

Е. А. РЫДЗЕВСКАЯ

Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне

1

На те места памятников древне-северной письменности, где говорится о скандинавско-русских отношениях, ссылаются авторы многих работ, входящих в состав громадной литературы по варяжскому вопросу; как и этот последний во всем своем объеме, так и вопрос, в частности, о значении саг, как исторического источника, о степени их достоверности с точки зрения заключающихся в них данных о древней Руси и т. д., имеет свою историю: здесь мы находим и скептическое отношение к ним, и преувеличенную их оценку, и, наконец, вывод, по существу несомненно правильный, относительно их недостаточности сравнительно с тем, что хотелось бы получить от них исследователю для освещения соответственного периода истории Восточной Европы.¹ С этим выводом спорить не приходится; факти-

¹ Причины этого изложены в статье Ф. А. Брауна «Das historische Russland im altnordischen Schrifttum des X—XIV Jahrh.» (Festschrift E. Mogk, 150—196, Лейпциг, 1924), где он дает обзор главнейших сведений о Руси в др.-сев. литературе — обзор, к сожалению, сравнительно краткий и не вполне исчерпывающий. Чрезвычайно ценно то, что автор рассматривает эти сведения в связи с различным типом и характером памятников, в которых они заключаются, и касается всех категорий таковых (саги исторические и неисторические, песни скальдов, географические сочинения и рунические надписи). Неудовлетворительность известий о Руси зависит, во всяком случае, не от того, что саги представляют собою «поэтические произведения, далекие от историко-географических интересов», как говорит о них В. А. Брим («Путь из Варяг в Греки», 235, ИОН, 1931). К исландским сагам исторического типа это совершенно не применимо. Они являются памятниками вполне реального характера; топографические сведения в них, большей частью, очень точны и определены; значение их как исторических источников, богатых чрезвычайно ценными социально-экономическими данными, как нельзя более очевидно. Дело не в «односторонней ориентации исландской письменности в сторону литературного оформления сюжета» и не в стремлении к художественной отделке и занимательности в ущерб фактической стороне происшествий, как полагает В. А. Брим (ук. соч., 202); такая характеристика справедлива в отношении романтических, сказочных саг позднего литературного типа (так наз. Fornaldarsögur Norðrlanda), но не классических Islendinga- и Konungasögur. Односторонняя ориентация выражается в том, что положительные данные, сообщаемые сагами, относятся только к самим скандинавским странам, прежде всего — к родине саг, Исландии, и к Норвегии, и значительно более скудны

ческий материал остается таким, каким мы его знаем, и при изучении его нет оснований рассчитывать на выявление чего-нибудь совершенно нового и неожиданного.

Тем не менее, при несколько ином подходе к нему сравнительно с тем, что мы видели до сих пор в нашей научной литературе, возможно дальнейшее небезрезультатное изучение его в смысле выяснения и уточнения целого ряда содержащихся в нем данных. До сих пор, по крайней мере, до появления указанной только что статьи Ф. А. Брауна, не был достаточно четко поставлен вопрос о том, к какой категории литературных произведений относятся те или иные др.-сев. памятники, заключающие в себе предания о Руси, с какой культурной и социальной средой они связаны у себя на родине в смысле своего возникновения, распространения и представляемого ими интереса. С этой точки зрения *Rossica* др.-сев. саг отнюдь не однородна, и простого хронологического распределения и приурочения ее недостаточно. Для всесторонней оценки ее значения, как одного из источников по так наз. начальному периоду русской истории, одной из очередных задач мне представляется попытка наметить в ее составе определенные комплексы преданий в зависимости от места, занимаемого ими в др.-сев. письменности и в кругу отражаемых ею жизненных и литературных интересов.

Настоящая работа имеет целью рассмотреть одну из таких комплексных групп, которая довольно четко обрисовывается среди сложного и разнообразного состава богатой др.-сев. литературы, и определить в ней исторический и легендарный элемент. Дело идет в данном случае об известиях, касающихся сношений скандинавов с Византией и Русью, и о предании о князе Владимире в саге об Олафе Трюггвасоне.

Ко времени Владимира относится, как известно, по нашей летописи крещение Руси из Византии, иначе говоря — отражение политики распространения византийского влияния на восточных славян, прежде всего, на верхи складывавшегося в это время древне-русского феодального общества, в состав которых церковь вступает не только в качестве проводника чужеземного, греческого, влияния, но и как новый, и весьма значительный, общественно-экономический фактор. Историей христианизации Руси русская историческая наука занималась достаточно подробно, так же как и относя-

в отношении других, как, напр., Англии и Ирландии, с которыми западные скандинавы были достаточно тесно связаны, а тем более — древней Руси, у которой, к тому же, сношения были главным образом с Швецией; шведских же саг, подобных исландским, как известно, не имеется, за исключением одной, относящейся к Готланду (*Guta saga*).

щимися к ней преданиями, сохранившимися в древнейшей русской письменности; здесь можно лишний раз указать, хотя бы, на известное исследование А. А. Шахматова о корсунской легенде.

Византию, как центр восточного христианства и исходную точку распространения его на Руси при Владимире, знает также и др.-сев. литература. Дошедшие до нас в ее составе предания соответственного содержания интересны как с точки зрения тематики определенной части самой этой литературы, так и вопроса о том, насколько можно установить их связь с древнерусскими, известными нам из летописи и некоторых других памятников.

