

Арон  
Гуревич

Письмена  
времени

Избранные  
труды  
Норвежское  
общество



Серия «Письмена времени» основана в 2004г.

---

Время – движущееся подобие  
ВЕЧНОСТИ



Платон



Арон  
Гуревич

---

Избранные  
труды  
Норвежское  
общество

Москва  
ТРАДИЦИЯ  
2009

ББК 63.3(4нор)4.  
Г95

Серия основана в 2004 г.  
В подготовке серии принимали участие  
ведущие специалисты ИНИОН РАН

Главный редактор и автор проекта  
“Письмена времени” С.Я. Левит

Составители серии: С.Я. Левит, И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:  
Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков,  
Г.Э. Великовская, И.Л. Галинская, В.К. Кантор,  
Ю.С. Пивоваров, Г.С. Померанц, А.К. Сорокин,  
П.В. Соснов

Составитель тома: Е.А. Гуревич  
Ответственный редактор: П.М. Аркадьев

**Гуревич А.Я.**

**Избранные труды. Норвежское общество.** – М.: Изд-во “Тра-  
диция”, 2009. 470 с. – (Серия “Письмена времени”)

Г95

Своеобразие средневековой Норвегии – центральная тема данного тома. Книга “Эдда и сага” вводит читателя в мир древнескандинавского мифа и эпоса. В центре внимания – трактовка героев в песнях “Эдды” и в сагах. Верно ли, что герои “Эдды” воплощали образцы идеального поведения, верности и долга? Как объяснить комическое изображение богов в ряде песен “Эдды”? Какова связь между “Эддой” и сагами об исландцах – самым совершенным прозаическим жанром средневековой европейской литературы? Эти и другие проблемы рассматриваются в книге на основе исследования обширного круга памятников древнеисландской письменности.

В монографии “Норвежское общество в раннее средневековье” на материале памятников права и литературы средневековой Норвегии и Исландии исследуется проблема социальных отношений в эпоху, отделяющую доклассовое общество от общества раннефеодального. “Большая семья” и ее трансформация, специфические формы земельной собственности, своеобразие скандинавской общины, широкий слой свободных и возвышающаяся над ним знать – все эти вопросы изучены в двух планах: каков объективный характер норвежского общества эпохи викингов и каково восприятие социальной действительности самими членами этого общества, их социальное самосознание, пронизанное мифологическими представлениями.

Также в том вошли статьи, посвященные разным аспектам социальной истории Скандинавии в раннее Средневековье.

ISBN 978-5-902590-06-4

© С.Я. Левит, И.А. Осиновская,  
составление серии, 2009

© Е.А. Гуревич, правообладатель, 2009

© Е.А. Гуревич, составление тома, 2009

© Изд-во “Традиция, 2009”



А.Я. Гуревич

# Почему я скандинавист?

Опыт субъективного осмысления некоторых тенденций  
развития современного исторического знания\*

---

**И**сторик не представляет собой некоего увеличительного стекла, через которое без помех и искажений можно разглядеть тот или иной фрагмент прошлого. Его субъективность, включающая в себя как его знания и исследовательские приемы, так и личные наклонности и вкусы, неизбежно и подчас незаметно для него самым активным образом участвует в отборе, осмыслении и организации изучаемого им материала. Абстрагироваться от своего Я невозможно, да и незачем. Но вовсе не излишне и бесполезно осознать ту роль, которую играет в исследовании историка его личность.

Сравнительно недавние эксперименты в этом смысле, предпринятые рядом историков, преимущественно французских, служат доказательством плодотворности таких «его-историй»<sup>1</sup>. В сочинениях историка, ищущего собственные пути познания прошлого, так или иначе проявляются определенные тенденции современной исторической мысли, формирующие его построение, и вместе с тем изменяющиеся в результате его собственных усилий. Нет историографии самой по себе, в абстрактном виде — она существует как процесс, как результат индивидуальных творческих усилий. Но вместе с тем рукою историка водит современность, и на его исканиях и открытиях неизбежно лежит печать научной школы.

В недавнем прошлом я уже отдал должное жанру «его-истории». В частности мною была опубликована статья «Почему я не византолог»?<sup>2</sup> Если учесть, что она помещена в сборнике работ византологов, такое ее название звучит вызывающе. Но подобное самоопределение негативно. Ныне же я чувствую потребность поведать о том, кем я стал. Этот выбор специальности не был случайным, он был обусловлен рядом причин.

В 40-е годы я занимался в Московском Университете под руководством профессоров Александра Неусыхина, крупного знатока германских и франкских древностей, и Евгения Косминского, виднейшего авторитета в области изучения аграрной истории средневековой Англии. Мои интересы, в духе времени и в соответствии с принципами марксистской историографии в ее русской версии, сосредоточивались на таких проблемах, как история крестьянства, процесс его втягивания в зависимость от крупных землевладельцев, его эксплуатации и т.п. Моя канди-

---

\* Впервые опубликовано в кн.: Celebrating Creativity. Essays in honour of Jostein Bortnes. Ed. K.A. Grimstad. I. Lunde. Bergen, 1997. Статья печатается с сокращениями.

датская диссертация была посвящена социальной истории Англии периода между VII и XI веками.

В ходе работы я столкнулся с трудностями, связанными с пониманием природы земельной собственности. В англосаксонских правовых документах речь идет о таких формах землевладения, как *folcland* и *bookland*. Последняя представляла собой земли, власть над населением которых посредством жалованной грамоты (*bók, book*) передавалась королем церкви или светским магнатам. Между тем, термин *folcland* упоминается в источниках всего лишь дважды или трижды, и остается не вполне ясным, что представляла собой эта форма собственности на землю. Толкования этого термина, предложенные историками, казались мне не во всем убедительными, но скудость данных не дает возможности высказать более определенные суждения. В поэтических и других литературных памятниках встречается еще один термин — *eðel*; словарь дает такие его значения как *one's own residence or property, inheritance, country, realm, land, dwelling, home*<sup>3</sup>. Поскольку этот термин не упоминается в документах юридического характера, историки обычно не принимали его в расчет.

Для того, чтобы прояснить этот вопрос, мне казалось нужным обратиться к изучению таких источников, в которых архаические отношения земельной собственности выступили бы с большей рельефностью и полнотой. Соответственно, необходимо было расширить круг наблюдений и посмотреть, как обстояло дело там, где социальное развитие германских народов протекало в раннее Средневековье медленнее, нежели в Англии. Это и послужило толчком к тому, чтобы задать мои вопросы древнескандинавским текстам.

Изучение норвежских записей права XII-XIII веков меня не разочаровало. В «Законах Фростатинга» и в «Законах Гулатинга», равно как и в последующем законодательстве, содержится масса сведений о формах земельной собственности, восходящих к более ранней стадии. В этих правовых записях с большой четкостью обрисован институт одаля, семейного земельного владения, обладание которым было строго наследственным и по сути дела неотчуждаемым. Проникновение в сущность этого института вскоре убедило меня в том, что передо мной не просто форма земельной собственности, характеризующаяся определенными юридическими признаками — передо мною, как я постепенно убедился, был своеобразный комплекс самых различных отношений, который предполагал, наряду с вещными правами, структуру семейно-родственных связей, равно как и специфические формы мировосприятия и эмоциональные связи, социальный статус обладателей одаля и их самооценку. Понять это было нелегко, ведь я был подготовлен школой социально-экономической истории, все внимание представителей которой концентрировалось исключительно на материальной, вещной природе земельной собственности. Между тем, изучение института одаля не могло ограничиваться анализом одних только записей права, оно должно было быть расширено и на нарративные источники, прежде всего на саги. И здесь пред моим умственным взором стал вырисовываться человек во многих его измерениях, включая его виденье мира и психологию, формы его поведения и верования. Вопрос о природе землевладения оказался составной частью более общего вопроса об отношении людей к природе, к социуму и к самим себе.

Если при изучении социального развития раннесредневековой Англии казалось возможным ограничиваться записями права и актами, оформлявшими королевские пожалования *bookland* а, то при изучении скандинавских источников я очень скоро убедился в том, что их анализ невозможно оторвать от анализа богатейших нарративных памятников. Нужно было в полной мере принять во внимание исландские саги, песни «Старшей Эдды» и поэзию скальдов.

Исследование всего этого комплекса текстов обнаружило: те вопросы, которые традиционно задавали социальные историки своим источникам, здесь оказывались недостаточными или иррелевантными. На них древнескандинавские повествовательные и поэтические тексты по большей части не давали ответа. И вместе с тем их содержание побуждало историка сформулировать новые вопросы. Исландские и норвежские памятники содержат массу сведений, которые имеют отношение не столько к социально-экономическим институтам в том их выражении, как они понимались в традиционной историографии, сколько к связям между людьми, связям, распространявшимся далеко за пределы того узкого круга вопросов, которые мы привыкли задавать своим источникам. Невозможно было абстрагироваться от мирозерцания и религиозных верований тех людей, которые фигурируют в сагах, поэзии, да и в самых памятниках права.

Понять институт одаля в качестве компонента несравненно более широкого комплекса связей и представлений средневековых скандинавов означало для меня отказаться от унаследованной от марксистской исторической традиции схемы. Для этого было необходимо радикально обновить свой эпистемологический аппарат, и в той мере, в какой это мне удалось, я обязан прежде всего социальной антропологии, за изучение которой я усердно принялся в 50-е и в начале 60-х годов. Эти труды дали мне новую «точку отчета» и совершенно иной угол зрения. Разумеется, вопросник, какой предлагали антропологические исследования, не мог быть механически применен к европейским памятникам начала Средневековья, его нужно было существенно модифицировать. Но на этом пути я отнюдь не был первым, ибо, как я убедился, на него уже вступили французские историки Школы «Анналов».

Включение новых вопросов в анкету, которой оперирует историк при исследовании источников, не могло не повлечь за собой коренной ломки моих представлений о содержании социальной истории и, в конце концов, с необходимостью привело меня к размышлениям о соотношении социального и культурного. Становилось все более ясным, что разграничение между культурой и социальной структурой не работает. Нужно было выработать новую систему взглядов, которая открыла бы путь к синтезу этих понятий. Но при этом неизбежно изменялся и самый смысл понятия «культура»: оно насыщалось антропологическим содержанием. Я пришел к выводу, что существенно важна разработка понятия «картина мира», которое могло бы приблизить историка к более емкому и обоснованному синтезу.

Поэтому вполне естественно то, что составной частью моих размышлений стала ревизия представлений о предмете истории. В 60-е годы бок о бок с исследованиями по истории и культуре Норвегии и Исландии XII-

XIII век появился ряд моих статей методологического характера: о социально-исторической психологии, о понятии «исторический факт», о конкретной исторической закономерности, о необходимости пересмотра понятия «общественно-экономическая формация» и др. Попытки по-новому поставить эти вопросы мыслились мне в качестве органической части моих скандинавских изысканий, ибо, не расчистив понятийное поле, загроможденное идеологизированными и, как все более выяснялось, непродуктивными концептами, было совершенно невозможно адекватно воспроизвести источники и те наблюдения, которые из них напрашивались<sup>1</sup>.

Нужно подчеркнуть, что богатство и специфика текстов, сохранившихся в Исландии и Норвегии, в высшей степени располагали к такого рода пересмотрам устоявшихся точек зрения. Особенно существенным было то, что тексты эти, в отличие от памятников средневековой континентальной Европы, были записаны не на латыни, во многом камуфлирующей реальные жизненные отношения, но на родном для скандинавов древнеисландском языке. Исследователь располагает здесь уникальной возможностью глубже проникнуть в строй мысли людей, которые оставили эти тексты и для которых они записывались. Все это открывает большие возможности приблизиться к человеку и понять особенности его мировосприятия и поведения.

Социальное развитие Скандинавии в начале Средневековья во многом отличалось от того, что мы наблюдаем на континенте. Вместе с тем на Севере, в силу известной замедленности его социального развития с большей ясностью обнажаются те основы, которые так или иначе существовали и в других регионах Европы. Норвежский *odal* как и англосаксонский *edél* или *folcland*, судя по всему, родственны франкскому аллоду. Но скандинавский материал дал возможность сделать и ряд других, на мой взгляд, не менее важных наблюдений.

Как известно, согласно римским авторам, в общественной жизни древних германцев большую роль играли пиры. Они представляли собой существенные моменты социальности, на них обсуждались важнейшие общие дела, на них князь, вождь племени или союза племен, вступал в непосредственное общение со своим народом и прежде всего с дружиной, на пирах обменивались подарками, а народные певцы исполняли героические песни, в которых прославлялись подвиги древних. Эту свою роль пиры в полной мере сохраняли и в последующую эпоху. В сагах постоянно упоминаются пиры, на которые собирались свободные люди и которые нередко устраивались местными предводителями. *Veizla* представляла собой важнейший узел социальных связей. Этот институт имел прямое отношение и к власти, и к религии, и к праздничным формам жизни. По норвежским памятникам можно восстановить этапы трансформации этого института. Первоначально конунги, разъезжая по подконтрольной им территории вместе со своей дружиной, посещали пиры, которые устраивало в их честь местное население. Регулярные разъезды по подвластной им территории были не в последнюю очередь вызваны потребностью прокормить свою дружину. Однако со временем, по мере укрепления их власти, конунги могли передавать право на угощение своим приближенным, таким образом материально обеспечивая их содержание. Но тем самым начинались изменения в распределении власти между конунгом и привилеги-



рованными служилыми людьми. *Veizlumaðr* делался своего рода ленником конунга, а бонды, обязанные его кормить, оказывались под его властью. Здесь напрашиваются определенные параллели. Нечто подобное мы видим и в Древней Руси, где в тот же период и, возможно, опять-таки под прямым скандинавским влиянием, распространилась система «кормлений», связанная с полюдьем. Но допустима гипотеза о близости вейцлы и «кормления» пожалованиям *bookland'a*, которые даровали англосаксонские короли монастырям и служилым людям.

Во всех этих случаях, при всех различиях между ними, позволительно видеть один и тот же процесс превращения свободных и независимых крестьян в людей, подвластных светским и церковным магнатам. Подчеркну еще раз, интенсивность и эффективность этого развития в разных частях Европы были различны. Но существенно то, что решающую роль в этом процессе играла складывавшаяся государственная власть.

Изучение институтов вейцлы и *bookland'a*, на мой взгляд, открывает новую перспективу для понимания социальных процессов, протекавших в раннее Средневековье соответственно в Англии и на скандинавском Севере. Между тем, согласно господствовавшей в марксистской историографии теории, в основе процесса подчинения свободного крестьянства власти крупных землевладельцев, как светских, так и церковных, лежало внутреннее расслоение сельской общины: наиболее богатые ее члены при поддержке возникавшей государственности закабалили обедневших общинников и, возвышаясь над ними и экономически, и политически, превращались в низший слой господствующего класса. Функция раннефеодального государства, с этой точки зрения, состояла главным образом в оформлении и упрочении новых порядков.

Я припоминаю то недоверие и даже сопротивление, с какими встретили старшие коллеги и учителя мою гипотезу о решающей роли королевских пожалований в процессе трансформации английского и норвежского социального строя. Но данные древнеанглийских и древненорвежских источников подрывают господствовавшую доктрину. Ныне я могу с удовлетворением отметить, что, как свидетельствует новейшая историография, и в других регионах Европы общественно-политическое развитие в значительной мере шло именно теми путями, которые были мною намечены в 50-е и 60-е годы.

Что касается сельской общины, то указаний на ее существование у древних германцев и в начале Средневековья невозможно обнаружить в источниках этой эпохи. Этот вывод подтверждается как памятниками письменности, так и свидетельствами археологии, истории древних поселений (*Siedlungsgeschichte*) и топонимики. Преобладающей формой аграрного поселения был в тот период хутор. Население было редким, и, собственно, лишь к концу I тысячелетия н.э., в результате все шире развертывавшейся внутренней колонизации, и под воздействием крупных землевладельцев стал шире распространяться деревенский тип поселения, а жители деревни оказались связанными между собой различными общинными распорядками.

В свете этих наблюдений, теория о *Markgenossenschaft*, выдвинутая в XIX веке немецкими учеными и взятая на вооружение марксизмом, давно уже обнаружила свою несостоятельность. Но в контексте совет-

ской медиевистики середины нашего столетия пришлось выдержать настоящую борьбу для того, чтобы продемонстрировать, что указанная теория есть не более, чем научный миф. И здесь изучение скандинавских памятников оказалось в высшей степени полезным.

