечерних туалетов. Используя принципы «великого мужского отказа», она сделала ставку на сдержанность, отказ от «потребления напоказ». Но делая акцент на общем минимализме, Шанель уравновешивала его декоративным избытком украшений и особо заботилась о комфорте и практичности платья. Таким образом, маленькое черное платье аккумулировало в себе целый ряд авангардных новаций, мягко меняя «систему моды» в соответствии с подвижными историческими условиями, и это в итоге обеспечило ему роль классического предмета женского гардероба.



*Рис. 7. Синтия Роули. Маленькое черное платье.  
Нью-Йоркская неделя моды. 2007.  
Фотограф Peter Duhon. Wikimedia Commons*

Маленькое черное платье – пример важной закономерности: в истории костюма в долгосрочной перспективе выживают полифункциональные вещи, которые позволяют удовлетворить максимум мотиваций. Например, джинсы сочетают в себе лаконичную простоту рабочей одежды, практический комфорт и эротичность обтягивающего кроя. В итоге возникает универсальность и легитимируется свобода сочетаний с джинсами по принципу «и в пир, и в мир»: джинсы + пиджак; джинсы + нарядная вечерняя блуза. Однако подобные полифункциональные вещи и ансамбли с ними быстро застывают в шаблоны «нормкор» и превращаются в униформу, утрачивая выразительность и становясь откровенно скучными. Сейчас с воцарением спортивного шика (стиль *athleisure*) на эту роль универсальных вещей претендуют спортивные штаны, свитшоты и худи.

В семиотическом плане мы видим, что маленькое черное платье – идеальная полифункциональная вещь: она удовлетворяет принципам комфорта, сдержанности и одновременно шика, скромности и эротизма, может послужить как для дневного, так и для вечернего выхода, его можно модифицировать в сторону большей нарядности с помощью украшений. Эта система полифункциональности и минималистской экономии выразительных средств позволяет маленькому черному платью оставаться в женском гардеробе уже более 100 лет.

## Литература

---

- Вайнштейн 2003 – *Вайнштейн О.Б.* Семиотика Шанель № 5 // Ароматы и запахи в культуре. М.: НЛО, 2003. Т. 2. С. 352–367.
- Вайнштейн 2005 – *Вайнштейн О.Б.* Денди: мода, литература, стиль жизни. М.: НЛО, 2005. 640 с.
- Демиденко 2011 – *Демиденко Ю.* Смерть им к лицу // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. 2011. Т. 20. № 2. С. 257–283.
- Лаврешкина 2020 – *Лаврешкина Н.Ю.* Одно платье как объект интерпретации: феномен «маленького черного платья» // Социально-экономические и гуманитарные науки: Сборник избранных статей по материалам Международной научной конференции. СПб.: Нацразвитие, 2020. С. 17–19.
- Лубрих 2017 – *Лубрих Н.* Маленькое белое платье: политические коннотации и их многозначность в революционной Франции // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. 2017. № 45 (3). С. 79–96.
- Пастуро 2017 – *Пастуро М.* Черный: история цвета. М.: НЛО, 2017. 162 с.
- Пастуро 2023 – *Пастуро М.* Белый: история цвета. М.: НЛО, 2023. 138 с.
- Уилсон 2019 – *Уилсон Э.* Богема: великолепные изгои. НЛО, 2019. 308 с.
- Харви 2010 – *Харви Д.* Люди в черном. М.: НЛО, 2010. 300 с.
- Эдрих 2006 – *Эдрих М.* Загадочная Коко Шанель. М.: Глагол, 2006. 407 с.
- Breward 1999 – *Breward Ch.* The hidden consumer. Masculinities, fashion and city life 1860–1914. Manchester: Manchester U.P., 1999. 256 p.
- Cattani, Colucci, Ferriani 2022 – *Cattani G., Colucci M. & Ferriani S.* From the margins to the core of a mature field: How Gabrielle Chanel changed haute couture forever // Enterprise & Society. 2022, Vol. 24. No. 2. P. 1–43.
- Davis 2004 – *Davis D.* Strapless: John Singer Sargent and the fall of madame X. N.Y.: Tarcher Perigee, 2004. 320 p.
- Driscoll 2010 – *Driscoll C.* Chanel: The order of things // Fashion Theory. 2010. Vol. 14. No. 2. P. 135–158.
- Edelman 1997 – *Edelman A.H.* The little black dress. N.Y.: Simon and Shuster, 1997. 157 p.
- Garelick 2012 – *Garelick R.K.* Mademoiselle: Coco Chanel and the pulse of history. N.Y.: Random House, 2012. 624 p.
- Gorla, Cereda 2021 – *Gorla F., Cereda A.* A not so ordinary story of disobedience: The ‘Little White Dress’ as a contemporary manifesto? // Clothing Cultures. 2021. Vol. 8. Iss. 2, Dec. P. 157–170.
- Koda 2005 – *Koda H.* Introduction // Chanel: Catalogue for the Metropolitan Museum of Art exhibition/ ed. by H. Koda, A. Bolton. N.Y.: Metropolitan Museum of Art; New Haven; NJ: Yale University Press, 2005. P. 11–12.
- Pouillard 2021 – *Pouillard V.* Paris to New York: The transatlantic fashion industry in the 20th century. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2021. 336 p.
- Ripley 2022 – *Ripley G.* Little black dress: A radical fashion. Edinburgh: NMS Enterprises Ltd Publishing, 2023. 159 p.