Распространение христианства на самом скандинавском Севере в эпоху викингов — одно из явлений, сопутствующих развитию торговых, политических и культурных связей с другими европейскими странами. Автор составленного в первой половине XIII в. свода саг о норвежских конунгах, *Heimskringla*, исландский историк Снорри Стурлусон, вполне рационально объясняет успех христианизации в XI в. района, прилежащего к фиорду Осло (в древности — *Vík*), тем, что там постоянно бывало много датских и немецких купцов, и что сами жители этой области занимались торговыми поездками в Англию, Германию, Фландрию и Данию, а также морскими походами, причем зиму проводили в крещеных странах (*á kristnum löndum*).¹

Возникает вопрос о том, насколько церковное воздействие на далекий норманский север могло входить в круг политических задач и целей Византии. Отдельные случаи крещения варягов в Греции вполне возможны, но саги исторического характера прямых указаний такого рода не содержат и значительно больше интересуются военной службой своих героев у греческих императоров. Известны следы восточного христианства в песнях некоторых скальдов XI в.² К этому же времени, т. е. ко второй половине

¹ Шкр. II, 96—97; см. также *Guta saga*, 65¹⁹ (изд. Н. Pipping, *Samf. til udg. af gamm. nord. Litt.*, XXXII), где автор этой единственной имеющейся у нас шведской саги говорит то же самое относительно торговых поездок готландцев.

² Я имею здесь в виду такие описательные выражения (*kenningar*) у скальдов для обозначения христианского бога, как *gaetir Grikklands* (страж, хранитель Греции), *Grikkja vǫrðr ok Garða* (хранитель греков и гардов, т. е. Руси), позднее, уже в XIV в. — *stólkönungr himna* (царь небес; *stólkönungr* в сагах обозначает византийского императора, ср. др.-рус. стольный князь). Все это аналогично таким выражениям для обозначения того же бога, как *konungr Roms*, где отражается другое, западное церковное влияние. И в том, и в другом случае христианство представляется, прежде всего, как элемент чуждый, иноземный (см. R. Meissner, *Die Kenningar der Skalden*, 369). Обозначение *Grikkja vǫrðr ok Garða* интересно тем, что Русь стоит здесь рядом с греками; сближение это объясняется, вероятно, не столько вероисповедными соображениями, сколько связью Руси с Грецией в представлении норманнов, чей путь в Константинополь (*Miklagarðr*) в эпоху викингов шел через нашу страну; их военно-торговые предприятия на территории этой последней и их поездки в Византию и на Восток были тесно связаны между собой.

эпохи викингов, относятся известия о приезде армянских и греческих епископов в Исландию,¹ что некоторыми исследователями ставится в связь с церковной политикой норвежского конунга Гаральда Грозного (1046—1066), направленной к независимости от Бременской архиепископии и от папской власти, и имевшей восточную, византийскую ориентацию.² Как бы то ни было, мы имеем данные относительно соперничества между представителями западной и восточной церкви в далекой Исландии, даже если оно и не было результатом официальной византийской церковной политики; в древнейшем своде исландских законов, так наз. Grágás, в отделе церковного права допускается посещать службу, совершаемую епископами или священниками, не знающими латинского языка, армянскими или греческими (ermiskir eða girzkir), но запрещается платить им за требы; за это взимается штраф в пользу собственного епископа.³ Исландская церковь, таким образом, не проявляя особенно резкой конфессиональной нетерпимости, заботливо оберегала, тем не менее, свои доходы от всяких покушений на них со стороны «инославных».

Что касается возможных попыток со стороны Византии использовать варягов в целях распространения своего влияния на древнюю Русь, в частности, в области религии, то их посредничество в этом смысле получило в нашей прежней исторической литературе преувеличенную оценку, в чем можно усматривать во-первых, одно из отражений старого норманистского направления вообще, а во-вторых, результат отсутствия критического рассмотрения реальной исторической обстановки. Варяги, несомненно, могли при случае принимать христианство в Византии и даже иметь в этом отношении некоторое влияние на тот слой древне-русского общества, с которым они были теснее всего связаны, т. е. на княжескую и военно-торговую среду, но это влияние, по всей вероятности, было лишь второстепенным сопутствующим явлением в области связывавших их с Византией и с Русью интересов, значительно более актуальных для них, чем вопросы религии. Мало вероятно, поэтому, чтобы Византия могла особенно рассчитывать на них в этом смысле.

Что же говорят об этом древне-русские памятники? Повесть временных лет, как указывает акад. Н. К. Никольский, определенно выдвигает

¹ См об. этом F. Macler. Arménie et Islande (Rev. de l'hist. des religions, 1923, LXXXVII, 236—241).

² Macler, ук. соч., 239—240; A. D. Jørgensen. Den nord. Kirkes Grundlegg., II, 694. Копенгаген, 1874—1878.

³ Grágás, 26—27, § 17. Изд. V. Finsen, Копенгаген, 1879.