Анализ древнескандинавских текстов продемонстрировал огромную роль, которую в жизни народов Севера играл обмен дарами. Существенность функции обмена дарами в их общественной практике и в эмоциональных отношениях была показана уже в трудах великого датского ученого В. Грэнбека. Новый импульс к изучению института дара дало знаменитое исследование французского этнолога М. Мосса. И тем не менее изучение этого феномена на древнескандинавском материале в качестве проблемы исторической антропологии относится лишь к последним десятилетиям. Многочисленные свидетельства нарративных и поэтических текстов, полностью подтвердив тезис Мосса о том, что обмен дарами в традиционных обществах представляет собой «универсальный социальный факт», показали: принцип *give and take* был одним из наиболее рельефных проявлений более общего принципа взаимности, которым были пронизаны по сути дела все стороны общественной, хозяйственной, религиозной и правовой действительности. В самом деле, господствовавшая у скандинавов-язычников традиция кровной мести, наряду с иррациональными моментами, которые диктовались эмоциями, предполагала скрупулезный и придирчивый подсчет жертв, понесенных той или иной стороной в ходе распри, а при установлении размеров возмещений за убийство и раны принимались во внимание честь и достоинство участников вражды, их родственные и дружеские связи, родословные и общественный вес. Но на принципе *do ut des* строились и отношения древних скандинавов с богами: они почитали того или иного бога, выбранного себе в качестве покровителя, и приносили ему жертвы в ожидании помощи и содействия с его стороны. Если последнее условие, как им казалось, не выполнялось, они считали себя свободными от обязательств по отношению к сверхъестественному патрону. В этот общий контекст взаимности входил и обмен дарами. С их помощью крепили дружбу и заручались поддержкой. Исполняя хвалебную песнь в присутствии конунга, скальд рассчитывал на немедленную щедрую награду, причем этот дар со стороны вождя (драгоценное запястье, плащ, украшение и т.д.) имел не только, а, может быть, и не столько материальную стоимость, сколько должен был продемонстрировать связь скальда с вождем; вознаграждая скальда или дружинника, вождь, согласно тогдашним верованиям, приобщал их к своей магической «удаче».

Обмен дарами и пиршественные сборища в свете данных, собранных к настоящему времени медиевистами, приобретают особое значение. Историки-марксисты, ориентированные на изучение отношений эксплуатации и зависимости, не принимали в расчет таких институтов традиционного общества, которые не соответствовали используемым этими историками моделям. Между тем выясняется, что дары и пиры сохраняли значение существенных узлов социальных связей не только на относительно архаических стадиях развития, но и на протяжении всего Средневековья.

Изучение проблем власти и собственности, принципа взаимности (*reciprocity*), обнаруживаемого, как уже упомянуто, в самых различных формах социального общения древних скандинавов, все вновь и вновь

проводило меня к человеческому измерению истории. Влияние историков ментальностей Школы «Анналов» во многом облегчило для меня переход на позиции исторической антропологии. Однако наиболее мощные импульсы в этом направлении я, несомненно, получил из древнескандинавских текстов. В конце концов, саги об исландцах и норвежских конунгах, песни «Старшей Эдды» и поэзия скальдов — все на свой лад говорят о человеке, об его идеалах и фантазиях, об его верованиях и нормах поведения, проявляющихся в поступках и деяниях. Эти памятники оставались немymi и невыразительными для меня до тех пор, пока я пытался задавать им вопросы, продиктованные узким и традиционным пониманием того, что такое социальная история. Лишь тогда, когда стало выясняться, что социальное и культурное представляют собой смысловое единство, я сумел разработать новые вопросы, более адекватные для проникновения в эти памятники. Древняя Скандинавия и прежде всего Исландия с ее уникальным для средневековой Европы богатством текстов (к тому же записанных не на мертвевшей латыни, а на живом родном языке) явилась своего рода исследовательской лабораторией, в которой можно было разработать новые методы и новые подходы к изучению Средневековья в целом. Нигде на континенте Европы той эпохи не удастся в такой же мере приблизиться к человеку и его самосознанию, как на скандинавском Севере. Я имею в виду не столько выдающихся индивидов, сколько человека вообще, «простого» человека во всем многообразии его жизненных проявлений.

Поэтому наряду с такими проблемами, как понятие героического в «Старшей Эдде», как комика богов, как стиль саги, историческая концепция «Круга Земного», непосредственно связанная с идеей судьбы, как роль права в качестве всеобщего регулятора социальной жизни, передо мной стали вырисовываться более общие вопросы о картине мира средневекового человека и особенностях народной культуры и религиозности. Станным образом, мои французские коллеги, которые работают над этими же проблемами, сосредоточиваются преимущественно на памятниках романизованных регионов Европы, тем самым ограничивая поле своих наблюдений. Знакомство со скандинавской спецификой дало мне иную отправную точку для поиска и открыло несколько иную перспективу. Ни в коей мере не упуская из виду локальные особенности исторического развития, медиевист, по моему убеждению, не может не стремиться к более всеохватному синтезу, в свете которого и все это многообразие могло бы приобрести новый смысл.

Среди проблем исторической антропологии за последние годы постепенно все яснее вырисовывается проблема человеческой личности. Все более обветшавшей представляется точка зрения о том, что о человеческой личности и индивидуальности можно говорить лишь применительно ко времени, когда были созданы автобиографии или исповеди выдающихся авторов и мыслителей типа Абельяра или Гвибера Ножанского, Сюжера из Сен-Дени или Хильдегарды Бингенской. Тезис Буркхардта об «открытии мира и человека» в эпоху Ренессанса противоречит выводам, к которым приходят историки. Размышления над накопленными наукой данными подвели меня к идее о том, что процесс осознания человеческого индивидом самого себя не шел линейно на протяжении Средневековья, — он имел свои подъемы и спады.

И здесь материал исландских памятников открывает новые большие возможности для реконструкции истории личности в Средние века. Персонажи семейных саг отнюдь не представляли собой безликих носителей социальных ролей, якобы лишенных индивидуальности. В эдических «Речах Высокого» в центре внимания — одиночка, проходящий свой жизненный путь среди опасностей и сложностей социальной жизни, и столь же одиноки и самодостаточны протагонисты германской и скандинавской поэзии. Скальды дохристианского времени заявляли о своем Я несравненно более решительно, нежели на то осмеливались их современники — поэты и писатели континента. Лишь с торжеством христианства с его учением о гордыне как самом тяжком из смертных грехов, индивиду поневоле пришлось налагать узду на свою способность к самораскрытию. Сословно-корпоративный строй, утвердившийся в Европе, вел к подчинению индивида группе. Таким образом, история человеческой личности в средневековой Европе представляла собой в высшей степени противоречивый процесс. Было бы неправильно приравнивать индивидуальность человека, жившего на заре этой эпохи, к индивидуальности человека Возрождения, ибо перед нами — во многом существенно различные типы личности. Но столь же неверно было бы и игнорировать личность человека дофеодалного общества, сколь ни своеобразна ее структура.

Исследователи этой проблемы, ограничивавшиеся анализом текстов церковных деятелей, говорят о «рождении индивидуальности» в XII–XIII веках. Те же историки, которые руководствуются моделью личности, сложившейся в Новое время, вообще не допускают мысли о ее существовании в Средние века. На мой взгляд, в истории Европы сменялись разные типы личности, и анализ древнескандинавских источников дает достаточные основания для такого заключения.

Вот почему я скандинавист. И вот почему я не только скандинавист. По моему убеждению, исследование древнесеверных памятников не может быть оторвано от анализа континентальных средневековых текстов. В поле напряжения, образуемом сопоставлением тех и других, открываются новые возможности познания средневековой культуры и социальной структуры.

## Примечания

<sup>1</sup> См., в частности: *Pierre Nora*, ed. 1987, *Essais d'ego-histoire*, Paris, а также диалоги и беседы с их коллегами Жоржа Дюби и Жака Ле Гоффа.

<sup>2</sup> *Aaron Gurevich*, 1992, «Why am I not a Byzantinist»? *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, eds. A. Cutler & S. Franklin, (Dumbarton Oaks Papers, 46), Washington, pp. 89-96.

<sup>3</sup> *Joseph Bosworth & T.N. Toller*, 1976, *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford.

<sup>4</sup> Конец 50-х и начало 60-х годов, когда я вел свои поиски в указанном выше направлении, как известно, был в России периодом напряженных размышлений и дискуссий, смысл которых заключался в том, чтобы преодолеть догматизм и изыскать новые возможности для развития мысли. Вне этого интеллектуального климата мои собственные искания были бы едва ли возможны.

# «Эдда» и сага



## Предисловие

**В** работах по истории культуры встречаются два взаимно исключающих подхода. Для одного характерно стремление максимально приблизить культуру прошлого к современности; при этом исходят из предпосылки, что люди всегда, на всех этапах своей истории, были в общем одинаковы, воспринимали и мир, и самих себя приблизительно так же, как мы теперь, и потому ничто не мешает нам понять образ мыслей и поведение людей далеких эпох.

Человек — историческое существо, говорят сторонники второго подхода. Миросоприятие и самосознание людей изменчивы, каждая культурная традиция в высшей степени своеобразна, и о ней можно судить только при условии, что мы постараемся выявить ее специфику и остережемся переносить в другую культуру систему взглядов, которые присущи культуре, более нам близкой. Понятность поступков людей, принадлежащих далекой культуре, может быть обманчива, ибо в действительности ими нередко двигали совсем иные побуждения, чем те, какие движут нами.

Нетрудно видеть, что первый подход к изучению культуры не порождает тех трудностей, которые неотъемлемо присущи второму: судить по аналогии куда проще, нежели искать различия, которые таятся даже там, где, на первый взгляд, налицо сходство. Но опасность этого метода состоит в том, что мы можем навязать людям другой эпохи собственные мысли и эмоции, нашу картину мира. Такой метод антиисторичен. При противоположном подходе исследователь должен разрешать постоянно возникающие перед ним загадки: что означали те или иные поступки или высказывания людей прошлого, если пытаться их оценить не с сегодняшней точки зрения, но в контексте их собственной культуры? Естественно, применение этого метода, исходящего из презумпции инаковости, своеобразия, неповторимости изучаемой культуры, к конкретному материалу требует колоссальных усилий, но, я убежден, только такой метод отвечает требованиям современной исторической науки.

Упомянутые противоборствующие установки стали предметом дискуссии и в скандинавистике. В самом деле, в научной литературе саги нередко трактуют как своего рода романы, авторы которых ничем, по существу, не отличаются от современных романистов. Среди интерпретаторов героической поэзии распространено понимание древнегерманских и древнескандинавских героев как личностей, совершенно свобод-

но принимающих свои героические решения, они являют собой образцы поведения и воплощают идеалы чести, верности и долга. Толкователи песней о богах иногда видят в асах и ванах, двух семьях скандинавских языческих богов, «тех же людей», а в мире «Старшей Эдды» — «реальный человеческий мир», в котором нет ничего потустороннего, ибо эддический миф якобы лишен религиозного содержания. Осмеяние богов в этих песнях сводят к «проявлению радости и веселья».

Так ли это? Выдерживают ли подобные оценки проверку текстами?

В распоряжении скандинавистов имеется обширнейший свод памятников древнеисландской письменности. Среди них выделяются «Эдда» и саги — произведения, которые представляют собой наиболее крупный вклад исландцев в мировую культуру. Вместе с тем эддические песни о богах и героях и саги, прозаические повествования о самих исландцах, полнее всего выражают неповторимые особенности исландской культуры Средних веков. Выявить, по возможности, некоторые из этих особенностей — такова цель предлагаемой читателю книги.

Специфика жанров диктует исследователю метод отдельного изучения саг и песней «Эдды». Но эти произведения входили в состав более обширного и противоречивого целого — духовного универсума народов Северной Европы. Для того чтобы уяснить природу этого целого, того миропонимания, которое лежало в его основе, нужно вскрыть связи между отдельными группами памятников. Только в этом случае мы можем надеяться на то, что в какой-то мере постигнем внутренний мир людей, создавших грандиозный миф, поэтический эпос и великолепную прозу. Только при этом условии нам удастся хотя бы отчасти проникнуть в их систему ценностей.

Поэзия и проза Исландии, острова на далекой периферии Европы, при всей их специфичности не были полностью оторваны от большого мира европейской культуры. Мало этого, исландскую культуру вряд ли можно правильно понять при изолированном изучении. Вопрос заключается в том, имеем ли мы дело только с «заимствованиями» и «вливаниями», о которых так много пишут сейчас скандинависты на Западе, или же с более глубоким явлением: не обнаруживаются ли в литературе Ирландии в своеобразном преломлении существенные признаки средневековой культуры вообще?

Мою задачу в немалой степени облегчает наличие в советской скандинавистике ряда серьезных работ, в которых изучаются саги, «Эдда» и другие произведения древнеисландской словесности. Прежде всего это книги М.И. Стеблин-Каменского и Е.М. Мелетинского. Читателю теперь доступны в русском переводе многие памятники древнесеверной литературы. Поэтому я мог сосредоточить свое внимание на менее ясных или слабо изученных аспектах исследования саг и «Эдды».

Написать книгу об «Эдде» и саге меня побудило еще одно обстоятельство. В «культурный фонд» современного образованного человека включаются такие произведения высокой словесности древности, как «Илиада» или диалоги Платона, такие памятники литературы западноевропейского Средневековья, как «Песнь о Роланде» или «Божественная комедия»; нынешнему широкому читателю известно, что Эсхил — трагик, Гораций — поэт, а Плиний или Абулькарим писали прозой. Между



тем не зная «Эдды», не уметь отличить «Старшую Эдду» от «Младшей», не прочитать «Сагу о Ньяле», спутать сагу с песнью, видимо не считается зазорным. Памятники древнескандинавской литературы в упомянутый «культурный фонд» входят отнюдь не часто. Чем это вызвано?

Думаю, прежде всего тем, что до недавнего времени из-за отсутствия переводов читатель был лишен возможности познакомиться с лучшими творениями исландцев и оценить ни с чем не сравнимый культурный подвиг этого небольшого народа на северной окраине Европы. Но есть и иные причины.

В отличие от литературы античного мира памятники древнесеверной литературы попали в круг интересов европейцев сравнительно поздно, только в конце XVIII и начале XIX в., и даже в Германии эти произведения довольно долго встречали непонимание. Фридрих II Прусский заявил, что «Песнь о нибелунгах» «не стоит ломаного гроша», и сам Гёте относился к эддическим мифам с предубеждением. Классицизму, усматривавшему корни европейской культуры в греко-римской древности, нелегко было принять Тора и Зигфрида. Романтики во многом расшатали эту одностороннюю традицию, но плоды ее мы пожинаем и по сей день.

Было бы, однако, не всей правдой, если бы мы ограничились только констатацией так неудачно для «Эдды» и саги сложившейся историко-литературной ситуации. Дело и в самом характере памятников северной литературы. Ее персонажи совершают поступки и обмениваются репликами, но эти деяния и речи не всегда нам понятны: мотивы, двигавшие людьми, и смысл слов, ими произносимых, подчас скрыты от нас. Эта культура архаична по своему строю и внутреннему содержанию, по своим ценностям. Поэзия и мифология «Старшей Эдды», песни скальдов и даже саги требуют расшифровки. Для того чтобы их понять и оценить, нужен обстоятельный комментарий. Мы возвращаемся к вопросу, с которого начали разговор, — к вопросу о настоятельной необходимости проникновения во внутренний мир людей, создавших эти художественные творения. Собственно, то, что предлагается далее читателю, — это своего рода комментарий к некоторым произведениям.

Книга выросла из лекций, читанных мною на филологическом факультете МГУ начиная с 1975 г., и я посвящаю ее моим слушателям.

# I. «Эдда»

## Героический эпос, миф и ритуал

**Н**аиболее ранние упоминания героических песней и сказаний германских народов встречаются у римских и раннесредневековых латинских авторов — Тацита, Иордана, Павла Диакона, в житии св. Лиудгера, у Алкуина, Эйнхарда, Видукинда Корвейского, Саксона Грамматика. Одни, как Тацит или Эйнхард, лишь указывают на существование героической поэзии, не раскрывая ее содержания; другие, особенно подробно — датский историк начала XIII в. Саксон Грамматик, используют эти сказания. Наиболее ранние из сохранившихся произведений героического эпоса — англосаксонские поэмы «Беовульф» (возникла в VIII в., запись около 1000 г.), «Битва в Финнсбурге» (IX в.), «Видсид» и «Жалобы Деора» (X в.); немецкая «Песнь о Хильдебранде» (на древневерхненемецком языке, начало IX в.), «Вальтарий» (на латинском языке, IX в.). Главный же массив записей героического эпоса датируется XIII в.: немецкая «Песнь о нибелунгах», исландская поэтическая «Старшая Эдда» и прозаическая «Младшая Эдда», норвежские «Сага о Вельсунгах» и «Сага о Тидреке» (записанная в Бергене со слов немецких купцов). Мотивы героической поэзии использованы в ряде скальдических поэм («Песнь о Харальде», «Перечень Инглингов», «Речи Эйрика», «Речи Хакона» и др.). Героические сказания излагались в «сагах о древних временах», сохранившихся («Сага о Хрольве Жердинке») либо утраченных, но использованных средневековыми авторами («Сага о Скьельдунгах»), в народных балладах позднего Средневековья. Важный материал исследователям германоскандинавского эпоса дают изображения на памятных камнях (обычно с руническими надписями), резьба по дереву (на порталах норвежских церквей и на некоторых предметах) и кости (особую ценность имеет «Клермонский ларец»), вышивка на гобеленах.