- Steele 1993 – *Steele V. Chanel in context // Chic thrills: A fashion reader / Ed. by J. Ash, E. Wilson. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 118–126.*
- Talley 2013 – *Talley A.L. Little black dress. N.Y.: Skira Rizzoli, 2013. 184 p.*
- Troy 2005 – *Troy N. Chanel's modernity // Chanel: Catalogue for the Metropolitan Museum of Art exhibition / Ed. by H. Koda, A. Bolton. N.Y.: Metropolitan Museum of Art; New Haven; NJ: Yale University Press, 2005. P. 18–21.*

## References

---

- Breward, Ch. (1999), *The hidden consumer. Masculinities, fashion and city life 1860–1914*, Manchester U.P., Manchester, UK.
- Cattani, G., Colucci, M. and Ferriani, S. (2022), “From the margins to the core of a mature field: How Gabrielle Chanel changed haute couture forever”, *Enterprise & Society*, vol. 24, no. 2, pp. 1–43.
- Davis, D. (2004), *Strapless: John Singer Sargent and the fall of madame X*, Tarcher Perigee, New York, USA.
- Demidenko, J. (2011), “Death becomes them”, *Teoriya mody: Odezhda. Telo. Kul'tura*, vol. 20, no. 2, 2011, pp. 257–283.
- Driscoll, C. (2010), “Chanel: The order of things”, *Fashion Theory*, vol. 14, no. 2, pp. 135–158.
- Edelman, A.H. (1997), *The little black dress*, Simon and Shuster, New York, USA.
- Garelick, R.K. (2012), *Mademoiselle: Coco Chanel and the pulse of history*, Random House, New York, USA.
- Gorla, F. and Cereda, A. (2021), “A not so ordinary story of disobedience: The ‘Little White Dress’ as a contemporary manifesto?”, *Clothing Cultures*, vol. 8, iss. 2, pp. 157–170.
- Haedrich, M. (2006), *Zagadochnaya Coco Chanel [Coco Chanel secrète]*, Glagol, Moscow, Russia.
- Harvey, J. (2010), *Lyudi v chernom [Men in black]*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia.
- Koda, H. (2005), Introduction in *Chanel: Catalogue for the Metropolitan Museum of Art Exhibition*, H. Koda and A. Bolton (eds.), Metropolitan Museum of Art, New York, USA, pp. 11–12.
- Lavreshkina, N. (2020), “One dress as an object of interpretation: the phenomenon of the little black dress”, *Sotsial'no-ekonomicheskie i gumanitarnye nauki: Sbornik izbrannykh statei po materialam Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii [One dress as an object of interpretation: the phenomenon of the little black dress]*, Natsrazvitie, Saint Petersburg, Russia, pp. 17–19.
- Lubrich, N. (2017), “The little white dress: Politics and polyvalence in revolutionary France”, *Teoriya mody: Odezhda. Telo. Kul'tura*, vol. 45, no. 3, pp. 79–96.
- Pastoureau, M. (2017), *Chernyi: istoriya tsveta [Noir. Histoire d'une couleur]*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia.

- Pastoureau, M. (2023), *Belyi: istoriya tsveta* [Blanc. Histoire d'une couleur], Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia.
- Pouillard, V. (2021), *Paris to New York: The transatlantic fashion industry in the 20<sup>th</sup> century*, Harvard University Press, Cambridge, MA, USA.
- Ripley, G. (2022), *Little black dress: A radical fashion*. NMS Enterprises Ltd Publishing, Edinburgh, UK.
- Steele, V. (1993), "Chanel in context", in Ash, J. and Wilson, E., eds., *Chic thrills: A fashion reader*, University of California Press, Berkeley, USA, pp. 118–126.
- Talley, A.L. (2013), *Little black dress*, Skira Rizzoli, New York, USA.
- Troy, N. (2005), "Chanel's Modernity" in *Chanel: Catalogue for the Metropolitan Museum of Art Exhibition*, H. Koda and A. Bolton (eds), New York: Metropolitan Museum of Art and New Haven, Yale University Press, NJ, USA, pp. 18–21.
- Vainshtein, O. (2003), "Semiotics of Chanel № 5", in *Aromaty i zapakhi v kul'ture*, Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia, vol. 2, pp. 352–367.
- Vainshtein, O. (2005), *Dendi: moda, literatura, stil' zhizni* [Dandy: Fashion, literature, lifestyle], Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia.
- Wilson, E. (2019), *Bogema: velikolepnye izgoi* [Bohemians. The glamorous outcasts], Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

Ольга Б. Вайнштейн, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; katernur@gmail.com

### *Information about the author*

Olga B. Vainshtein, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; katernur@gmail.com

*Научный журнал*  
Вестник РГГУ  
Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»  
№ 1  
2024

Дизайн обложки  
*Е.В. Амосова*

Корректор  
*Ж.П. Григорьева*

Компьютерная верстка  
*Н.В. Москвина*



Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет  
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ  
ПИ ФС77-74270 от 09.11.2018 г.  
Периодичность 10 раз в год

Подписано в печать 05.04.2024  
Выход в свет 12.04.2024  
Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 9,4. Усл. печ. л. 9,5  
Тираж 1050 экз. Свободная цена  
Заказ № 1934

Отпечатано в типографии Издательского центра  
Российского государственного гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)