значение Византии для христианизации Руси,¹ и эта грекофильская летописная тенденция привлекает к делу и варягов; соответственные места летописи хорошо известны, и отмечены в работе акад. Н. К. Никольского.² Варяги и, в частности, русские князья варяжского происхождения, входят, таким образом, в принятую летописью историографическую схему, которую акад. Н. К. Никольский называет греко-варяжской. В дальнейшем же, по мере обострения в клерикальных кругах конфессиональных противоречий между восточной и западной церковью, самый термин варяжский, варяжская вера, стал связываться с католичеством, с латинством, и в известном предании Печерского Патерика о Шимоне-варяге уже сказался происшедший сдвиг: варяги больше не трактуются как фактор перенесения христианства из Греции, а как объект обращения из католичества в православие — картина уже совершенно иная. Шимон состоит в дружеских отношениях с Печерским монастырем, приносит ему дары и т. д., одним словом, всем хорош — его остается только обратить из «латинской буети» в православие.³ К преданию об участии варягов в христианизации Руси рассказ Патерика о Шимоне, таким образом, едва ли имеет прямое отношение.⁴ Шимон — это «варягъ крещения не имѣя», как позднее в Русской Правде, что Л. К. Goetr объясняет в смысле «католик», «не православный».⁵

Не менее известные русским исследователям, чем легенда о Шимоне, древне-русские молитвы с именами трех скандинавских и двух англо-саксонских святых также, как я полагаю, напрасно были приняты некоторыми исследователями как следы варяжского влияния (а тем более — англо-саксонского, весьма проблематичного в отношении древней Руси). Основываюсь здесь на мнении акад. А. И. Соболевского об этих именах, как

¹ Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры, I, 29, 96, 104—106. Л. 1930.

² Ук. соч., 105—106 (Лавр. 912, 945, 955 и 983 гг.)

³ В своем роде это аналогично тому, как и восточные и западные повествования об обращении описывают своих героев, еще язычников, как совершенно готовых по свойственным им добродетелям к принятию христианства — остается только сделать этот окончательный шаг. Этот прием мы встречаем, также и в др.-сев. литературе клерикального направления.

⁴ Иначе смотрит на него Д. И. Абрамович, который считает, что эта легенда является несомненным указанием на значение варягов в истории христианизации Киевской Руси (Исследование о Киево-Печерском Патерике, как историко-литературном памятнике. ИОРЯС, 1902, VII, вып. 3, 53).

⁵ Das russische Recht, I, 124; в III ред. Русской Правды «крещения не имѣя» значитя не в Троицком списке, лежащем у этого автора в основе его издания III ред., а в списке Царского II (ук. соч., 28, текст III ред., §§ 37 а и б).

о попавших на Русь иным, западнославянским, путем, а не непосредственно от скандинавов.¹

Христианизацию Руси трудно, вообще, себе представить как результат влияния, шедшего только с какой-нибудь одной стороны, хотя бы из той же Византии, а также как факт, совершившийся одновременно, вроде того, как это изображает летопись, приурочивая его ко времени Владимира, к определенному году его княжения, и т. д. Несомненно, это был процесс длительный, стоявший в зависимости от целого ряда политических и социально-экономических условий, неодинаковых в разных областях древней Руси, и тесно связанный с тем, как церковь завоевывала себе положение и упрочивала его в системе древне-русского феодального хозяйства и общественного строя.

2

Др.-сев. сага об Олафе Трюггвасоне и некоторые другие, относимые мною здесь к одной с нею комплексной группе, объединены, во-первых, указанной выше общей «скандинавско-русско-византийской» темой, в которую входит и предание о князе Владимире в связи с крещением Руси, а во-вторых, общим характером, определяемым церковно-легендарным происхождением и соответственной обработкой сюжета.

Ост, в сложном и разнообразном составе которой нас интересуют в данном случае ее русские эпизоды, относимые ко времени Владимира, уже давно подробно изучена и исследована в западноевропейской научной литературе. Вопрос о ее различных редакциях, на которые придется указать в дальнейшем, является весьма сложным и до сих пор не вполне выясненным.² У нас ею занимался А. И. Лященко,³ к сожалению, не зная др.-сев. языка и почти не будучи знаком с обширной литературой об этой саге, тесно связанной по своему составу с целым рядом других др.-сев. памятников. Ее содержание и литературную историю укажу здесь лишь в самых общих чертах.

Олаф, сын норвежского областного конунга Трюггви, из рода Гаральда Гарфагра, конунг Норвегии с 995 по 1000 г., в детстве был занесен

¹ См. сб. ОРЯС АН, 1910, LXXXVIII, 3, 36—47.

² См. рецензию К. Reichardt'a на вышедшее в 1932 г. в Копенгагене новое издание: F. Jónsson. Oddr Snorrason munkr, Saga Óláfs Tryggvasonar (Anz. für deutsch. Altert., 1933, 203—204); об известиях этой саги о Руси — S. H. Cross. La tradition islandaise de St. Vladimir, 140 сл. (Rev. des ét. sl., 1931, XI, 132—148).

³ Сага про Олафа Трюггвасона и літописне оповідання про Ольгу (Україна, 1926, IV, 1—23).

судьбою на Русь, где воспитывался у конунга Вальдамара (т. е. князя Владимира) и его жены Аллогии. В дальнейшем он вернулся на Запад, но, по особой редакции саги, после того еще раз побывал на Руси, где ему однажды было видение, в котором ему указывалось отправиться в Грецию для познания истинной веры и обращения к ней многих народов. Вернувшись из Греции на Русь, он убеждает Вальдамара и Аллогию креститься; по его почину из Греции приезжает епископ и довершает это дело.