Трудность изучения литературных памятников состоит в том, что все их записи произведены в христианское время, намного позднее периода их возникновения и полноценного бытования, которое приходится на эпоху от Великих переселений народов (IV—VI вв.) и до эпохи викингов (IX—XI вв.). Героические песни и сказания подверглись впоследствии сознательному или невольному редактированию. Исследователям постоянно приходится реконструировать их «исходное» содержание. Крупнейший германист первой половины нашего века А. Хойслер обновлял теорию развития эпоса от сравнительно краткой героической

песни к развернутой эпосе; классическим примером «разбухания» песни в эпос является переход от исландских песней о Сигурде и Атли к обширной рыцарской эпосе — «Песни о нибелунгах». Явление, с которым особенно часто сталкиваются скандинависты, — циклизация: мотивы, существовавшие независимо один от другого, и песни, воспевавшие разных героев, предстают объединенными в цикл, поначалу обособленные персонажи выстраиваются в генеалогической последовательности. Так, Хельги, Убийца Хундинга, представитель датского рода Скьёльдунгов, включается в род Вёльсунгов; Сигурд становится сыном Сигмунда и тоже Вёльсунгом, т.е. в конечном счете — потомком Одина; Хёгни из дружинника бургундских королей делается их братом и обретает сына-мстителя; безродная богатырша Брюнхильд превращается в сестру гуннского короля Атли; Гудрун, первоначально, по-видимому, погибавшая в том же пожаре, который она разожгла для Атли, оказывается (через свою дочь от Сигурда Сванхильд) втянутой в события при готском дворе Ёрмунрека.

В «Старшей Эдде», наиболее полном и художественно ценном собрании германской поэтической мифологии и эпоса<sup>1</sup> песни о героях довольно четко отделяются от песней о богах. Асы, как правило, непосредственно не вмешиваются в жизнь героев, и если место действия в мифологических песнях — Асгард либо страна великанов, но не мир людей, то подвиги и злодеяния, служащие сюжетами героического эпоса, свершаются на Рейне, в державе гуннов, в готском королевстве, хотя топографические и этнические координаты в этих поэмах крайне расплывчаты и противоречивы. Еще более неопределенно время действия героических песней. Это славное далекое прошлое, внутри которого отсутствует хронологическая последовательность и все герои существуют в одновременности, хотя бы их исторические прототипы и жили в разное время. Особенно очевиден принцип эпического совмещения во времени в англосаксонской поэме «Видсид», где поэт посещает дворы государей, в действительности не являвшихся современниками. Нет и ясного разграничения между мифологическими изначальными временами и героической эпохой. В отдельных случаях героические сказания приурочиваются, правда, к определенной эпохе. Так, датский конунг Фроди, сын Фридлейва, сына Скьёльда, который в свою очередь был сыном самого Одина, наследовал отцу «в те времена, когда Август кесарь водворил на всей Земле мир. Тогда родился Христос» («Младшая Эдда»). Но это — явно позднейшее добавление.

Тем не менее в ряде существенных моментов граница между мифом и эпосом германцев оказывается расплывчатой или вовсе исчезает. Прежде всего обращает на себя внимание тенденция возводить роды германских и скандинавских королей и знати к асам; таковы генеалогии Инглингов, Скьёльдунгов, Вёльсунгов, англосаксонских королевских династий. Героев, павших на поле боя, по убеждению древних скандинавов, принимает в своем чертоге Вальхалле Один: он собирает воинство, во главе которого сразится с чудовищами в грядущей роковой битве. Попытки представителей старой натурмифологической школы сблизить героические персонажи с мифом путем истолкования их как символов или аллегорий природных явлений (например, трактовка эпо-

са о Сигурде как солярного мифа) давно оставлены наукой. Реакция исследователей на произвольные интерпретации натурмифологов выразилась, в частности, в том, что германский эпос последовательно демифологизировался. Присутствие в нем Одина и других мифологических персонажей (особенно часто в «Саге о Вэльсунгах») сочли позднейшими «романтическими» добавлениями, а изображение Фрейра, Ньёрда и асов в качестве основателей, королевских династий — ученым евгемизмом Средних веков.

Демифологизация германского эпоса была вызвана, однако, не только потребностью покончить с обветшавшим натурмифологизмом, но и тенденцией видеть в героической поэзии — в противоположность романтическому взгляду на миф и эпос как на продукты бессознательного коллективного творчества народа (по Я. Гримму, «эпос сам себя творит») — исключительно продукцию индивидуального письменного творчества, «книжный эпос», оставляя в стороне его народно-фольклорные истоки (А. Хойслер и его школа). Между тем архаика ряда мотивов героического эпоса — вне сомнения. Вопрос заключается в том, восходят ли они к сказке или к мифу, либо нуждаются в каком-то ином объяснении. К подобным архаическим мотивам можно отнести рождение и детство героя (он — плод кровосмешения: Сигурд — сын Синфьётли и Сигню, брата и сестры; у него нет родителей, как в одной из ранних версий сказания о Сигурде; он живет в лесу и воспитывается кузнецом-колдуном; он необычайно быстро развивается, как, например, Сигурд, или, наоборот, медленно, как Хельги, Старкад, Греттир и другие персонажи саг); борьбу героя с драконом или иным чудовищем (Беовульф, Сигмунд, затем Сигурд); добывание чудесных предметов (меча, плаща-невидимки и т.п.); сватовство к деве-богатырше (Брюнхильд), сопровождающееся испытаниями ловкости, силы и отваги; обмен героев (Гуннара и Сигурда) обличьями и оборотничество (превращение Фафнира в дракона, Отра в выдру, Сигмунда и Синфьётли в волков); пробуждение героем спящей девы (валькирии); его неуязвимость (роговая оболочка Сигурда); тема золотого клада (золото Нифлунгов); роль живых существ (конь, птицы) и неодушевленных предметов (меч, копьё) в судьбе героя и т.п.

Первое напрашивающееся объяснение — заимствование этих мотивов из сказки. Однако сходство между героическим эпосом и сказкой заканчивается, как только переходят от сопоставления обособленных тем и мотивов к сравнению целого, — здесь разительная противоположность бросается в глаза. Во-первых, сказка никогда не воспринималась как повествование о подлинных событиях, героическая же песнь претендует на истинность. Во-вторых, в сказке действие происходит в условном времени и в «некотором царстве», а героический эпос, опираясь на память о Великих переселениях (сколь бы она ни трансформировалась), локализует подвиги героев в определенных странах и королевствах и относит их к далекому прошлому: иными словами, абсолютной неисторичности сказки противостоит историчность героического сказания, и уже Тацит писал, что песни о героях — единственный известный германцам вид исторического повествования<sup>2</sup>. В-третьих, в противоположность сказке, ориентированной на счастливый конец (ге-

рой добывает сокровище, царство, невесту), героический эпос германцев пронизан пафосом смерти, постигающей его героев. Страшные испытания, которым нередко подвергаются персонажи сказки, не пугают, ибо заведомо известен благополучный исход их приключений, тогда как героические песни или сказания должны были потрясать ужасом аудиторию. Распространенные их темы: муже-, брато- и детоубийство, кровавые расправы, месть, нарушение клятв верности и побратимства и т.п. В центре внимания — фигура героя, один на один встречающего свою судьбу, и все сосредоточено на том, как он ее встретит, — от этого зависела его посмертная слава.

Таким образом, можно говорить о сходстве ряда тем и мотивов героического эпоса и сказки, но эти элементы в том и другом случае включались в совершенно противоположные жанровые и идейные целостности. Для преодоления этого разрыва В.М. Жирмунский предложил компромиссную концепцию древнейшей «богатырской сказки», которая, по его мнению, включала в себя не разрозненные мотивы сказочного характера, а целую их систему. Современные неомифологи (О. Хёфлер, Ф.Р. Шрёдер, Я. де Фрис, К. Хаук, Ж. Дюмезиль) склонны искать истоки эпических сюжетов в сфере мифа, но не природного, как ученые начала XIX в., а в ритуально-мифологических архетипах, в обряде и культе.

Опорой для построений неомифологов послужили идеи современного религиоведения. Разделяя теорию М. Элиаде об архаическом восприятии хода времени и жизни в категориях «вечного возвращения» (в формах ритуала и периодического воспроизведения мифа) к «изначальному» сакральному времени, к мифологическому архетипу в моменты сезонного празднества, указанные исследователи отрицают плодотворность чисто литературоведческого анализа германского героического эпоса (на чем настаивали А. Хойслер, Г. Шнайдер и др.) и видят в нем центральное звено коллективного сознания в эпоху начинавшегося высвобождения человека из «первобытной сакральной связанности», когда миф сохранял еще жизненную эффективность, но уже «приобретало свои права земное и человеческое» (Ф.Р. Шрёдер). В этой «пограничной зоне» мифологические сюжеты и сцены культовых действий и игр сливались воедино с историческими преданиями; миф давал общезначимый символ — критерий для оценки событий. Естественно поэтому, что круг коллективных культовых представлений, лежавших в основе мифа, оплодотворил также и героический эпос.

Психологизированные мотивации поступков героев эпоса (любовь, ревность, алчность, ненависть) эти исследователи считают вторичными. Поединок героя с драконом возводят к деяниям бога, который преодолевает олицетворяемый чудовищем хаос. Исток мотива борьбы между отцом и сыном («Песнь о Хильдебранде») Я. де Фрис усматривает в мифе о боге, убивающем собственного сына (Один — Бальдра), и предполагает, что Хильдебранд — посвятивший себя Одину воин и даже его ипостась. О. Хёфлер настаивает на том, что Дитрих Бернский (его исторический прототип — остготский король Теодорих) уже при жизни был обожествлен и считался воплощением Водана, а после своей смерти выступал в роли предводителя «дикой охоты» (войска мертвых) — иными словами, в данном случае историческое лицо сделалось perso-

нажем героического эпоса посредством перехода в сферу мифического и культового. Построения неомифологов в ряде пунктов не выдерживают критической источниковедческой проверки<sup>3</sup>. В них немало произвольных заключений и натяжек. Вместе с тем вряд ли возможно вообще отрицать связь между героическим эпосом и мифом (и ритуалом, трудно отличимым от мифа). Достаточно обратиться хотя бы к некоторым персонажам – таким, как Хельги, Сигурд, Хаддинг, Старкад.

Начнем с *Хельги*. Собственно, в эдических песнях и в сагах фигурируют несколько Хельги, которые в «Старшей Эдде» частично сближены. В отличие от других персонажей героического эпоса южногерманского происхождения, вроде nibелунгов или Атли, Хельги – герой чисто скандинавский. Согласно датским преданиям, король из династии Скъёльдунгов Хрольв Жердинка был плодом кровосмесительного брака Хельги с собственной дочерью (ср. рождение Синфьётли в «Саге о Вёльсунгах»). Хельги пользуется покровительством валькирий – богатырских дев-воительниц, дочерей Одина, из их числа и его возлюбленная. Ряд черт Хельги указывает, по мнению Е.М. Мелетинского, на происхождение сюжета из «богатырской песни-сказки» (детство героя: по одной версии – раннее возмужание, по другой – наоборот, запоздалое; ритуальное посвящение героя и наделение его именем духом-хранителем; героическое добывание невесты). О Хёфлер предполагает, что Хельги (Helgi – «священный», «посвященный») – культовое имя жертвы в древнем германском религиозном центре, описанном Тацитом. Как рассказано в 39-й главе «Германии», в священную рощу семнонов, где приносились человеческие жертвы, нужно было входить в оковах; между тем место гибели Хельги, согласно «Второй Песни о Хельги Убийце Хундинга», – Fjöturlundr, «Роща Оков». Возлюбленная Хельги – валькирия, по Хёфлеру, – жрица, руководящая жертвоприношениями; убийство Хельги совершается копьем Одина, что символизирует обновление королевской власти посредством ритуальной жертвы. Мотив смерти и вторичного рождения Хельги и его возлюбленной, возможно, отражает представления об эйнхериях – павших в бою героях, пирующих вместе с Одином в Вальхалле, и о хьяднингах, которых валькирии возрождают для новых битв. По Хёфлеру, эти представления связаны с древнегерманскими тайными воинскими мужскими союзами<sup>4</sup>.

Образ легендарного героя *Сигурда-Зигфрида*, объединяющий мифологические и сказочные мотивы, вызывал интерес как континентальных, так и северных германских народов на протяжении обширной исторической эпохи, начиная с V или VI в. и вплоть до конца Средневековья. Что касается исторической основы, то попытки некоторых ученых ее нащупать (путем идентификации Сигурда с древнегерманским героем Арминием либо с одним из франкских или бургундских королей VI в. по имени Сигерик, Сигиберт) малоубедительны. Подвиги Сигурда – явно сказочно-мифические, и сам он – скорее герой мифа или сказки, а не исторический персонаж.

Для мифологического героя характерна уже неясность его происхождения. В большинстве версий он назван сыном Сигмунда, сына Вёльсунга (по «Беовульфу», именно Сигмунд – убийца дракона; в более поздних вариантах легенды этот подвиг приписывается уже Сигур-

ду). Имя Вэльсунг — одно из имен Одина. Но в «Речах Фафнира» Сигурд да вопрос поверженного им чудовища, чей он сын, отвечает: «Я зверь благородный, // был я всю жизнь // сыном без матери; // нет и отца, // как у людей, // всегда одинок я». Правда, вслед за тем он признается, что его отец — Сигмунд, однако, как показал Е.М. Мелетинский, исследовавший обширный сравнительный материал, в словах Сигурда о своем одиночестве и безродности можно видеть реликт представлений о богатыре-родоначальнике, «первом человеке», зародившемся на заре мироздания (о Сигурде-найденыше, приплывшем по волнам в стеклянном сосуде, повествует и «Сага о Тидреке»)⁵. С этим согласуется и подвиг Сигурда — умерщвление дракона: его можно толковать как акт культурного героя, одолевающего силы хаоса. О Хёфлер, который связывает сказание о Сигурде с культовыми новогодними играми, известными из истории разных народов мира, видит в борьбе Сигурда с драконом героико-мифический символ исторического события — битвы германцев во главе с Арминием против римлян в Тевтобургском лесу (9 г. н. э.).

Прежде чем убить Фафнира, Сигурд воспитывался у сказочного колдуна-кузнеца Регина, брата дракона (тема, типичная для архаического эпоса), и Регин выковал ему меч Грам, которым Сигурд рассек его наковальню. Регин подстрекал Сигурда убить Фафнира, позарившись на клад, которым тот обладал. Этот клад достался Фафниру, после того как он убил собственного отца, а последний получил его от асов в качестве выкупа за убитого ими его сына Отра; асы же эти сокровища добыли у карлика Андвари, причем тот наложил на золото проклятье: оно погубит всякого, кто будет им владеть. Таким образом, магическое средство изобилия, сокровища карликов и богов превращаются в роковое богатство, приносящее несчастье его обладателям. Когда кровь Фафнира попала ему на язык, Сигурду стали понятны речи птиц, и от них он узнал о замысле Регина умертвить его, после чего Сигурд убил и Регина, добыл сокровища Фафнира из его логова и отправился на вершину Хиндарфьяль, где лежала окруженная огненными щитами и усыпленная Одином валькирия Сигрдрива, наказанная отцом за то, что даровала победу в битве не тому, кому ее предназначил Один. Пробудив ее, Сигурд получил от нее мудрые советы и обручился с нею. При помощи Одина Сигурд отомстил сыновьям Хундинга — убийцы своего отца Сигмунда.

Вследствие лакуны в тексте «Старшей Эдды» следующий подвиг Сигурда — его сватовство к Брюнхильд по поручению Гуннара — известен лишь из бол. е поздних версий («Сага о Вэльсунгах», «Песнь о нибелунгах»), в которых этот сюжет в той или иной мере переработан. В «Саге о Вэльсунгах» Сигрдрива уже отождествлена с Брюнхильд. Хотя Сигурд и обменялся с Брюнхильд клятвами верности, он забывает о ней, после того как Гримхильд, мать Гьокунгов (Гуннара, Хёгни и Готторма), к которым приехал Сигурд (неизвестно, когда легенда о Сигурде была объединена с легендой о бургундах и тем самым мифический герой был введен в круг исторических или квазиисторических персонажей), дала испытать ему напиток забвения; Сигурд женится на Гудрун и становится побратимом Гуннара и Хёгни. Гуннар сватается к Брюнхильд, но поскольку она дала обет выйти замуж только за того, кто одо-

леет окружающий ее чертог огненный вал, а на подобный подвиг оказывается способным один Сигурд, то Сигурд на время испытания меняется обликом с Гуннараром и проезжает через огненный вал. Он проводит у Брюнхильд три ночи, положив между нею и собой обнаженный отравленный меч.