Эпизод вторичного пребывания Олафа на Руси заключается в двух из имеющихся у нас трех др.-сев. переводов и переработок не дошедшего до нас латинского текста работы об Олафе;¹ в третьей редакции сохранился вообще только конец саги. Об Олафе писали на латинском языке исландские монахи Одд и Гуннлауг, жившие во 2-й пол. XII в. Произведение Одда известно нам по указанным только что трем др.-сев. переводам, а работа Гуннлауга утрачена и дошла до нас в составе позднего свода саг под названием *Flateyjarbók*, обширной компиляции конца XIV в., где она наряду с другими источниками (в том числе и сагой Одда) лежит в основе так наз. распространенной редакции OsT. Как историки, оба эти автора довольно слабы; на первом месте у них стоит элемент церковной легенды.

Давно уже признано, что второй русский эпизод OsT лишен всякого исторического основания, стоит вне всякой определенной хронологии, заключает в себе ряд противоречий и совершенно не увязывается с общим ходом изложения ни у самого Одда, ни в распространенной редакции.

Нет почти никаких следов его во всей остальной др.-сев. литературе, никаких намеков в песнях скальдов, даже религиозно настроенных и восхваляющих Олафа как христианизатора Норвегии и многих других северных стран. Он принадлежит целиком к кругу специфически-клерикальной литературы; сага Одда вся, вообще, проникнута соответственным направлением. Типичны в этом смысле такие места, как предсказания об Олафе языческих прорицателей на Руси незадолго до его появления там впервые и пророчества вещей старой матери русского князя,² далее, при-

¹ Так наз. ред. А — копенгагенская рукопись AM 310.4⁰, изд. P. Groth. 1895 г., ред. В — стокгольмская рукопись Кор. Библ. 20.4⁰, изд. P. Munch, 1853 г.; ред. С — упсальская рукопись собр. Делагарди, 4—7 fol., изд. P. Munch 1853.

² Подобный же мотив пророчества мы встречаем в одной более поздней саге, совершенно иного, эпического, характера, именно, в *Ásmundar saga karrabana* (изд. F. Dettler. *Zwei Fornaldarsögur*, 1891), составленной, как полагают, в конце XIII в. и относящейся в др.-сев. литературе к группе полуйсторических и сказочных саг позднего, после-классического периода: здесь говорится о снах, предвещающих одной из героинь саги, отличающейся большой мудростью, прибытие в ту страну славного мужа, который принесет ей много счастья, и т. д. (ук. изд., 90—91).

писываемая Олафу во время его пребывания на Руси неприязнь к языческому культу еще до крещения, что как бы подготавливает это последнее; характерны также и его речи по этому поводу, совершенно в стиле церковной назидательной литературы. Приписать ему участие в обращении Руси и посредничество в этом отношении между нею (в лице Вальдамара) и Грецией понадобилось Одду для пушшего возвеличения своего героя; в основе он использовал здесь, с одной стороны, исторические связи скандинавов с Византией и Русью, а с другой — предание о крещении Руси из Греции, которое было связано с именем Владимира и могло быть известно на скандинавском Севере. У Одда была, таким образом, тоже своего рода «греко-варяжская схема», которую он и развивает по своему, не заботясь об исторической правде.

Ограниченность распространения в др.-сев. литературе той легенды, которую мы находим у Одда, объясняется ее содержанием, чуждым сагам исторического характера, и тем интересам, которые они преимущественно отражают. Легендарный элемент отнюдь не исключен и в них, но такая тема, как в данном случае у Одда, не могла встретить особого интереса к себе ни в кругах племенной и дружинной знати, ни среди более широких общественных слоев.

Нет оснований полагать, что это предание было известно на Руси. Что с древне-русской корсунской легендой оно непосредственно не связывается, а тем более — с известным сказанием об испытании вер, достаточно ясно из очерченного здесь вкратце содержания его.

А. И. Лященко в своей работе об OsT сопоставлял, между прочим, следующие два текста: рассказ Лавр. летописи под 955 г. о нежелании Святослава креститься, потому что «дружина... сему смѣяться начнуть», и то место OsT, где Вальдмар не сразу решается отказаться от веры своих языческих предков и родичей; А. И. Лященко усматривал в норвежской (точнее — исландской) саге пересказ народного предания, занесенного норвежцами, служившими на Руси в X в., к себе на родину, а у нас попавшего в летопись. Аналогия эта представляется весьма ненадежной. Во-первых, высказываемые здесь действующими лицами колебания можно рассматривать как одно из общих мест, свойственных подобным повествованиям; во-вторых, вся эта часть OsT, вообще, менее всего обнаруживает живую связь с народным преданием.

Несмотря на всю неисторичность второго русского эпизода OsT Одда и невозможность обнаружить в нем какие-нибудь следы исторической действительности, или, хотя бы, легенд не специфически церковного характера,

вроде, напр., сказочных мотивов, входящих в состав рассказа о юности Олафа у того же Одда,¹ в нем есть некоторые черты, связывающие его, вообще, с историей Руси, как она известна нам по летописи: прежде всего, давно уже отмеченное исследователями отражение в лице жены Вальдамара, Аллогии, и вещей старухи, его матери — одной и той же личности, а именно, княгини Ольги,² затем — приурочение самого факта крещения Руси из Греции ко времени Владимира. Эти данные, действительно, могли попасть в Исландию путем устного предания через скандинавов, участников военно-торговых сношений с Русью. Среди целого ряда выводов, сделанных А. И. Лященко в заключении его работы об OsT, правильных по существу, но далеко не новых в научно-исследовательской литературе об этой саге, безусловно ошибочным представляется лишь то, что относится к попытке приурочить пребывание Олафа на Руси ко времени Святослава,³ и предположение о замене имени этого последнего именем Владимира. В основе хронологических соображений А. И. Лященко есть ошибка, с которой и связываются неверные исчисления. Хронология всей той части OsT Одда, которую можно считать исторической, выяснена и установлена исследователями довольно точно, несмотря на ее большую запутанность; интересующий же нас в данном случае второй русский эпизод саги, как уже сказано, не поддается хронологизации вообще. Весьма вероятно, что Одду пришлось сочинить вторую поездку Олафа на Русь, именно потому, что он знал, что крещение этой страны, с которым ему хотелось связать своего героя, произошло позже его пребывания у Вальдамара в детстве и юности.⁴

По стилю и характеру изложения рассказ Одда о добродетелях, проявленных Олафом в это время его жизни, а также весь второй русский эпизод, относятся у Одда к тем местам, где он дальше всего отступает от исторической саги и приближается к чему-то вроде жития, хотя Олаф и не был официально канонизован. От всех остальных обычных рассказов

¹ См. статьи А. Bugge в Aarb. for nord. Oldkynd. за 1908 и 1910 гг.

² Предположение это весьма правдоподобно; его же высказывает и Ф. А. Браун (ук. соч., 177), причем он отмечает близкое сходство характеристики Аллогии в распр. ред. OsT, как «мудрейшей из всех женщин» (*alla kvenna vitroszt*, Flat., I, 89), чему соответствует и скромное признание Вальдаром ее превосходства над ним (Flat. 118), и Ольги в Лавр. летописи под 987 г. «... Ольга яже бѣ мудрѣиши всѣхъ человекъ». Впрочем, выражения, вроде *kvenna vitrust*, *kvenna fridust* (т. е. самая прекрасная), и т. п., настолько распространены во всех др.-сев. сагах, что едва ли можно на этом основании сближать именно эти два текста. О возможности отражения в образе Аллогии предания о Рогнеде см. S. H. Cross, ук. соч., 144—145.

³ То же мы находим еще в 60-х гг. XIX в. у P. Riant, *Voyages des Scandinaves en Terre Sainte*, 100.

⁴ См. S. H. Cross, ук. соч., 146.

др.-сев. саг об обращении в христианство этот эпизод отличается необыкновенно мирным и идеалистическим характером: стоит лишь сравнить поведение Олафа и Вальдамара, с тем, как действовали в Норвегии огнем и мечом конунги-христианизаторы — тот же Олаф и, несколько позднее, еще более жестокий и беспощадный тезка и родич его Олаф «святой», а также с тем, что мы знаем о христианизации Руси. У Олда мы видим мирные беседы Вальдамара с Олафом и дружеские убеждения и наставления со стороны последнего, причем одним из доводов в пользу принятия новой веры является то, что она подобает «знатным людям» и «справителям» (ред. А, 21 и ред. В, 12). По распространенной редакции саги по вопросу о вере созывается народное собрание (*þing*), но оно держит себя весьма пассивно и безлично в сравнении с тем, что мы видим в других сагах, дающих живые и яркие картины столкновений народных масс и областных вождей с конунгами, навязывающими им христианство. В смысле характеристики, и Олаф, и Вальмар здесь достаточно шаблонны и бесцветны, между тем как исландская сага хорошего классического типа, а иной раз даже и более позднего времени — большая мастерица по части прекрасных, живых и не лишенных психологической тонкости характеристик действующих лиц.

Откуда же взялась у Олда эта благочестивая идиллия, это, так сказать, «мирное вращение» христианства, ничуть не соответствующее исторической действительности? Возможно, что все это, подобно целому ряду других преданий об обращении как в западной, так и в восточной церковной литературе, построено по определенному шаблону, как напр., обращение в связи с каким-нибудь чудом, или сделка с христианским богом в каком-нибудь трудном случае, где герой повествования обещает креститься, если ему будет оказана помощь, и т. п. Позволю себе сделать следующее предположение относительно возможного образца для данного места у Олда: по своей общей схеме оно напоминает некоторые англо-саксонские предания у Беды в его *Historia ecclesiastica*,¹ относящиеся к VII в., где христианизация тех или иных отдельных областей Англии связывается с влиянием одного короля, христианина, на другого, язычника — *Alchfrid* и *Peada* (кн. III, гл. 21), *Wulfhere* и *Aedilwalch* (кн. IV, гл. 13) и, особенно, *Osuiu* и *Sigberet* (кн. III, гл. 22), относительно которых говорится об их близкой дружбе и частых беседах, об увещаниях со стороны Осви, и т. д., в результате чего Сигберт принимает крещение, а Осви посылает священников в его страну. Речи Осви о христианской и языческой вере и богах и Олафа —

¹ *Venerabilis Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Лондон, 1838.