После свадьбы Гуннара с Брюнхильд Сигурд вспоминает о клятвах, которыми они обменялись. Во время спора между Гудрун и Брюнхильд о том, чей муж более могуч, обман, связанный со сватовством, открывается, и разгневанная Брюнхильд требует от Гуннара убить Сигурда, как нарушителя обетов<sup>6</sup>. Подстрекаемый женой, честь которой оскорблена, Гуннар решается на убийство Сигурда, и этот замысел исполняет Готторм, не связанный с Сигурдом клятвой побратимства. Сигурд убит, по одной скандинавской версии, в лесу, по другой — в постели, по третьей — на тинге. Согласно «Песни о нибелунгах», его убивают в лесу, во время охоты.

Изначальным мотивом сказания о гибели Сигурда Ф.Р. Шрёдер считает миф об убийстве сына бога демоном, принявшим образ вепря (по некоторым версиям этого эпоса, Сигурд был убит во время охоты на вепря, и убийцы по возвращении домой утверждали, будто его умертвил вепрь); при этом Шрёдер напоминает о мифе об Адонисе, также убитом вепрем. В «Песни о нибелунгах» мотивировка убийства Зигфрида усложняется: требование Брюнхильды — не решающая его причина; Зигфрид, продемонстрировавший своими подвигами превосходство над Гунтером (к тому же он и сам — нидерландский принц), представляет угрозу для власти бургундов, и Хаген — вассал Гунтера — устраняет его. Феодалный эпос иначе оценивает события традиционного сюжета, нежели архаизирующий эпос скандинавов. В этой связи показательным, что юношеские подвиги Зигфрида (борьба с драконом, добывание клада и плаща-невидимки) не изображены в «Песни о нибелунгах», но лишь упоминаются в рассказе Хагена при появлении героя при бургундском дворе — сказочное и мифологическое содержание, видимо, представлялось немецкому поэту начала XIII в. не вполне уместным в рыцарской эпопее.

Мифологические мотивы можно обнаружить отчасти и в связанном с эпосом о Сигурде предании о *нибелунгах*. Так в германо-скандинавском героическом эпосе обозначаются бургундские короли, сыновья Гибха (Гьюки) — Гибхунги и, вслед за ними, их воины, подданные. Однако в немецкой «Песни о нибелунгах» в первой части нибелунги — это первоначальные обладатели клада, Нибелунг, король Страны нибелунгов, его сыновья Шильбунк и Нибелунг, а также их дружинники, сказочные существа (великаны или люди огромного роста и необычайной силы); с переходом клада в руки бургундских королев и после убийства ими Зигфрида к ним (во второй части «Песни») переходит и имя «нибелунги». Таким образом, это имя связано с обладанием золотым кладом, над которым тяготеет проклятье. Тема клада, приносящего несчастье его обладателю, занимает видное место в германском эпосе: наряду с циклом о нибелунгах она встречается и в «Беовульфе», где герой погибает, отобрав сокровища у сторожившего их дракона. Однако в легенде о нибелунгах сокровища тракуются как воплощение власти: могущество принадлежит тому, кто владеет золотом. Представле-



ние о том, что богатства властителя суть не что иное, как его магически материализованное «счастье», «удача», «везенье», было распространено у германцев и скандинавов.

Этимология имени Nibelunge, Niflungar (Hniflungar), несмотря на многочисленные попытки расшифровки, остается спорной. Выводили имя из nebulones (ср. Neblens, Noblens, Nivelles во Франции и Бельгии) — обозначения франков («туманные», нем. Nebel — «туман»). Предполагалось, что нибелунги — бургундское родовое имя, заимствованное у них франками, или что Franci nebulones — «нижние франки», что означало первоначально «подземные» а впоследствии «жители Нижней Франконии». Нибелунгов связывали с древнеисландским nifl (Niflheim — «мир мрака, загробный мир»), т.е. истолковывали в смысле: «подземные хранители клада». Другие исследователи придавали значение тому, что в «Младшей Эдде» и других источниках о нибелунгах говорится, что они были «черны, как вороны»: Гуннар, Хёгни, как и сыновья Гудрун Сёрли, Хамдир и Эри, — все были черноволосыми. Отсюда гипотеза, что нибелунги — убийцы Сигурда (Зигфрида) — были демонами мрака. В этой связи проводили параллель между Сигурдом и Бальдром: подобно тому как Бальдр был убит слепым Хёдом, причем поразить его можно было только веткой омелы, так и Сигурд был уязвим лишь в одной точке тела, не омытой кровью дракона; в обоих случаях женщина (жена или мать) неумышленно выдает секрет уязвимости бога или героя, который погибает от руки брата (или побратима).

Как указывал уже А. Хойслер, Зигфрид добыл не один, а два клада: он завладел сокровищами дракона Фафнира и отнял у Шильбунка и Нибелунга клад, хранимый альбом Альберихом. На клade лежало проклятье, и в конце концов альбы должны были отомстить. Сокровища бургундов были идентифицированы легендой с кладом Зигфрида, и убийство его Гибихунгами породило мысль, что убийцы — черные альбы. Следовательно, нибелунги были идентифицированы с альбами. Особое место среди нибелунгов занимает Хёгни (Хаген). В скандинавской версии сказания о нибелунгах Хёгни не виновен в смерти Сигурда и даже отговаривает братьев от его убийства, но в немецкой версии Хаген — не родной брат бургундских королей, а сводный, рожденный их матерью от альба, и именно Хаген предательски убивает Зигфрида. Сына Хёгни, мстящего за смерть отца, согласно «Речам Атли» и «Саге о Вельсунгах», также зовут Нифлунгом. Толкование нибелунгов как сверхъестественных существ, черных альбов, тем не менее остается гипотетичным<sup>7</sup>.

По мнению Ф.Р. Шрёдера, демоническая природа Хёгни (Хагена) находит подтверждение в сказании о Хедине (Хетеле) и Хильд (Хильде), распространенном как в средневековой Германии, так и на скандинавском Севере. Содержание сказания таково. Мрачный конунг Хёгни и юный конунг Хедин побратались, после того как испытали силы друг друга и сочли себя в равной мере могучими. В отсутствие Хёгни Хедин похищает его дочь Хильд — с ее согласия. Отец отправляется в погоню и настигает беглецов на острове. Хильд предпринимает попытку примирить мужчин (больше для видимости), но не достигает успеха. В схватке гибнут и Хедин, и Хёгни, а вместе с ними все их дружинники. Однако на следующую ночь Хильд с помощью колдовства возвращает

погибших к жизни, и они возобновляют бой, длящийся до утра. И эта борьба будет происходить еженощно, вплоть до гибели богов.

По толкованию Ф.Р. Шрёдера, сказание связано с широко распространенным обычаем похищения невесты. Шрёдер таким образом реконструирует миф, на основе которого, по его убеждению, возник этот героический эпос. Хёгни, один из древнейших персонажей германских героических сказаний, в мифе фигурировал в качестве демона смерти. Он похитил Хильд, богиню плодородия, а юный бог Хедин ее освободил. Хедин был воспитан Одином. Хьяднингги, отряд Хедина, — боевой мужской союз, находящийся под властью и покровительством Одина. Но Один выступает и на стороне демона Хёгни, даруя сражающимся одновременно и непобедимость, и гибель. Героический эпос о Хедине и Хильд возник, по Шрёдеру, путем перетолкования мифа: в то время как миф и культ оптимистичны (бог Хедин побеждает демона-похитителя Хильд и освобождает деву), в пронизанной мрачным трагизмом героической песни погибают оба — и Хедин, и Хёгни, а демонизированная Хильд возрождает павших бойцов к новой битве<sup>8</sup>.

Гораздо яснее мифологические истоки героического предания прослеживаются в повествованиях о Хаддинге и Старкаде. Эти герои не фигурируют в «Старшей Эдде» (Хаддинг лишь упоминается в песнях о Хельги) и известны из других источников.

*Хаддинг* — датский легендарный герой, сын датского короля Грама. Его жизнь и подвиги описывает Саксон Грамматик, который использовал в «Деяниях датчан» (I, V—VIII) древние сказания, не всегда правильно им понятые. Хаддинг воспитывался в Швеции у великанов, причем его воспитательница Хардгрепа, обучившая его магии, в частности искусству заставлять мертвецов говорить, принудила его вступить с нею в связь, мотивируя любовные притязания, как это ни кажется парадоксальным на первый взгляд, именно тем, что вскормила его своей грудью. Хаддинг пользовался покровительством Одина, являвшегося ему в облике одноглазого старика (Саксон не называет имени Одина). Отмстив за убийство отца, Хаддинг совершил затем ряд других подвигов. В наказание за умерщвление некоего существа, которое оказалось божеством изобилия, Хаддинг испытал многие невзгоды, но умилостивил богов, принеся жертвы, посвященные Фрейру; с тех пор эти жертвоприношения сделались ежегодными и шведы называли их Frøblot («Жертвоприношения Фрейру»). Избавив дочь норвежского короля от домогательств великана, которого он убил, Хаддинг взял ее в жены.

Саксон Грамматик рассказывает далее о посещении Хаддингом царства мертвых, расположенного под землей. Его привела туда некая женщина. Миновав места, покрытые мрачными туманами, он очутился на плодородных полях, где видел роскошно одетых людей благородного вида. Приблизившись к стремительному потоку, в котором плавало разнообразное оружие, Хаддинг пересек его по мосту. На другом берегу сражались два войска; то были, как объяснила ему его проводница, воины, павшие на поле боя и постоянно повторявшие подвиги своей прежней жизни. Далее им преградила путь высокая стена, но спутница Хаддинга оторвала голову у петуха, которого несла с собой, и бросила его за стену, причем петух немедленно ожил и закукарекал.

Описание посещения Хаддингом загробного мира во многих чертах повторяет топику странствий по тому свету средневековой европейской литературы (поля мрака и поля блаженства, мост через страшный поток, стена, которую невозможно одолеть), но содержит моменты, характерные для скандинавских представлений об ином мире. Воины, погибшие в бою и возобновляющие сражение после смерти, — это эйнхерии, взятые Одним в Вальхаллу. Стена, которая ограждает мир смерти, упоминается и в «Младшей Эдде». Обезглавленный петух, оживающий после того, как его бросили за стену, напоминает петухов, кукареканье которых возвестит наступление сумерек богов («Прорицание вёльвы», 42—43); пение одного из них, «Золотого гребешка», будит эйнхериев. Арабский путешественник Ибн Фадлан, оставивший описание похорон норманнского вождя на Волге в X в., рассказывает, как женщина, готовая сопровождать мужа в мир иной, оторвала голову у курицы и бросила ее на погребальный корабль.

Возвратившись в мир живых, Хаддинг возобновил воинские подвиги, причем Один, которого он принял на свой корабль, научил его боевому строю («свинья») и предсказал, что он умрет от собственной руки. Так и произошло. Друг Хаддинга, король Швеции Хундинг, получив ложную весть о его смерти, устроил пир в его память и утонул в бочке с пивом; услышав о гибели друга, Хаддинг повесился в присутствии всего народа.

Смерть Хаддинга, очевидно, повторяет жертвоприношение самого Одина, под покровительством которого находился этот герой. Но Хаддинг вместе с тем связан и с ванами. Помимо того что он установил ежегодные приношения Фрейру, его брак напоминает браки Фрейра и Ньёрда, так как эти боги взяли себе в жены великанш, причем невеста Хаддинга узнала его по ногам, подобно тому как великанша Скади выбрала себе в мужья Ньёрда, увидев одни лишь его ноги. Саксон Грамматик приписывает Хаддингу стихи, в которых он выражает свою нелюбовь к горам и волчьему вою, тогда как его невеста жалуется на крики чаек, которые ее будят, — но в «Младшей Эдде» эти стихи вложены в уста Ньёрда и Скади. Налицо сближение или даже идентификация Хаддинга с Ньёрдом.

По мнению Ж. Дюмезиля, Хаддинг «репрезентует» Ньёрда. В этой связи Дюмезиль подчеркивает, что Ньёрд и Фрейр представляют собой параллель «божественным близнецам» римской и ведической религий. Исходя из того, что в скандинавских источниках упоминаются Haddingjar во множественном или в двойственном числе и что это имя связано с haddr, «женская прическа», Дюмезиль и другие исследователи высказывают предположение: под именем Хаддингов следует разуметь жрецов, выполнявших определенные обряды, требовавшие от них уподобления женщинам в прическе или в одежде<sup>9</sup>; при этом следует помнить, что женственные черты присущи были именно ванам. То, что Саксон Грамматик пишет о Хаддинге только в единственном числе, объясняют тем, что к его времени понятие двойственности этого мифо-эпического персонажа было уже утрачено.

Дюмезиль полагает, что мифы о войне между асами и ванами и о Ньёрде, известные нам в изложении Снорри Стурлусона (в «Саге об

Инглингах»). легли в основу рассказа Саксона Грамматика, который превратил миф в своего рода «роман», сведя миф к биографии, а ритуал и социальные институты, с ним связанные, — к личным и психологическим побуждениям трех персонажей — Хаддинга, Хардгрепы и Одина. Отражение в этом повествовании соперничества (сменяющегося затем союзом) асов с ванами выразилось, по Дюмезилю, в том, что поначалу Хаддинг находился под покровительством великанши, заместившей у Саксона ванов (отсюда мотив инцеста в отношении между Хаддингом и Хардгрепой). тогда как во второй половине жизни он оказывается «одиночным» героем. Как бы то ни было, остается фактом, что Хаддинг на страницах произведения Саксона Грамматика связан сильнее с миром богов и великанов, чем с миром людей. В этом смысле можно согласиться с идеей Дюмезиля о том, что Хаддинг представляет собой фигуру, переходную от мифа к эпосу.

В легенде о *Старкаде* (Starkadr, Störkudr, лат. Starcatherus, Starcardus, от sterkr, starkr — «сильный» и Hödr — имя бога; höð — «битва», «убийство»; его жизнеописание мы также находим на страницах «Деяний датчан», VI—VIII. но он эпизодически встречается и в некоторых сагах) миф занимает не меньшее, если не большее место, чем в легенде о Хаддинге. С именем Старкада, могучего воина, связано множество подвигов, совершенных в Дании и Швеции. Саксон называет его сыном Сторверка (Stórverk, Stórvirkr — «человек великого деяния»; Б.И. Ярхо передает имя Старкад сын Сторверка, как «Сила Подвигович») и повествует о его службе датскому королю Фродо. Старкад обладал необычайной силой. Народное предание, по сообщению Саксона, который его не разделяет, приписывало Старкаду происхождение от великана; у Старкада было шесть рук, но Тор отрубил ему лишние, сделав его двуруким. В «Саге о Гаутреке» фигурируют, однако, два Старкада: дед-великан с восемью руками и его внук (герой «Деяний датчан»), и, по мнению некоторых ученых, легенда слила воедино двух Старкадов — великана и героя. Юность Старкад провел, подобно некоторым другим героям эпоса, в бездействии, увальнем, валяясь в золе близ домашнего очага, а затем сделался непобедимым викингом.

«Древние рассказывают», пишет Саксон (VI, V), что по повелению Одина Старкад, дабы завоевать его расположение, умертвил своего вожда, норвежского короля Викара. Произошло это во время военной экспедиции, когда флот Викара не мог сдвинуться с места из-за плохой погоды; в конце концов было решено принести человеческую жертву, и жребий выпал конунгу. О. Хёфлер толкует имя Víkarr как «человек с волосами посвященного (богам)». По «Саге о Гаутреке», Старкад принес своего побратима Викара в жертву Одину: надев ему на шею петлю и прикоснувшись к его телу стеблем камыша, он намеревался совершить символическую жертву, но при словах Старкада: «Теперь я дарю тебя Одину» петля впилась в горло Викара, а камыш превратился в копье и умертвил конунга<sup>10</sup>.

Несмотря на частичное расхождение обеих версий этого сказания, можно предположить, что Старкад был «одиночным» героем и заклятие им Викара представляло собой воспроизведение жертвы, принесенной самим Одином, когда он повесился и проткнул себя копьем. А. Ольрик

усматривает в этом акте отражение ритуального убийства короля, О. Хёфлер и Я. де Фрис — ритуал инициации.

О покровительстве, оказываемом Одним Старкаду, свидетельствует описываемая в «Саге о Гаутреке» сцена, имевшая место в ночь накануне жертвоприношения. Разбуженный своим воспитателем по имени Грани-С-Лошадиной-Гривой (Hrosshársgrani), Старкад вместе с ним прибыл на остров, где на поляне посреди леса увидел одиннадцать человек, восседающих на престолах; двенадцатый престол пустовал, на него воссел воспитатель Старкада, и присутствовавшие (видимо, боги) приветствовали его как Одина. Один объявил, что настало время определить судьбу Старкада. Враг великанов Тор, любовь которого была отвергнута невестой деда Старкада, был его противником, и он присудил Старкада к тому, что у него не будет ни сына, ни дочери и род его с ним кончится. Зато Один пожаловал ему жизнь тройной протяженности. На это Тор ответил, что в каждую из трех жизней Старкад совершит злодеяние (по Саксону, на такую участь обрек его сам Один). Один пожаловал Старкаду великолепное оружие и сокровища, но Тор предопределил, что Старкад никогда не приобретет земли и не будет удовлетворен тем, чем владеет. Один даровал Старкаду победы и славу, которые он стяжет в каждом бою, но Тор осудил его на то, что в каждой битве он получит тяжелую рану. Один пожаловал Старкаду дар поэзии (Саксон цитирует песни Старкада в латинском переложении, а в «Саге о Гаутреке» приведена песнь Старкада Víkarsbálkr). Тор же предрек, что Старкад не запомнит ничего из сочиненного им. В ответ на обещание Одина, что Старкад будет в чести у знати, Тор осудил его на ненависть простонародья. После этой сцены Один потребовал от Старкада благодарности за обещанные ему доблести и качества и сказал: «Ты должен послать ко мне Викара». Тогда-то и произошло культовое жертвоприношение Викара («Сага о Гаутреке», 7).