на ту же тему у *Одда* в редакции А его саги¹ весьма сходны по содержанию, но сопоставление именно этих текстов, как таковых, сравнительно мало убедительно, так как они носят слишком явно характер общих мест, встречающихся очень часто, и совершенно независимо друг от друга, в литературе соответственного характера, как на Западе, так и на Востоке.² Вопрос о том, насколько правдоподобно использование *Оддом* указанных преданий у *Беды*, как образца для трактовки отношений *Олафа* с *Вальдармаром*, и знакомство его с этим автором вообще, непосредственно, или каким-нибудь иным путем — решить трудно, так как положительных данных и прямых указаний в пользу этого у нас нет. Историки др.-сев. литературы указывают на некоторые связи ее с англо-саксонской, в частности — на возможность знакомства исландских авторов с сочинениями *Беды* в XII—XIII вв.,³ но ни свидетельства самих др.-сев. памятников, ни высказывания исследователей о них не дают основания для решительного ответа на этот вопрос в утвердительном смысле. Предполагаемый мною генезис данного места у *Одда* привожу, поэтому, лишь как возможную гипотезу.

Единственная из других саг, где есть краткое указание на вторую поездку *Олафа* на Русь, это — *Kristni Saga* (гл. VI, 1), сага о христианизации Исландии, составленная в нач. XIII в., историческая по своему характеру и весьма точная по хронологии.⁴ Полагают, что это известие восходит здесь к *Гуннлаугу*, чья недошедшая до нас работа об *Олафе* была использована автором *Кг.*⁵ Непосредственно связан с *Гуннлаугом* и *Þorvalds þáttr ens vídforgla* — повесть о *Торвальде-путешественнике*,⁶ исландце, жившем во 2-й пол. X в. и принимавшем деятельное участие в христианизации Исландии; о нем говорит, со своей стороны, и *Кг.* *Þorv. þ.* составлен в 1-й пол. XIII в. и является по содержанию своему произведением того же круга, как и *Кг.*, но в нем в большей мере выдвинут легендарный элемент. С точки зрения трактовки скандинавско-византийско-русских

¹ Ук. пзд., 13 и 21; ср. распр. ред. Flut., I, 89 п 118.

² Ср., напр., в Лавр. летописи под 983 г., в эпизоде с варягом-христианином: «не суть бо то бози, нъ древо. . . не ядятъ бо, ни пють, ни мълвятъ, но суть дѣлани руками въ дръвѣ», и т. д.

³ См. E. Mogk. Geschichte der norw.-isländ. Literatur, 565, 877, 898 (H. Paul. Grundriss der germ. Philol., изд. 1904 г.); F. Jónsson, Norsk-isl. kultur-og sprogforhold i IX og X årh., 189—192 (Hist.-fil. Meddel. Dan. Vidensk. Selsk., 1920, III).

⁴ Изд. В. Kahle. Altnord. Saga-Bibliothek, XI, 1905 г.

⁵ См. В. Kahle. Предисл. к ук. изд., XII и XIV. *Кг.* говорит о поездке *Олафа* в *Hólm-garðr*, т. е. Новгород, который *Одд* не называет нигде.

⁶ Изд. В. Kahle. Altnord. Saga-Bibliothek, XI; о *Гуннлауге*, как о возможном авторе ее см. предисл., XVI—XVII.

отношений в др.-сев. письменности, в нем интересно известие о том, что Торвальд в конце своей жизни отправился в Иерусалим, а оттуда в Грецию (Grikkjaríki), где был в большом почете у императора и у всей окружающей его знати и византийского духовенства, по причине своего высокого благочестия; император послал его на Русь в качестве ни больше, ни меньше как главы надо всеми русскими князьями — *ufr alla konunga á Rúzlandi ok í öllu Gardaríki* (IX, 1 и 2). Автор повести не задумываясь превращает здесь церковную иерархическую связь Руси с Византией в политическую зависимость.¹ Ни один из русских князей по имени не назван. Характерное для ученой, книжной, географической терминологии название Руси *Rúzia*, *Rúsia*, *Rúzland*, и т. п., встречается как в *Þorv. þ.* и *Kr.*, так и у Ода, наряду с более распространенным и более первоначальным в исландских сагах *Gardar*, *Gardaríki*.² Далее *Þorv. þ.* (IX, 3) сообщает, что Торвальд основал на Руси монастырь при церкви Иоанна крестителя, который с тех пор назывался его именем (*þorvalds klaustr*), щедро наделил его имением и в нем кончил свою жизнь; монастырь этот стоит «под горой, называемой *Drofn*». *Kr.* XIII, 2—4, со своей стороны, говорит о путешествии Торвальда в Иерусалим и в Миклагард, т. е. Константинополь, а затем в Киев (*Kaenugardr*) «по восточному берегу Днепра» (*et eystra eptir Nepr*) и о его смерти «в Русии» (*í Rúzia*) недалеко от Полоцка (*Pallteskja*); по словам саги, он похоронен там в горе близ церкви Иоанна крестителя (*Johannis baptistae*),³ «и называют его святым». В подтверждение приводится строфа скальда Бранда-путешественника (*Brandr enn vídförli*), побывавшего там, где «похоронен святой (Торвальд) в горе на *Drofn* у церкви Иоанна (*í háfjalle upp í Drafne at Joanskirkjo*)».

Все эти данные *Kr.* и *Þorv. þ.* довольно неясны и ненадежны; тем не менее, в них, может быть, имеются некоторые отголоски исторического предания, а именно, в упоминании о Полоцке в неразъясненных до сих пор топонимических и топографических данных, как будто указывающих на что-то конкретное,⁴ и, наконец, в известии о связях Торвальда с каким-то

¹ Что в данном случае мы имеем дело не просто с вымыслом автора, а с представлением о такой зависимости, существовавшим в Западной Европе в XI—XII в., доказывают факты, отмеченные А. А. Васильевым в его статье «Was Russia a vassal state of Byzantium?» (*Speculum*, 1932, июль, 350—360), напр., то место у Адама Бременского, где он называет Киев «славнейшим украшением Греции», и др.

² Об этих названиях см. Ф. А. Браун, ук. соч., 192—194.

³ Здесь обращает на себя внимание латинская форма среди др.-сев. текста; ср. *í Rusiam* у Ода ред. А, 18 и 20.

⁴ *Drofn* — местное название, хорошо известное в сагах: напр., в *Nkr*, II, 399, так называется нын. *Drammen* в Норвегии, близ Осло; в западной Исландии *Laxdoela saga* XXIV, 3 знает

русским монастырем, причем невольно вспоминается знакомый нам по Патерику Шимон-варяг и его отношения с Клево-Печерским монастырем. Неприятным обстоятельством для исследователя, ищущего конкретных данных в этих текстах, является то, что скальд Бранд, на которого ссылается Кг., совершенно неизвестен в др.-сев. литературе, в связи с чем было бы рискованно говорить о его строфе, как об историческом источнике, каковыми являются, вообще, дошедшие до нас песни скальдов.

Согласно намечаемой здесь группировке скандинавско-византийско-усских преданий в др.-сев. литературе, OsT и Þorv. þ можно отнести к одной группе. В построении самой биографии Олафа и Торвальда мне представляются следующие параллельные черты. Оба являются христианизаторами у себя на родине и авторы стремятся возвеличить их, как таковых. Торвальду предсказывает в его юности славное будущее языческая вещунья (Þorv. þ. I, 3 сл.), как Олафу — мать Вальдамара и другие прорицатели на Руси.¹ Оба отправляются из Греции на Русь в качестве усердных приверженцев христианства, но тема посредничества варягов в деле обращения Руси, представленная в лице Олафа у Ода, украсившего этим благочестивым предприятием биографию (местами, как уже было сказано — почти что житие) своего героя, в Þorv. þ. является уже в ослабленном и менее отчетливом виде: прямого указания на цели религиозного характера здесь нет; если бы автор не секуляризировал, так сказать, деятельность Торвальда, сделав его главой над русскими князьями и политическим ставленником греческого императора, а изобразил его миссионером, картина получилась бы, если не более правдоподобная в историческом отношении, то, во всяком случае, Drafnagres, и др. Преимущественно, это — название Фиордов (др.-сев. drǫfn — вода, волна) и для горы мало подходит. Остается неясным, является ли Drǫfn в Кг. и Þorv. þ. переводом какого-нибудь подлинного древне-русского местного названия или переделкой такового на скандинавский лад. Интересно было бы попытаться разъяснить вопрос об этой горе и о монастыре Иоанна путем тщательного исследования топонимики и топографии окрестностей Полоцка; пока у нас имеется только указание на монастырь этого имени на о. на Двине в Географическо-статистическом словаре Семенова, IV, 165, что уже отмечено В. А. Бримом (ук. соч., 218).

¹ Предсказания, особенно со стороны вещей женщин, в сагах вообще нередки. Интересно отметить этот литературный прием в тех случаях, когда языческие прорицатели предвещают появление новой веры и прославляют ее, или предсказывают славное будущее герою, которого данная сага выдвигает как христианина, т. е. соединение языческого элемента с церковной тенденцией текста и подчинение ей; так напр., в одной повести, датированной нач. XIV в. (o rst. þátttr uxafóts. Flat., I, 255), в такой роли выведен обитатель кургана (haugbúi) — образ, весьма распространенный в скандинавском фольклоре. В эпизоде с вещуньей в Þorv. þ. эта тенденция выражена сравнительно слабо; говорится лишь в общих чертах о том, что Торвальд будет по многим причинам славнее всех своих родичей, а интерес повести сосредоточен здесь на том, чтобы отец Торвальда снабдил его деньгами и отпустил в чужие земли; он уезжает, становится викингом, впоследствии принимает христианство и т. д.

1792425.