Когда Старкад состарился и почти ослеп, он был озабочен тем, чтобы не умереть в постели, но погибнуть от меча (ибо только павшие в бою получали доступ в Вальхаллу и «смерть на соломе» считалась позорной). Он повесил на шею кошель с золотом, дабы соблазнить убийцу, и наконец спровоцировал на убийство Хатера (Хёда?), отца которого он умертвил. Но согласно «Второй Песни о Хельги Убийце Хундинга», Старкад пал в битве против Хельги.

В своей песни Старкад описывает себя как уродливого клыкастого человека гигантского роста, с волчьими волосами и грубой кожей. Позднейшие версии сказания о нем приобретают гротескно-сатирические черты. В «Пряди о Норнагесте» (XIV в.) повествуется о встрече Старкада с Сигурдом в битве. Завидев воина, более похожего на великана, чем на человека, Сигурд спрашивает об его имени и, узнав его, говорит, что слышал о Старкаде «чаще всего дурное и что такого человека незачем щадить». Услышав в свой черед, что перед ним Сигурд Фафниройойца, Старкад обращается в бегство, а догоняющий его Сигурд рукоятью меча выбивает ему клыки и велит этому «собаке-человеку» убраться прочь. Один из выбитых у Старкада колоссальных зубов, заключает сага, ныне висит на колокольном канате в Лунде. Эти же два героя еще раз встретятся — на сей раз в аду (об этой встрече будет речь ниже). Если Сигурд,

светлый герой, убийца дракона, сумел сохранить свое обаяние и в христианскую эпоху, то Старкад, фигура куда более загадочная и мрачная, не лишенная демонизма, вызывал в то время уже иные эмоции.

О том, что Старкад выступает в саге и поэзии в качестве «одиночного» героя, свидетельствует, таким образом, и совершенное им по повелению Одина сакральное жертвоприношение Викара, и то, что Старкад воспитывался Одним (ибо именно Один скрывался под именем Грани-С-Лошадиной-Гривой), и наделение его Одним не только оружием, но и поэтическим даром.

Не совсем ясно, о каких трех злодеяниях Старкада пророчествовал Тор, на совершение которых он обрек героя в каждой из его трех жизней. Согласно Ж. Дюмезилю, они представляют собой «три прегрешения воина» в индоевропейской трехфункциональной идеологии<sup>11</sup>. Каждое из прегрешений нарушает один из ее принципов, а именно: умерщвление Викара Старкадом Дюмезиль толкует как святотатственную пародию на жертвоприношение Одина и, следовательно, вызов суверену, обеспечивающему космический порядок и справедливость; трусость, проявленная Старкадом (будучи на службе у шведского конунга, он бежал с поля боя), представляет собой отказ от исполнения воинской функции; убийство им из корыстных побуждений датского короля Оло (или Али) в то время, когда тот не был способен защищаться, сидя в ванне, означает, по Дюмезилю, нарушение физического благополучия, предполагаемого третьей социальной функцией. После каждого из прегрешений герой теряет одну из своих жизней и в конце концов совершает самоубийство. Дюмезиль проводит параллель между Старкадом, индийским божеством Индрой и греческим героем Гераклом. Однако интерпретацию Дюмезилем злодеяний Старкада не разделяют некоторые специалисты<sup>12</sup>. Остаются неясными отношения Старкада с Одним и Тором, как, впрочем, и то, какая из сохранившихся версий сказания — у Саксона Грамматика или в «Саге о Гаутреке» — ближе к «исходному» мифу.

\* \* \*

Итак, германский героический эпос (известный нам лучше всего в его исландской версии), действительно, тесно переплетен с мифом и ритуалом. Изучая его, едва ли можно довольствоваться описаниями подвигов героев, их мужества и стойкости в столкновениях с судьбой. Эти мотивы и темы лежат на поверхности, они очевидны. Но в героических песнях имеется иной, далеко не всегда явно выраженный и поддающийся бесспорной расшифровке слой, восходящий к седой старине, которая была таковой уже для скандинавов XII и XIII столетий (ибо тому же Саксону Грамматику многое в содержании пересказанных им легенд не было вполне ясно). Между тем ритуально-мифологические истоки ряда мотивов героической поэзии представляют бесспорный интерес.

С моей точки зрения, наибольшее значение имеют как раз такие ситуации, когда первоначальная тема, очевидная для людей на определенной стадии социального и культурного развития, затем становится непонятной, нуждается в объяснении и поэтому перетолковывается, интерпретируется по-новому на следующей стадии. Такого рода новые

интерпретации, с которыми мы сталкиваемся и в отдельных песнях «Эдды», и в «Младшей Эдде», и в «Саге о Вельсунгах», и у Саксона Грамматика, и в «Песни о нибелунгах», — ценные свидетельства сдвигов в сознании людей, в их картине мира. Но любопытны, по-видимому, и многие интерпретации древнейших эддических песней учеными нового времени, ибо подобные толкования подчас проливают свет не столько на эти песни, сколько на понятийный аппарат современной науки или, во всяком случае, отдельных ее направлений.

## О природе героического в поэзии германских народов

Воспеваемые в героических песнях герои и подвиги неизменно локализируются в седой старине. «Мало что было еще раньше, то было вдвое раньше», — говорится в «Речах Хамдира» (Нм, 2). Время героической песни — абсолютное эпическое время. Оно — невосвратно, величественно; это — «доброе старое время», когда только и существовали столь грандиозные фигуры, о каких повествует героическая песнь. Все случившееся в те прежние времена полностью завершено. Между героическим временем и временем исполнения песни пролегает, по словам М.М. Бахтина, «абсолютная эпическая дистанция». Это надо иметь в виду, чтобы понять смысл и содержание героической песни.

В ней воспеваются подвиги героев, боевые стычки, в которых герой добывает себе славу и получает раны; месть за ущерб, причиненный роду и чести; гибель героя, оставляющего на земле бессмертным свое имя. «Каждого смертного // ждет кончина! — // пусть же, кто может, // вживе заслужит // вечную славу! // Ибо для воина // лучшая плата — // память достойная!» («Беовульф», 1386 и след.); «Так врукопашную // должно воителю // идти, дабы славу // стяжать всевечную, // не заботясь о жизни!» («Беовульф», 1534 и след.); «Гибнут стада, // родня умирает, // и смертен ты сам; // но смерти не ведает // громкая слава // деяний достойных. // Гибнут стада, // родня умирает, // и смертен ты сам; // но знаю одно, // что вечно бессмертно: // умершего слава» («Речи Высокого», 76–77).

Подобные цитаты можно множить без конца. Бросается в глаза устойчивое сочетание двух понятий: «слава» и «смерть». Смерть фигурирует в героической поэзии германцев не как некое меланхолическое *memento mori*, и напоминание о бренности мира, о преходящем характере всего земного. Смерть — момент, когда герой переходит в мир славы, ибо только со смертью он достигает завершенности и только слава останется после него. Но в этом «только» — все: слава — главная ценность в героической этике.

В скальдической поэзии также не раз разрабатывается мотив смерти героя. Великий воин, король, вождь погибает в бою, и валькирии приносят его тело в Вальхаллу — чертог, в который Один собирает эйнхериев, бойцов, со славой павших на поле брани. Герой обращается к валькириям с упреком, почему они лишили его жизни в то время, когда он мог одержать очередную победу, и слышит в ответ: близится схват-

ка богов с чудовищами, и Один нуждается в бойцах, которые вместе с ним пойдут на бой против мирового Волка (Hákonarmál, Eiríksmál). Смерть, таким образом, не только условие упрочения славы героя в поколениях, но и превращение его из воина на земле в воина на службе у главы асов, в участника мирового конфликта.

Но скальдическая поэзия при всем сходстве с героической песнью (сходстве тематическом) стоит особняком. В поэзии скальдов, не говоря об ее специфической форме, нарушается эпическая дистанция: если героическая песнь обращена к древним временам, скальдическая песнь обычно злободневна — в ней воспевается живой конунг или другое реальное лицо, либо только что погибший воин. Песнь скальда — историческое свидетельство, которому историк, как правило, может доверять: скальд ничего не выдумывает, в крайне изощренную форму он облакает вполне конкретные «последние известия». Эти подвиги сопоставляются с мифом, с героической песнью, проецируются на древность, но сами по себе они актуальны.

В исследовательской литературе, в обзорах германской поэзии Средних веков обычно подчеркивается героизм протагонистов, в ней фигурирующих. Это само по себе не вызывает сомнения, а потому, полагаю, и неинтересно. Более существен, мне кажется, вопрос о том, какова *природа* героического в этой поэзии. Постановка этой проблемы затруднена тем, что общим местом в науке стало одностороннее акцентирование мотива защиты героем своей чести и достоинства без попыток более точно определить отличия германской героической поэзии от средневекового рыцарского эпоса и романа. Такое определение этики персонажей древних песней, как «героический гуманизм», вряд ли способствует прояснению их специфики. Правда, Ч. Баура, которому принадлежит эта весьма сомнительная оценка, обращает внимание на то, что «Старшая Эдда» выделяется в мировой героической поэзии исключительной мрачностью тона и «почти беспрецедентным ужасом» ряда сцен; однако он тут же сводит все дело к тому, что эти ужасы, по его мнению, объяснимы суровыми условиями жизни в Исландии и протекающей якобы отсюда «дешевизной человеческой жизни», лишь подчеркивают героизм эддических персонажей. Героическое в германском эпосе не осознано в науке как проблема.

Первый основной факт, который надо подчеркнуть: героическая песнь, героическое сказание — не «литература» в современном понимании, ибо в содержание героической песни верили, в ней излагалась истина. В «Саге о Тидреке», записанной в середине XIII в., рассказывается, что в Вестфалии и в ту пору люди знали, где пал Хаген и где находится башня, в которой от укусов змей погиб Гунтер; там существует сад, все еще называемый Садам нибелунгов, и т.п. В то время как подлинная катастрофа Бургундского королевства произошла на Рейне, а «Песнь о нибелунгах» локализует ее в Венгрии, средневековые вестфальцы продолжали верить, что эти события имели место у них на родине.

Нередко из этой констатации делается вывод, что германцы видели в своих песнях исторические повествования. Казалось бы, это так и есть, ибо в песнях можно (правда, с трудом) обнаружить память о давних событиях эпохи Великих переселений народов. Но правдивость ге-



роической поэзии не исчерпывалась для германцев тем, что в ней запечатлелись некие факты далекого прошлого. Бросается в глаза, что героическая поэзия отобрала лишь те события истории, которые связаны с драматичными судьбами отдельных людей: самоубийство остготского короля Эрманариха (375 г.), гибель бургундских королей (437 г.), смерть гуннского правителя Аттилы (453 г.). Не поворотные моменты в истории племен и народов, но поражающие воображение личные трагедии их вождей — вот что приковывало к себе внимание! С фактами же подлинной истории обращались весьма вольно. Готский король Теодорих, покоритель Италии и непобедимый военачальник, был превращен легендой в изгнанника Дитриха Бернского, лишённого родины и королевства и прозябавшего при дворе гуннского владыки.

Не показательно ли и то, что в героическом эпосе отсутствует «национальная» или «племенная» точка зрения на изображаемые в нем события? В самом деле, англосакс — автор «Беовульфа» — воспевает деяния гаутов и данов, упоминает фризов, континентальных англов, франков и... «забывает» о жителях Британии! В героических песнях исландцев герои — бургунды, готы, гунны, но не скандинавы. Неверно, конечно, объяснять это неразвитостью «племенного» самосознания: «своих» и «чужих» различали очень хорошо. Достаточно вспомнить всецело датские по духу «Деяния датчан» Саксона Грамматика или прославление исландцев в сагах о норвежских конунгах, написанных исландцами. Автор «Песни о нибелунгах», по-видимому, австриец, воспевает бургундов и гуннов, но не забывает назвать соседей-баваров «разбойниками» и «грабителями». Не следует ли связать эту черту героической поэзии с эпической дистанцией, которая отделяла мир, воспеваемый в песнях, от аудитории, и прежде всего с установкой на показ общечеловеческих конфликтов, безотносительно к племени, народу, местности и времени? Во всяком случае, это обстоятельство, по-видимому, противоречит трактовке германских песней о героях как исторических.

Ученые давно и упорно ищут исторических прототипов не только для Гибихунгов — бургундских королей, но и для Сигурда-Зигфрида, Брюнхильд и других легендарных персонажей героической поэзии и стараются вскрыть действительные события, которые легли в основу песней о битвах между гуннами и готами. Но все эти «исторические реконструкции» предельно гадательны и шатки. Даже в тех случаях, когда, казалось бы, «фактическая основа», к удовлетворению исследователей, прощупывается, от этого ровным счетом ничего не выгадывает историческая наука. Ибо туманные обрывки воспоминаний о некогда происшедшем не могут быть включены в канву исторического повествования.

Если подходить к героическим песням, как к произведениям, которые выполняли функцию исторических памятников, то пришлось бы признать, что у германцев была довольно плохая память — факты истории в них настолько запутаны и искажены, что добраться до них без помощи иных источников невозможно. Однако картина существенно меняется, когда мы обращаемся к сагам. И в них история предстает в сильно переработанном виде, но степень искажения здесь совершенно иная. Главное же отличие саг от песней о героях — в этом смысле — зак-

лючается в том, что авторы саг, прежде всего саг о конунгах, ставили перед собой задачу правдиво воспроизвести ход событий, отсюда их интерес к заслуживающим доверия свидетельствам. Снорри Стурлусон, специально говоря в прологе к «Хеймскрингле» («Кругу земному») об источниках по истории Норвегии, упомянул песни скальдов, труды предшествующих историков, генеалогии и рассказы «мудрых» мужей, но ни словом не обмолвился о песнях о героях. Самые песни эти были прекрасно ему известны, но сомнительно, чтобы он видел в них исторические свидетельства, — во всяком случае, в «Младшей Эдде» он использовал их с иными целями.

Таким образом, если героическая поэзия и представляла собой одну из разновидностей исторической памяти, то в высшей степени своеобразную. Аудиторию в песнях о героях интересовали не только рассказы о делах давно минувших дней, но и нечто совсем иное. Я полагаю, что дело не сводится к «приватизации» или к «персонализации» истории, при которой народы заменены их владыками, а государственный интерес последних выступает в виде частных интересов, симпатий и вражды, верности и предательства (так, Я. Де Фрис пишет, что в героической поэзии «политическая история упрощена до семейной хроники»)². Вероятно, причина лежит глубже. Героическая песнь вряд ли ставит перед собой цель изобразить исторические события, даже в тех случаях, когда в ней слышатся их отголоски. Персонажи героических песней одиноки, не образуют никаких групп или коллективов, и даже их привязанности не определяют полностью их поступков³.

Героическую поэзию привлекали в истории не победы и триумфы, но неудачи, поражения, гибель исторических персонажей, как бы абстрагированных от их коллективов и рассматриваемых в единоборстве с судьбой. Г. Шнайдер приводит формулу Я. Гримма (с которой он, по-видимому, не согласен): «Нужно искать не историческое в «Песни о нибелунгах», но нибелунгово в истории»⁴. Гримм, мне кажется, ближе подошел к истине, чем Шнайдер; романтики вообще острее чувствовали особенности героической поэзии, нежели ученые-позитивисты последующего времени. Но в чем именно заключается это «нибелунгово» начало?

Сложность и даже противоречивость трактовки германским эпосом исторических событий и раскрывающихся в них героических ценностей связана, на мой взгляд, с тем, что в нем спрессованы, слиты воедино разные пласты действительности в ее истолковании древним поэтическим сознанием. «Старшая Эдда», дошедшая до нас в записи XIII в., представляет собой, как известно, последнюю стадию чрезвычайно длительного, многовекового существования эпоса, и поэтому возникает вопрос об ее многослойности, о том, что в ее песнях должны были запечатлеться следы сдвигов в мировосприятии германских народов на протяжении эпохи, начало которой следует отнести к векам, предшествующим Великим переселениям, а конец приходится на Высокое Средневековье. Попытаемся подойти к этой проблеме «археологии сознания» (в самом первом приближении). Мне хотелось бы расчлениить эти слои с тем, чтобы докопаться, если удастся, до наиболее архаического — так сказать, «допесенного» — слоя. Естественно, что стилия, сюжета, структуры песней, их языка я не затрагиваю.

Рассмотрим некоторые героические песни. Остановимся прежде всего на эддическом цикле об Атли, Гуннаре, Хёгни и Гудрун.

Существуют две песни, в которых рассказывается о предательском приглашении Гуннара и Хёгни гуннским владыкой Атли, замыслившим захватить их золотой клад и погубить братьев, — «Гренландская Песнь об Атли» (Atlakviða) и «Гренландские Речи Атли» (Atlamál). Первая считается одной из древнейших героических песней «Старшей Эдды», вторую обычно относят к поздним песням. Она более чем в два раза превышает по объему первую песнь (105 строф против 43). Тот же сюжет излагается в ней намного подробнее, насыщен новыми деталями, появляются новые персонажи и сцены, темп действия замедлен. А. Хойслер полагал, что сопоставление «Песни об Атли» с «Речами Атли» демонстрирует развитие героической песни в эпопею посредством «разбухания» ее. У. Кёр говорит, что отношение «Речей Атли» к «Песни об Атли» такое же, как отношение Еврипида к Эсхилу; автор «Речей Атли» возмещает интеллектуальным усилием нехватку у него оригинального и спонтанного воображения, его недостатки — это недостатки учености, правильности и зрелости. Некоторые исследователи отмечают различия в трактовке героев в обеих песнях: в старшей песни перед нами выступают типы, в позднейшей песни им придается более сложный характер. Меняется и социальный антураж: неопределенно-легендарный фон, на котором разворачивается действие «Песни об Атли», вытесняется «крестьянской средой» «Речей Атли»; здесь супружеские пары обмениваются длинными речами и нет уже упоминания несметных богатств, какие прежде Атли предлагал Гуннару и какими похвалялся сам Гуннар. Сплошь возвышенному тону первой песни противостоит смешанный возвышенно-низменный тон второй. Ученые высказывали предположение, что «Песнь об Атли» возникла при дворе норвежского короля Харальда Прекрасноволосого (конец IX — начало X в.), в самый разгар походов викингов, позднейшая же песнь, скорее всего, сложилась в среде «крестьянской аристократии» XI—XIII вв., которая мыслила более узкореалистично и «заземленно», нежели общество викингов с их более широким кругозором.

Нет необходимости производить фронтальное сопоставление обеих песней. Я хотел бы остановиться на нескольких ключевых эпизодах. В первую очередь на мотивировке поездки Гуннара и Хёгни в гости к Атли. Согласно «Песни об Атли», гуннский вождь посылает к Гуннару «хитрого мужа», который должен заманить Гьюкунгов в его владения. Он обещает им всяческие богатства, однако Гуннар спрашивает своего брата Хёгни, существуют ли сокровища, которыми они не обладали бы в изобилии. Хёгни высказывает подозрение, что Атли коварен: почему его жена, а их сестра, Гудрун, прислала им кольцо, в которое вплетен волчий волос? «По волчьему пути придется нам ехать», т.е. «нас ждет предательство». Родичи и воины Гуннара также не советуют ему принимать приглашение. И тогда Гуннар на пиру, в великом возбуждении, охваченный горделивыми азартом, «сказал так, как надлежит конунгу»: «Пусть волкам достанется наследье Нифлунгов, старым серым шкурам, коль Гуннар уклонится; стаи буро-лохматых медведей будут рвать клы-

ками, коль Гуннар не поедет» (Акв, 9, 11). Он клянется, что поедет, иначе да будет он проклят!<sup>15</sup> Остающиеся дома провожают братьев с плачем, но не решаются их отговаривать. Но как только братья прибывают во владения Атли, они узнают от вышедшей им навстречу Гудрун о предательстве; она призывает их спастись. Гуннар, однако, отвечает, что теперь поздно искать удалую дружину — она далеко, на «красных холмах Рейна». Он был немедленно схвачен и закован, а Хёгни, после того как оказал героическое сопротивление и сразил нескольких врагов, также оказался в руках коварных гуннов. В ответ на требование Атли отдать золото и тем откупиться от смерти, Гуннар ставит условием смерть Хёгни, а когда ему подают на блюде кровавое сердце брата, объявляет Атли, что тому никогда не видеть сокровищ Нифлунгов, и погибает в змеином рву. Гудрун мстит за братьев своему мужу. Так излагается легенда о гибели Бургундского королевства в «Песни об Атли».

Какова же версия «Речей Атли»? Гонцы гуннского монарха прибывают к Гьюкунгам с приглашением в гости. Они привозят с собой уже не кольцо Гудрун, а некое послание, начертанное рунами, — в нем она хотела предостеречь братьев, но Винги (посол Атли) спутал руны, прежде чем передать их Гуннару. Гуннар спрашивает у Хёгни совета, но тот отвечает, что пусть решает Гуннар. Таким образом, тут уже нет речи о внезапном и спонтанном решении короля, — вопрос остается поначалу нерешенным. Жена Хёгни Костбера заподозрила в рунах неладное и после ночи, полной зловещих снов, обращается с предостережениями к мужу. Хёгни пренебрежительно и беспечно замечает, что им ничто не может грозить в гостях у Атли, и неверно истолковывает ее сны. Точно так же пренебрегает вещими снами своей жены и Гуннар, однако в конце концов он говорит: «Поздно раздумывать, // так решено уж; // судьбы не избежать, // коль в путь я собрался; // похоже, что смерть // суждена нам скоро» (Ат, 29). Тем не менее провожающие силятся отговорить братьев, а посол Атли клянется, что в приглашении нет обмана. Гуннар и Хёгни расстаются со своими домашними, оставив большую часть дружинников дома. «Так решила судьба» (Ат, 36). Братья отплывают в страну гуннов (в более ранней версии они скачут верхом через лес Мюрквид) и гребут столь яростно, что ломают полкиля, крушат уключины и рвут ремни; причалив к берегу, они не привязывают корабля. Это символизирует их решимость не отступать и принять свою судьбу в стране гуннов (в «Песни о Нибелунгах» после переправы войска бургундов через Дунай Хаген разбивает в щепы ладью, на которой он перевез соратников в пределы Этцеля). Когда бургунды приблизились к усадьбе Атли, Винги открывает им обман и советует бежать, но они убивают предателя, не страшась того, что их ожидает. После обмена враждебными речами с воинами Атли гости вступают с ними в бой, который занял утро и полдень, вечер и ночь, но в конце концов их схватывают и они погибают. Все это описано несравненно подробнее, нежели в «Песни об Атли».

Нетрудно заметить, что в этой более распространенной и поздней версии ссылки на судьбу встречаются чаще, чем в первоначальной: на нее указывает жена Гуннара Глаумвёр; о ней, как мы видели, говорит сам Гуннар; о решении судьбы знает и автор песни; о ней же говорит

Гудрун, встречая братьев в усадьбе своего мужа Атли; упоминает судьбу и Атли после гибели гостей. В одном случае судьба бургундов даже названа *gōs gagna* (Ат, 22): выражение, применяемое в песнях о богах к концу мира, к трагической судьбе асов. Героическая смерть Гьюкунгов как бы приравнивается к гибели богов.

Может показаться, что и в ранней «Песни об Атли» принятие Гуннаром приглашения Атли также мотивировано героическим принятием неизбежной судьбы. Но это не так. Герой уповает только на самого себя и действует лишь из собственных побуждений (как бы ни были они детерминированы его этикой), — он не признает над собой никакой высшей инстанции, будь то боги или судьба. Он утверждает собственное «я» вопреки всему. Гуннара отговаривают от поездки к гуннам, колеблется и Хёгни. Более того, сам Гуннар не видит поначалу никакой необходимости или причины ехать к Атли: богатства, которые тот сулит ему, имеются у сына Гьюки в изобилии, и он подробно их перечисляет: «Не знаю я золота // с полей Гнидахейд, // что нашей добычей // давно бы не стало! // У нас семь палат, // полных мечами, // их рукояти // в резьбе золотой, // конь мой, я знаю, // коней всех ретивей, // острее мой меч, // красивой мой шлем // из Кьярова дома, // кольчуги из золота, // и лук мой лучше // всех гуннских луков!» (Акв, 6–7). И вдруг, после того как свои опасения высказывает Хёгни и не советуют ехать друзья, Гуннар клянётся, что он поедет! Чту непосредственно предшествует этим его словам? Лишь приказ Гуннара Фьёрниру (видимо, его дружиннику или слуге) налить золотые ковши и пустить их по кругу!

Не сознание неизбежности происходящего и не понимание целесообразности поездки (о политических или иных объективных мотивах поведения герои песни вообще ничего не говорят, ведь история сведена в них к воле и поступкам отдельных лиц) движут Гуннаром. Он решительно отверг единственно возможный и ясно высказанный в песни предлог для поездки — обогащение, т.е. отвергнута всякая рациональность принятия приглашения Атли<sup>6</sup>. Он и сам не может не видеть ловушки, да и все другие указывают на явную опасность поездки, но Гуннар принимает решение, «как должно владыке». Разогретый выпитой брагой, он в бурном высокомерном возбуждении (*að móði stórom*) демонстрирует пренебрежение несомненной опасностью. Гуннар не принимает неизбежной судьбы — он скорее самовольно бросает ей вызов, провоцирует ее! Немотивированное разумно, импульсивное решение, пренебрегающее угрозой смерти, отказ проявить рассудительность и желание утвердить свою волю — точнее, экстатическое, ни с чем не считающееся своеволие, — вот чту имеет здесь место. Показательно, что Гуннар оставляет дома дружину и не надевает даже кольчуги (на чту сэтует, встречая его, сестра). Все это находится в разительном контрасте с предусмотрительностью Атли, который выставил стражу на случай нападения бургундов.

Поступок Гуннара «неразумен», но так оценивается он не «Песнью об Атли», а только позднейшими «Речами Атли» (Ат, 30). В «Песни об Атли» Гуннар поступает сообразно своему королевскому достоинству. Автор песни, зная, что братьев ожидает гибель, не осуждает их решения, не считает его безумным; и даже близкие Гуннару люди не осме-

ливаются его отговаривать: все видят высокий дух (hugr) героя. Его своелюбие им понятно.

Не то в «Речах Атли», где все — женщины и мужчины — всячески стараются разубедить братьев; даже когда решение принято и они едут, провожающие все еще пытаются воротить их назад. Решение героя более не является безусловно приемлемым для его коллектива — приняв его, он как бы противопоставляет себя остальным, «их пути разошлись» (Am, 36). Цельность героического решения уже непонятна, оно может обсуждаться и даже осуждаться. Дух обеих песней, таким образом, глубоко различен.

В «Младший Эдде» поездка Гуннара к Атли никак не объяснена: «Конунг Атли позвал к себе Гуннара и Хёгни, и они поехали к нему в гости». В «Саге о Вельсунгах» предлагается следующее объяснение (автор явно нуждается в мотивировке!): «И вот по двум причинам — потому, что Гуннар сильно захмелел, и потому, что предлагалось большое царство (да и не мог он одолеть судьбины), соглашается конунг приехать...». Если отвлечься от малозначащей ссылки на судьбу, объяснение здесь — явно снижающее всю героическую ситуацию «Песни об Атли»!

Оказавшись в руках Атли и услышав его предложение откупиться сокровищами Нифлунгов, Гуннар, согласно «Песни об Атли», требует смерти своего брата: «Пусть сердце Хёгни // в руке моей будет, // сердце кровое // сына конунга, // острым ножом // из груди исторгнуто» (Акв, 21). Сперва Гуннару подают сердце Хьялли, но Гьёкунг сразу же распознает обман: «Это не сердце // смелого Хёгни, — даже на блюде // лежат, дрожит оно» (Акв, 23). И тогда вырезают сердце из груди не ведающего страха Хёгни. Гуннар мотивирует теперь свое требование тем, что, пока был жив брат, его донимало сомнение — отныне он один знает, где в Рейне сокрыто золото, и там оно и останется: «Атли, ты радости // так не увидишь, // как не увидишь // ты наших сокровищ! // Я лишь один, // если Хёгни убит, // знаю, где скрыто // сокровище Нифлунгов!» (Акв, 26).

Но здесь есть явная несообразность: с чего взял Гуннар, что Хёгни мог бы выдать местоположение клада? Ведь только что он, увидев на блюде сердце Хёгни, сказал: «Тут лежит сердце // смелого Хёгни, // это не сердце // трусливого Хьялли, // оно не дрожит, // лежат на блюде, // как не дрожало // и прежде, в груди его!» (Акв, 25). У Гуннара не было никаких оснований предполагать, что Хёгни, стараясь спасти свою жизнь, выдаст клад гуннам. Когда ему отсекали грудь и вынимали из нее сердце, Хёгни смеялся, страха не ведая! Мало этого, ведь сокровища Нифлунгов были надежно спрятаны братьями еще до отъезда к Атли. Поэтому, казалось бы, проще всего Гуннару было ответить на требование Атли, открыв ему правду: золото утоплено в Рейне. Поведение Гуннара в этом эпизоде «Песни об Атли» странно и нелогично, не говоря о его необъяснимой жестокости.

И это, очевидно, понял уже автор «Речей Атли», отказавшийся от подобного мотива. Здесь инициатором расправы над Хёгни выступает сам гуннский владыка: он приказывает заживо взрезать ножом грудь Хёгни и бросить Гуннара в яму со змеями. Затем следует сцена с трусливым Хьялли и мужественным Хёгни, который просит отпустить раба

и заявляет: «Смертные муки // считаю игрой» (Ат, 64). После мужественно перенесенной пытки Хёгни погибает, а связанный Гуннар встречает свою смерть в змеином рву, где ногами играет на арфе, пока не гибнет от жала змеи. Никаких требований убийства брата он не выдвигает, да Атли и не вступает с ним в переговоры, сразу же обрекая обоих на смерть для того, чтобы вызвать великую скорбь у их сестры Гудрун. Таким образом, мотивировка смерти Хёгни изменилась<sup>7</sup>, но обстоятельства его гибели, как и гибели Гуннара, остались и во второй песни прежними.

Нетрудно видеть, что главное в песни — это мучительная гибель Хёгни и мужество, проявленное им при пытке. Возникает вопрос: даже если б Гуннар и сомневался в молчании Хёгни, почему он потребовал столь жестокой смерти брата?!

Этот мотив ставит в тупик современных исследователей. Приведу несколько примеров. Г. Неккель, смущенный требованием Гуннара подарить ему сердце, вырезанное у живого брата, единственно возможное объяснение усматривает в том, что в «Песни об Атли» искажен первоначальный смысл предания, который он обнаруживает в «Речах Атли»: гунны сами вырезали сердце у Хёгни и принесли его Гуннару — отсюда якобы впоследствии придуманное требование его!<sup>8</sup> Неккель вообще отказывается видеть в «Песни об Атли» стилистическое или смысловое единство. Но и У. Дронке, которая, напротив, подходит к «Песни об Атли» именно как к единству, не находит более удачного объяснения, чем следующее: добиваясь жестокой смерти брата, Гуннар... способствовал созданию его немеркнувшей славы<sup>9</sup>. Г. Кун в свою очередь высказывает сомнения относительно этого эпизода. Бессмысленно-мрачным кажется ему требование Гуннара вырезать сердце из груди Хёгни, и Кун предпочитает трактовку соответствующего мотива в «Песни о нибелунгах», где Хаген требует, чтобы ему принесли голову Гунтера. Выход из трудности Кун ищет в предположении о том, что в данном случае автор «Песни об Атли» использовал сказочный мотив о «подсоставлении» сердца зверя, героизировав его на скандинавский лад<sup>10</sup>. Б. Альмквист, отметив параллель между этим мотивом эпоса о Нифлунгах и ирландским сказанием о викингах, отце и сыне, не выдавших ирландцам тайны приготовления пива, считает требование Гуннара нелепым. Он с удовлетворением констатирует, что в «Речах Атли» эта «несообразность» устранена, и то, что Снорри (в пересказе предания о Нифлунгах в «Младшей Эдде») предпочел вариант именно «Речей Атли», а не «Песни об Атли», — по мнению Альмквиста, «хорошая рекомендация»<sup>11</sup>.