более связная и последовательная. Некоторая аналогия есть и в конце жизни Олафа и Торвальда: в др.-сев. литературе имеется предание о том, что Олаф не погиб в морском бою при Свольде (Svoldr) в 1000 г., как это знают все вообще касающиеся его источники, а спасся, побывав снова на Руси и в Греции, а также в Сирии и в Иерусалиме, где в конце концов ушел в монастырь. Большинство известных нам памятников воздерживаются от развития этой ненадежной темы, которая находит себе место в дошедших до нас др.-сев. редакциях Одда и особенно — в распр. ред. OsT.¹ На Русь, и при этом — в Ладугу (Aldeigjuborg), отправляет Олафа в данном случае только ред. С OsT Одда.²

3

Если искать далее в том же направлении в области др.-сев. литературы, то мы видим, что в двух сагах позднейшего времени намеченная здесь схема уже утратила свою третью составную часть, т. е. Русь; остаются скандинавы и Византия. Это, во-первых, *Finnboga saga gamma*, сага о Финнбоги сильною;³ Финнбоги — лицо историческое, исландец, живший в середине X в., но сага о нем не старше XIV в., а по характеру своему является одной из так наз. романтических саг позднего, после-классического периода. Ее рассказ о поездке Финнбоги в Грецию и обращении там в христианство византийским императором, которому он обещает распространять таковое у себя на родине (39—41), представляется совершенно неисторическим; вообще, она выдвигает Финнбоги, как приверженца новой веры, причем для нашей темы интересно то, что она связывает его в этом смысле с Византией.⁴ Во вторых, *Eiriks Saga vídfarla*, сага об Эйрике-путеше-

¹ Косвенное указание на это предание заключается, по видимому, и в Кг. XIII, 1—2, где говорится о том, что Олаф «пропал» (*hvarf*) в бою при Свольде; здесь обращает на себя внимание выражение «*hverfa*» — пропадать, исчезнуть, вместо обычного в таких случаях «*falla*» — пасть, погибнуть. Если говорить о литературных параллелях, то с преданием о спасении и дальнейшей жизни Олафа непосредственно связывается не *Þorgv. þ.*, где сходство имеется лишь в общих чертах (уход в монастырь), а *Hemings þáttr*, полуисторическая повесть о норвежце Геминге, где, приблизительно, то же самое рассказывается о Гаральде, короле англо-саксонском, убитом в бою при Гастингсе в 1066 г., причем и OsT (ред. А, 118—119), и Нем. þ. сопоставляют судьбу своих героев.

² Ук. изд., 71.

³ Изд. Н. Gering. Галле, 1879.

⁴ В этом эпизоде внимание историка привлекает, между прочим, упоминание о торговле скандинавов в Греции (39), между тем как обычно саги говорят лишь об их военной службе у императора. Это обстоятельство объясняется, может быть, тем, что варяжская торговля с Византией основывалась на вывозе с Руси, на захвате добычи и взимании дани на ее территории, а не на непосредственном обмене между Византией и скандинавским Севером. Саги, к сожалению, не сообщают таких данных, на основании которых можно было бы

ственнике,¹ составленная также в XIV в., согласно которой легендарный норвежский княжич Эйрик ездил в Миклагард и был обращен в христианство греческим императором; эта религиозно-приключенческая сага (*et religiøst aeventyr*), как характеризует ее Ф. Jónsson,² совершенно лишена исторического основания и представляет собою смешение средневековых сказочных мотивов и книжной учености церковного характера.

4

Если попытаться точно классифицировать рассматриваемые здесь др.-сев. предания, то намеченную общую группу с ее определенно тенденциозной трактовкой скандинавско-византийско-русских отношений, отличающей ее от других, где эти же отношения представляются нам в более реальном историческом освещении, можно подразделить на две подгруппы, относя к первой *OsT* Одда (и Гуннлауга, поскольку мы знаем его недошедшую до нас работу об Олафе), *Kr.* и *Þorgv. þ.*, а ко второй — *Finnb.* и *Eir. vídf.*

Общей чертой всей этой группы является, между прочим, то, что здесь не находят никакого отражения догматические раздоры и противоречия между западной и восточной церковью. Обе мирно уживаются, и не только у более ранних авторов, как Одд и автор *Þorgv. þ.* (как уже сказано выше — может быть, никто иной, как Гуннлауг, ближайший коллега Одда), но и позже, в произведениях, относимых мною ко второй подгруппе. В отношении первой это объясняется, может быть, тем, что для исландских книжников раздоры между западной и восточной церковью были делом чуждым и далеким, а поэтому не мешали им связывать так или иначе своих героев с Византией, т. е. с центром восточного христианства. В отношении второй, еще менее исторической чем первая, объяснение возможно именно в связи с таким ее характером: для нее далекая Византия является приблизительно тем же, чем Русь и Биармаланд для поздних романтических саг типа *Fornaldarsögur* — отдаленной страной, куда можно переносить

восстановить картину торговой деятельности норманнов на территории восточных славян, подобную той, какую дает Константин Багрянородный относительно «Руси» (*Rōs*). Данное место *Finnb.* едва ли можно рассматривать как единственное в др.-сев. литературе указание на торговлю скандинавов с греками; скорее всего, мы здесь имеем чисто формальный прием повествования, взятый из исторических саг, где самое выражение «*hafa kaupstefnu við landzmennt*» является своего рода техническим термином и имеет вполне реальное значение; вероятно, *Finnb.*, если можно так выразиться, скалькировала его. В той категории саг, к которой она относится, стилизация под историческую сагу наблюдается вообще довольно часто.

¹ *Flat.*, I, 29—36.

² *Den oldnorr. og oldisl. Litter. Hist.*, III, 92. 1902.