Иначе выходит из затруднения Г. Айс: он утверждает, что требование клада в «Эдде» и в «Песни о нибелунгах» якобы вплоть до деталей повторяет мотив латинской литературы о преследованиях христиан при римских императорах III и начала IV в. (отказ мученика выдать сокровища, смех и шутки его, отпускаемые в то время, как его поджаривают на вертеле)<sup>12</sup>. Айс упустил одну «деталь», которая встречается только в «Песни об Атли», но не в повести о страстях св. Лаврентия, а именно: требование мучительной смерти брата! Вся сцена в агиографии, на которую ссылается Г. Айс, имеет совершенно иной характер<sup>13</sup>, и параллель, им проводимая, ничего не доказывает. Наконец, К. Гоцман и это-

му поступку Гуннара «нашла» юридические причины: вручение ему сердца, вырезанного из груди брата, означало... «формальное признание» Гуннара единственным владельцем клада и не менее формальное расторжение связи между ним как господином и Хёгни как его дружинником. Отныне Гуннар вправе свободно распоряжаться сокровищами и пожертвовать собой для их спасения<sup>14</sup>. Даже в тех случаях, когда Гоцман не может пройти мимо явных указаний в «Песни об Атли» на ритуал жертвоприношения (например, в сцене убийства Гуннара), она, оставаясь в плену своей юридической трактовки, не делает из этой констатации необходимых выводов. В высшей степени показательно упорство, с которым интерпретаторы «Песни об Атли» стараются во что бы то ни стало избежать необходимости оценить эту поистине мрачную сцену такой, какова она есть! По моему убеждению, поступок Гуннара, более всего смущающий исследователей, как раз и должен быть объяснен, но объяснен, исходя не из современной логики, а из логики поведения людей героической эпохи.

Однако, прежде чем предпринять попытку такого объяснения, остановимся на еще одной ключевой сцене «Песни об Атли». После убийства Гуннара и Хёгни Атли получает угощение от Гудрун — мясо убитых ею сыновей от их брака, а затем погибает от ее же руки; усадьба гуннского владыки вместе с ее обитателями поглощается огнем, который запалила Гудрун. В «Речах Атли» все это разработано более подробно и обстоятельно, с некоторыми изменениями, но меня занимает другой вопрос: чем мотивирована расправа Гудрун над собственными детьми? Иногда выдвигается такое объяснение: сыновья Гудрун от брака с Атли — члены его рода, тогда как умерщвленные им братья Гудрун — члены ее рода, поэтому, мстя за сородичей, она распространяет свою месть и на собственных детей, нанося Атли наиболее ощутимый вред и делая невозможным отмщение. Но это объяснение — искусственное. В любом случае это — ее сыновья, и дикость ее поступка самоочевидна.

Мне кажется, все эпизоды «Песни об Атли», на которых мы выше останавливались, — и решение Гуннара ехать в гости к гуннам вопреки разуму и предвещаниям гибели, и требование его умертвить собственного брата, вырезав у него из груди сердце, и принесение Гудрун в жертву своих сыновей, мясо которых она скармливает ничего не подозревающему отцу, и убийство ею Атли с последующим сожжением его усадьбы, — все эти сцены имеют нечто общее. Они не поддаются рациональному причинному объяснению и, видимо, не нуждаются в таком. Все эти поступки вместе с тем нельзя объяснить и вмешательством такой иррациональной силы, как судьба. Гуннар решает ехать к Атли, не испытывая никакого принуждения; он требует пытки над своим братом, но необходимость пытки ниоткуда не проистекает; Гудрун умерщвляет детей столь же самовластно, отказываясь их оплакивать. Судьба, жертвами которой падают герои, — не какое-то фатальное предначертание, избежать коего они не в силах, не рок, подминающий их волю, вообще не нечто внешнее по отношению к их воле и продиктованным ею решениям.

Только после того, как решения приняты и поступки свершены, эти действия как бы «отвердевают» в судьбу, становятся роковыми. Когда погибли ее братья и после того как, мстя за них, Гудрун умертвила сво-



их детей и скормила их мясо Атли, она «дает судьбе вырасти, созреть» (scöþ lét hon vaða — Акв, 39)<sup>15</sup>: она раздает сокровища, готова убийство гуннского короля. Итак, герой песни «выращивает» свою судьбу. Он принимает последствия собственных решений и деяний, обращающихся против него в виде его участи. Обычно говорят о «приятии» германским героем «неизбежной судьбы». Может быть, следовало бы сильнее подчеркивать не только активность этого приятия, но и активную роль его в самом созидании той трагической ситуации, которую он затем осознает и воспринимает как собственную судьбу.

Но это не означает, что свою судьбу он творит вполне свободно. Его решения диктуются некими принципами. Когда Гуннар, пренебрегая советами друзей и предостережениями о неминуемой опасности, которая поджидает его в доме Атли, говорит: «Пусть все богатства мои пропадут, коль я останусь!», — он поступает, подчеркнуто это еще раз, так, как надлежит поступать властителю: он должен продемонстрировать небывалую смелость, граничащую с безрассудством, собственно, и выражающуюся в безрассудном поступке, бессмысленном с точки зрения здравого смысла, — но здравому смыслу, практическому разуму нет места в героической песни! Его место — в «Речах Высокого», где собраны максимы житейской премудрости, коим должен следовать обычный человек. Там всячески варьируются темы осторожности, осмотрительности, сдержанности, подробно перечисляются советы, с помощью которых можно обеспечить себе жизненное благополучие и избежать опасности. Но «Речи Высокого» — полная противоположность героическим песням. Они воплощают обыденный разум человека, принужденного изворачиваться в нелегких жизненных обстоятельствах.

Этому героическая песнь не учит. Оказываясь перед лицом смерти, страдания, герой принимает безмотивное решение, являющееся для него тем не менее единственно возможным. Поступки героев «Песни об Атли» лишены рационального смысла, но они потрясают своей жизненной убедительностью, выходящей за пределы всякой разумности. Здесь обнажается иной, более глубокий план бытия, судя по «Речам Атли», непонятный уже в период письменной фиксации эддических песней. Что это за героическое «абсолютное прошлое», в котором совершались всякого рода иррациональные, противоестественные и кровавые поступки? «Докопаться» до этого «геологического пласта» древнего сознания не так-то легко, и пока поворемим с ответом.

Герой гибнет, и это не случайно. Только в смерти, в ее приятии, в поведении героя перед лицом ее завершается его становление. Чем беспримечнее его гибель, чем ужаснее и неслыханней ее обстоятельства, чем более выходят они за пределы обычного, тем величественнее герой и тем более впечатляет воспевающая его песнь. Отец, узнавший в противнике собственного сына и все же сражающий его в поединке («Песнь о Хильдебранде»); брат, требующий жестокой смерти для своего брата; мать, которая умерщвляет сыновей и их мясом кормит мужа; женщина, которая добивается смерти возлюбленного с тем, чтобы затем покончить с собой над его трупом (как поступает Брюнхильд), — все эти фигуры первоначально цельны. Они вызывали у аудитории, с жадностью и содроганием внимавшей такого рода песням, самый сложный

комплекс чувств, в который, однако, явно не входили гнев или презрение, каковые, естественно, были бы нормальной реакцией на подобные поступки в сагах об исландцах.

В «Саге об Инглингах», основанной на поэме «Перечень Инглингов» скальда Тьодольва (это — скальдическая песнь, но обращенная в далекое прошлое и потому близкая по содержанию к героическим песням), рассказано о шведском конунге Ингьяльде: будучи захвачен врасплох врагами и не имея шансов спастись, он принял вместе с дочерью «решение, которое прославилось»: они напоили своих людей и затем подожгли пиршественный зал; все сгорели вместе с Ингьяльдом. Тьодольв говорит: «Эта судьба казалась всем свейм наилучшей для потомка конунга — умереть самому и добровольно завершить свою славную жизнь». Скальд не видит чудовищности поступка конунга, который вынудил последовать за ним на тот свет всех дружинников и дочь, — напротив, это славное деяние, наилучшая судьба для человека знатного рода! Поступки, которые в обычной жизни неминуемо поставили бы человека вне общества, в героической поэзии осознаются как великие и славные подвиги. Вся «Сага об Инглингах», как и «Перечень Инглингов», представляет собой своеобразный перечень правителей одной династии, но интересно то, что главным моментом жизни каждого из них является смерть; о некоторых вообще ничего не известно, помимо обстоятельств их гибели. Наиболее достойное внимания и памяти то, что должно быть спасено от забвения, — это смерть конунга. Поведение пред лицом смерти, слова, сказанные в смертный час, — вот что неизменно занимает германцев, когда они обращаются мыслью к своим героям.

Принято считать, и для этого есть определенные основания, что героические песни давали пример, образец поведения, воодушевляли бойцов. Известно, что перед битвой при Гастингсе нормандский певец Тайлефер исполнил «Песнь о Роланде», а еще раньше, перед началом битвы при Стикластадире, норвежский скальд Тормод подбадривал воинов Олава Харальдссона исполнением «Древней песни Бьярки». Выбор этих песней легко объясним: в них воспевается верность дружинника или вассала господину, длящаяся вплоть до гибели воина. Бьярки даже угрожает мстью самому Одину за то, что тот не помогал в битве его вождю Хрольву, и, умирая от ран, ложится у головы своего короля и просит друга лечь у ног его, дабы все видели, что они верны своей присяге.

Героическая поэзия, разумеется, оказывала воздействие на аудиторию. В «Беовульфе» один из приближенных короля Хродгара, прославляя только что свершенный Беовульфом подвиг — победу над Гренделем, напоминал в импровизированной им песни о другом подобном же древнем деянии — о борьбе легендарного героя Зигмунда с драконом (лишь в более поздних песнях этот подвиг стали приписывать сыну Зигмунда Зигфриду), Тем самым Беовульф как бы превращался во второго Зигмунда, в обновителя его сказочного подвига. Герой, повторяя подвиги древних, приобщался к традиции; его деяние рассматривалось на фоне этих «изначальных» героических поступков и тем самым возмечивалось, приобретая вневременное измерение.

Почти что общим местом в научной литературе является тезис, согласно которому персонаж героической песни — идеальный герой, че-

ловека долга и чести, не останавливающийся ни перед чем, чтобы защитить и утвердить честь рода или собственную честь. Верность священным обязательствам по отношению к сородичам, подданным, дружинникам, друзьям, удовлетворение от сознания выполненного долга — таковы ведущие мотивы героической поэзии<sup>16</sup>. И незачем далеко ходить за подтверждением этого тезиса. Песни, действительно, рисуют таких идеальных героев. Таковы Сигурд, Брюнхильд, Хельги и др. Они прославляются, их слава бессмертна.

Однако сюжетами песней, причем тех самых, в которых воспевались героические подвиги, сплошь и рядом служили деяния, отнюдь не являвшиеся образцами для подражания<sup>17</sup>. Рассмотрим еще две песни, относящиеся к древнейшему пласту «Старшей Эдды». В «Речах Хамдира» рассказывается о мести Хамдира и Сёрли, сыновей конунга Йонакра и Гудрун, дочери Гьюки. Их сводная сестра Сванхильд, дочь Гудрун и Сигурда, была растоптана копытами готских коней, под которые ее бросили по велению короля Ёрмунрекка (его прототип — остготский король конца IV в. Эрманарих), покаравшего ее за измену мужу. Братья отрубили злому королю руки и ноги, но были убиты. Однако, прежде чем они успели ему отомстить, они убили своего брата Эрпа, предложившего им помощь. Эрп «обещал, // что помощь окажет, // как ноги друг другу // идти помогают», но братья не приняли его предложения и тем «на треть у себя // отняли силу — // сразили юнца // ударом смертельным». В результате они отрубили Ёрмунреку лишь конечности, но им не удалось отрубить ему голову. Хамдир понял это, когда было уже поздно. Братья пали жертвами собственного безрассудства. Таким образом, злодеяние свершает не только Ёрмунрекк, жестоко умертвивший сестру Хамдира и Сёрли, но и сами братья, причем убийство ими Эрпа, в отличие от казни Сванхильд, виновной в прелюбодеянии, ничем не оправдано<sup>18</sup>. В песни говорится, что это убийство произошло благодаря вмешательству дис — сверхъестественных существ — и что гибель самих Сёрли и Хамдира есть следствие «норн приговора». Никакой другой мотивировки убийства Эрпа нет. Тем не менее в песни нет осуждения ни Ёрмунрекка за его жестокость, ни братьев за братоубийство. Их гибель в неравном бою с готами воспевается, как великий подвиг: «Мы стойко бились, — // на трупах врагов // мы — как орлы // на сучьях древесных! // Со славою умрем // сегодня иль завтра — // никто не избегнет // норн приговора!» Между тем братоубийство — тягчайшее преступление. Вспомним, что в «Прорицании вёльвы» среди признаков заката мира перед гибелью богов в первую очередь названы братоубийственные распри.

И все-таки, свершив братоубийство, герои «Речей Хамдира» погибают со славою! Аморальность, антисоциальный характер их злодеяния, для всех вполне очевидные, не мешают считать их героями, — ибо они отомстили обидчику и, главное, пали героями. Если в данном случае и может идти речь о выполнении долга, то это выполнение братьями долга перед самими собой: изуевчив короля Ёрмунрекка, они освободились от унижения, причиненного им его расправой над их сестрой, и славно погибли, вдвоем сражаясь против множества врагов. В смертный час их не мучит мысль об убийстве ими сына собственной матери — они

сожалеют о нем лишь постольку, поскольку этим безрассудным поступком они сделали несовершенной месть (т.е. лишь искалечили, но не умертвили Ёрмунрекка) и уязвимыми самих себя. Этот поступок «непрактичен», но их героическое самосознание не омрачено муками совести.

Другая песнь, принадлежащая к наиболее ранним в «Старшей Эдде», — «Песнь о Хлёде» (или «Песнь о битве готов с гуннами»). В ней в большей мере, чем в других эддических песнях, чувствуется историческая основа: войны между племенными союзами. В отличие от других героических поэм, в этой песни фигурируют большие массы воинов. Но внимательное изучение песни приводит к предположению, что и в данном случае повествование о столкновении народов — не более как фон, на котором разворачивается распря между братьями из-за неподделенного наследства. Ангантюр получил все владения своего отца, тогда как сводный его брат Хлёд, рожденный от рабыни, оказался обделенным. Он является к Ангантюру с требованием половинной доли наследия — земель, людей, оружия, сокровищ, рабов и других богатств, а Ангантюр предлагает ему треть имущества. Старый советник Ангантюра, воспитавший его отца, говорит, однако: «Щедро сулишь ты // рабыни отродью, // сыну рабыни, // от князя рожденному. // Этот ублюдок // сидел на кургане, // в то время как конунг // наследство делил». Хлёд, как сказано в прозаической части песни, «очень рассердился на то, что его называли сыном рабыни и ублюдком»; точно так же и отец его матери конунг Хумли, узнав о происшедшем между братьями, разгневался на то, что сын его дочери был назван сыном рабыни. Таким образом, дело уже не в отказе поделиться богатством, а в тяжком оскорблении, которое может быть смыто только кровью.

Следующей весной Хлёд и Хумли собирают большое войско и нападают на Ангантюра. В решающий момент битвы братья сошлись друг с другом, и Хлёд пал от руки Ангантюра. После поражения гуннов Ангантюр находит на поле боя тело брата. Он сказал тогда: «Проклятье на нас: // тебя я убил! // То навеки запомнят; // зол норн приговор!». Но, как и в «Речах Хамдира», ссылки на «норн приговор» и на лежащее якобы на братьях проклятье ничего не объясняют. Исследователи не без оснований видят в этих словах позднейшее добавление к древнему тексту песни. Перед нами — братоубийственная распря. И здесь ни Ангантюр, ни Хлёд не осуждаются за их поступки. О братоубийстве в конце песни сказано: «Ангантюр... был могуч, щедр и воинствен, и от него произошли роды конунгов».

Неслыханные злодеяния, резня между сородичами, вероломство оказываются сюжетами ряда героических песней<sup>19</sup>. Братья Гуннар и Хёгни замышляют убить Сигурда, и их останавливает только то, что они обменялись с ним клятвами побратимства. Нарушение клятвы чревато дурными последствиями (вера в магическую силу клятв и сопровождавших их ритуалов!), и тогда братья прибегают к уловке — подстрекают к убийству Сигурда своего младшего брата: «Не произнес он // клятвы, что дали мы, // клятв, что давали мы, // наших обетов» («Краткая Песнь о Сигурде», 20).

Верность дружинника вождю воспета в ряде германских песней. Однако в поэзии неоднократно встречаются и мотивы противополож-

ного характера<sup>20</sup>. Вспомним о недостойном бездействии воинов Беовульфа, которые не помогли ему в бою с драконом. Легенда о Старкаде, как мы видели, повествует об убийстве им своего вождя и побратима. Но, пожалуй, особенно интересен рассказ Видукинда Корвейского, историка X в., который опирается на утраченную тюрингскую героическую песнь (VI в.?). Политические события, войны между королевствами и здесь превращены в личный конфликт государей.

В «Деяниях саксов» (I, 9–13) Видукинд упоминает Иринга, дружинника тюрингского короля Ирминфрида. Иринга, мужественного воина, опытного советника, подкупил франкский король Тиадрик (Теодорих), побудивший его убить своего господина. И когда побежденный в бою Ирминфрид бросается к ногам победителя, чтобы просить его о мире, Иринг наносит ему предательский смертельный удар. Тогда воскликнул франкский король, что этим злодеянием Иринг стал ненавистен всем смертным, и велел ему уйти прочь. Иринг же отвечал: «По праву всеми я ненавижим, ведь я служил твоим козням; но, прежде чем удалиться, хочу я очиститься от предательства, отмстив за моего господина». С этими словами он поразил насмерть мечом Тиадрика, после чего возложил труп Ирминфрида на труп Тиадрика, «дабы, по крайней мере, мертвый был победителем того, кем побежден был живым». Затем Иринг удалился, расчищая себе дорогу мечом. Пересказав это предание, Видукинд заключает: «Правдиво ли оно, оставляю на усмотрение читателя. Однако нельзя не удивиться тому, что Иринг пользовался такой славой (fama), что именем его вплоть до наших дней именуют так называемый Млечный путь на небесах»<sup>21</sup>.

Удивительная история! Предатель своего господина в конечном счете оказывается героем, слава которого бессмертна! Он искупает свою вину, умертвив того, кто подбил его на измену; он символически превращает побежденного в победителя и тем самым как бы восстанавливает справедливость. Виновником измены считается уже франкский король, а Иринг выступает в качестве орудия высшей юстиции. Но факт остается фактом: Иринг из корыстных побуждений изменил собственному господину, он — его убийца, и он же — герой!

Это, видимо, вызывает недоумение уже у Видукинда, который излагает героическую песнь, явно дистанцируясь от той оценки происшедшего и героя, какую она содержала. Не меньше недоумение вызвал такой оборот дела — убийство короля наиболее верным его человеком — и у современного исследователя Г. Шнайдера. Точно так же смущает Шнайдера и другой герой, фигурирующий в «Беовульфе» и в скандинавской эддической и скальдической поэзии, — Херемод (Хермод): ведь ему приписывались не только мужественные подвиги, но и умерщвление своих сотрапезников и дружинников. И тем не менее он пользовался покровительством Одина и был взят им в Вальхаллу<sup>22</sup>.

Я думаю, сказанного достаточно для того, чтобы отклонить мнение, будто герой песни, сказания всегда и неизменно являл собой образец для подражания, воплощая в себе идеалы поведения. Подчас мы наблюдаем прямо противоположное. Но это не должно ставить нас в тупик. Героическая поэзия далека от деления героев на «положительных» и «отрицательных». Любопытно, что в «Речах Высокого», содержащих поуче-

ния на все важные случаи жизни, умные, т.е. те, кто умело пользуется советами, противопоставляются глупым — тем, кто их не может понять или осмеливается ими пренебречь. Но здесь нет деления на добрых и злых. В тех же строфах этой эддической песни, в которых все же упоминаются злые и добрые, выясняется, что это по большей части синонимы глупых и умных. Отсюда известная этическая «нейтральность» «Речей Высокого», бросающаяся в глаза при сравнении с христианскими поучениями Средневековья.

«Высокий», исходя из противоположности умных, мудрых, знающих глупцам, ставит нравственную проблему, но в своеобразном, присущем языческому сознанию обличье. Умен тот, кто знает правильные формы поведения и ведет себя в обществе соответственно им; глупый, безумный — тот, кто игнорирует социальные нормы. Осведомленному, мудрому сопутствует в жизни удача. Человек оценивает свои поступки, исходя из общепринятых и общеобязательных принципов, которые предстают ему как безусловные. Здесь вряд ли подходит понятие «совесть», предполагающее нравственный самоконтроль личности, которая самостоятельно формулирует для себя моральные предписания и дает их оценку. В обществе, где господствуют родовые традиции и где самая личность выступает в качестве родовой личности, нравственные проблемы «личностного» характера не могли еще приобрести существенно значения.

В «Речах Высокого», по сути дела, идет речь не о субъективном осознании индивидом своего поведения как соответствующего или не соответствующего высшим нравственным ценностям, которые предполагались бы известными индивиду и принимались бы им в качестве собственных. Речь идет о практической целесообразности следования общеобязательным нормам коллектива. Нарушать эти традиции и нормы — глупо, следовать им — мудро; о безнравственности же такого нарушения речи нет.

Более того, «Речами Высокого» не возбраняются хитрость и обман.

Героическая поэзия и присущая ей этика не разделяют этой эгоистически-прикладной морали. Героическое сознание не занимается моральными оценками, оно не выносит никаких суждений. Герой германской языческой поэзии редко совершает целесообразные с практической точки зрения поступки, не печется о чьем-либо благе, в том числе и о своем собственном, им не движут материальные и иные обычные для жизни интересы. И это вовсе не потому, что германцы якобы вообще смешивали добро со злом или относились к ним с безразличием, — напротив, они мстили за преступления, охотно вчиняли иски своим обидчикам и вели долгие тяжбы на тингах — судебных сходках. Записи обычного права германцев представляют собой нескончаемые перечни проступков, караемых теми или иными возмещениями. Но это в повседневной жизни. Иначе — в героической поэзии. Здесь перед нашим взором открывается мир, которым управляют другие законы; здесь царит иная справедливость.

Весьма показательны различия в трактовке убийц Сигурда (Зигфрида) в германской поэзии и в произведениях литературы XIX в., построенных на разработке того же сюжета о нибелунгах. Ни в эддических песнях, ни в «Песни о нибелунгах» Гуннар (Гунтер) и Хёгни (Хаген) не

изображены как злодеи — отрицательными персонажами они становятся под пером Хеббеля (или под пером современного переводчика «Песни о нибелунгах»). Героическая поэзия вообще не снисходит до демонстрации негодяев. Все ее внимание устремлено на величественные и цельные характеры (воплощения типов) эпических героев. Эти герои не подвластны суду человеческому, им можно только дивиться, но с обычными людскими, социальными мерками ни поэт, ни слушатели к ним и не помышляют подходить.

Разумеется, я имею в виду не какую-то «аморальность» героической поэзии германцев. Превыше всего герои этой поэзии заботились о славе, ставя ее во главе всех ценностей, в том числе и превыше самой жизни. Но, когда мы вчитываемся в героические песни и сказания, мы должны понять, что в них речь идет не о добре и зле, не об образцах высокоэтического поведения. Персонажи песней о героях столь же мало нравственны в обыденном понимании, как и асы песней о богах. И те, и другие (а они не раз сопоставляются, герои возводят свой род к богам, находятся под их покровительством, а после героической смерти попадают в чертог Одина, где продолжают вести прежний образ жизни) — как бы в иной плоскости, нежели обыкновенные люди. Видимо, можно говорить о специфической «эддической» стадии сознания и соответствующей ей форме понимания и освещения нравственности, форме, общей и для песней о богах (см. ниже), и для песней о героях.

Герои привлекают аудиторию не своими этическими качествами, а неслыханностью свершасемых ими деяний. Героическое сказание выражает особый аспект сознания. Вспомним, что действие героической песни относится к качественно иному, эпическому времени, когда все было не так, как впоследствии, и от этого героического прошлого время исполнения песни отделено «абсолютной эпической дистанцией».

Поведение героя не только беспредельно мужественно — оно еще и, так сказать, «избыточно». Гуннар, казалось бы, мог ограничиться требованием умертвить Хёгни, но он настаивает на том, чтобы ему принесли его сердце. Хёгни смеется, когда рассекают его грудь и вынимают из нее сердце. Гудрун отомстила Атли, убив его, но этого ей мало, прежде она умерщвляет своих сыновей, более того, кормит их мясом мужа, а после гибели Атли еще и поджигает дом и губит всех его обитателей. Важно при этом отметить, что хотя гибель братьев побуждает ее на столь ужасную месть, она не плачет, — и это в момент, когда после убийства ею мальчиков все кругом вопят и рыдают!

Поведение героя перерастает в нечто демоническое, иногда оно необъяснимо с точки зрения окружающих. Скажем, примитивно-жестокое и жадное Атли поступки Гудрун ставят в тупик, как смущают они и прочих гуннов. Герой, героиня, оказавшись в предельной ситуации, предаются саморазрушению. Так, подвергает себя саморазрушению Брюнхильд, добившаяся смерти любимого ею Сигурда, который нарушил данную ей клятву: «Не слабой была // жена, если заживо // в могилу идет // за мужем чужим, — // то будет месть // за обиду мою!» (Sg., 41). В «Саге о Вельсунгах» Сигнью, которая послала на смерть своих сыновей от конунга Сиггейра и родила сына от своего брата Сигмунда (все это для того, чтобы отомстить Сиггейру, погубившему ее отца Вель-

сунга), говорит Сигмунду, когда настал, наконец, момент расплаты с Сиггейром: «Так много учинила я для своей мести, что дальше жить мне не под силу». И она входит в огонь, охвативший палату Сиггейра, и принимает смерть<sup>23</sup>.

Самосожжение Брюнхильд или Сигню не следует, однако, понимать так, что героини «карают себя» за свершенные злодеяния (как полагает, например, А. Хойслер)<sup>24</sup>. Они и вправду содеяли неслыханное и чудовищное. Но мысль о раскаянии, грехе и искуплении им бесконечно чужда. Они выполнили то, что должно было быть сделано для отмщения, т.е. для восстановления того равновесия, которое было нарушено в результате актов, затронувших самые глубокие пласты их сознания (Сигурд обманул любовь Брюнхильд, хитростью понудив ее выйти замуж за нелюбимого; Сиггейр убил отца Сигню). И они удовлетворены утолением мести (Брюнхильд впервые засмеялась после убийства Сигурда!). Но, осуществляя месть, они вкладывают себя в нее без остатка, месть как бы поглощает самое их существо, она становится единственным смыслом их бытия, и закономерно, что после того, как она свершилась, высший долг до конца — и с избытком! — исполнен, дальнейшее их существование невозможно. Оно превратилось бы в опустошенное прозябание, но такая жизнь не для характеров масштаба Брюнхильд или Сигню! Не случайно, конечно, эти героини погибают в огне: их смерть носит как бы жертвенный характер.

Если б в песни было рассказано, что Гудрун убила своего мужа за то, что он погубил ее братьев, и только, эффект, несомненно, был бы меньшим, но предварительное умерщвление ею собственных детей, скармливание их мяса мужу, пожар, уничтожающий гуннские палаты вместе со всеми их обитателями, — все это акты, сами по себе не обязательные для осуществления мести, но превращающие ее в нечто грандиозное и неповторимое. Вспомним поспешность, с какой едут Гуннар и Хёгни во владения Атли, и яростную греблю на том же пути, особо отмеченную в «Речах Атли», — в этих сценах выражается героическая решимость идти навстречу смерти при ясном сознании, что возврата из гуннской державы нет и быть не может. «Добровольно завершить свою славную жизнь, — как сказано в «Перечне Инглингов», — самая благая судьба для знатного!» Смерть героя завершает его подвиг. Вот эта «избыточность» актов, совершаемых героем, исключительность его поведения, и есть, судя по всему, главное в героической песни. Не смерть сама по себе, но чудовищность ее обстоятельств, необычность последствий ее, саморазрушение, к которому стремится, влечется герой или героиня, полное их пренебрежение смертью должны были более всего потрясать аудиторию.

Справедливо отмечая противоположность жизненных установок героев германских песней фатализму, превращающему человека в безвольное орудие безличной судьбы, некоторые ученые склонны подчеркивать их свободу: герой добровольно включается в цепь роковых событий, для того чтобы остаться верным своему «я» и собственному закону, он приемлет судьбу. Совершая ужасное, неслыханное, он не страшится ответственности, не сваливает вину на божество или фатум — он действует в одиночестве. «Трагика свободы — закон существования гер-



манского героического сознания», — говорит О. Хёфлер<sup>25</sup>. Но в свободе имплицитно предполагается возможность выбора, принятие судьбы предполагает разграничение между нею и человеком, который идет ей навстречу. Древнегреческий герой и судьба не совпадают: он может покориться этой над ним возвышающейся силе, либо попытаться бежать от нее, либо мужественно ее принять, вступить с нею в единоборство и пасть под ее ударами — между ним и судьбой существует дистанция, и образует ее «этическое пространство» оставляет возможность выбора, волеизъявления, а потому порождает и трагичность коллизии.

Так ли обстоит дело в героической поэзии и преданиях германских народов? Приведенный материал скорее побуждает склониться к иному предположению. Действия героя кажутся свободными потому, что он не отделен от своей судьбы, они едины, судьба выражает внеличную сторону индивида, и его поступки только раскрывают содержание судьбы. Вспомним, что ссылки на судьбу, с которой невозможно тягаться, на приговор норн или вмешательство дис, по-видимому, не принадлежат к древнейшему пласту эддических песней, они вторичны и представляют собой попытку объяснения происходящего в песнях, предпринятую, видимо, на той стадии, когда изначальный смысл жутких деяний героев был уже непонятен.

Для архаического слоя «эддического сознания» показательны цитированные выше слова «Песни об Атли»: раздавая сокровища и готовясь к сожжению Атли, Гудрун «выращивала», «вскармливала» свою судьбу. Термин *scöbr*, здесь примененный, толкуется как «безличная судьба», но коренится она в Гудрун. Судьба имеет столь же внеличный характер, как и самая личность в песнях о героях! То, что Гудрун кровавыми деяниями «вскармливает» судьбу, в контексте, где приведены эти слова, нетрудно понять и в прямом смысле. Она уже умертвила сыновей, позади и страшный «Атреев» пир Атли; теперь она готовит убийство Атли и завершающий всю эту кровавую тризну пожар, в котором погибнет (по предполагаемой ранней версии предания) и она сама. Героини-мстительницы, утолив свою месть, предают себя смерти в огне, смерти, которая, видимо, имеет смысл самозаклания. Не правильнее ли всего истолковать акты, совершаемые Гудрун, как *жертвоприношение*? Ее поступки, чудовищные с точки зрения отношений между людьми, становятся логичными и объяснимыми, если воспринимать их как фрагменты архаичекого обряда, жертвенного *ритуала*<sup>26</sup>.

Разве не видно из «Песни об Атли», что Гуннар, собственно, не попадает в западню, расставленную для него гуннским королем, а сознательно идет навстречу смерти? Описание возглавляемой Атли торжественной процессии, сопровождающей связанного Гуннара в змеиный ров, как и игра обреченного на гибель Гуннара на арфе (вряд ли его песнь из могилы, т.е. уже из другого мира, была «вестью», посылаемой сестре и исторгающей слезы и стоны у слышавших, как она перетолкована в «Речах Атли», — скорее Гуннар участвует в ритуале собственного заклания), — не указывают ли они на жертвенный обряд? Но и требование Гуннара вырезать сердце из груди брата приобрело бы смысл, если его рассматривать в качестве элемента обряда жертвоприношения или инициации. Убийство Ирингом Ирминфрида, о котором с удивле-

нием и непониманием повествует Видукинд, также лишено всякого практического смысла — ведь его король уже потерпел поражение и безвреден для франкского государя; не есть ли и этот акт умерщвления короля, поверженного к ногам победителя, фрагмент ритуального жертвоприношения пленника, осколок обряда, уже забытого к моменту записи рассказа хронистом и утратившего связь с целым, а потому получившего у Видукинда новую мотивировку?

Эти действия, вырванные из ритуала и включенные в контекст песни, приобрели видимость свободных поступков героя или героини, и создается впечатление, что те были вольны их совершить или избежать, что перед ними стояла возможность выбора. Но если согласиться с предположением, что неслыханные деяния эддических героев, их безмотивные, «избыточные» решения и поступки восходят к первобытным ритуалам, то многое в этих произведениях стало бы более понятным.

Во-первых, не вызывала бы недоумения известная монотонность жестоких и диких поступков, переходящих, с некоторыми модификациями, из песни в песнь. Умерщвление собственных детей, брато- и мужеубийство, умерщвление вождя, наконец, саморазрушение героя, — все это типичные для германских песней мотивы, не раз повторяющиеся. Для того чтобы вскрыть древнюю ритуальную основу каждого из этих мотивов, потребовалось бы привлечь широкий этнографический материал<sup>27</sup>. Но в ряде случаев в подобных рассказах достаточно ясно видно происхождение такого рода актов из ритуальных жертвоприношений и обрядов инициации. Достаточно обратиться к «Перечню Инглингов»: конунга Агни удавили с помощью ожерелья; конунг Хаки, мертвый или «близкий к смерти», был сожжен на погребальном костре, который его дружинники развели на корабле, пущенном по волнам; конунг Аун приносил в жертву собственных сыновей, одного за другим, для того чтобы продлить свою жизнь; конунгов Домальди и Олава Лесоруба swei заклали «ради урожая» и т.п. Не имело ли ритуального характера (приношения Одину) и повешение конунгов Гутлауга и Иорунда их победителями? Примеры ритуальных жертвоприношений можно было бы умножить. Трудно в этой связи не вспомнить вновь Старкада, о котором шла речь выше: умерщвление им короля Викара, вождя, которому он до того верно служил, явно было жертвой, принесенной по требованию Одина: он был повешен на дереве и пронзен копьём, как и сам Один.

Во-вторых, принятие гипотезы о том, что злодеяния и другие поступки, которые выше были названы «избыточными», восходят к архаическим ритуалам, обнаружило бы разные слои в этих песнях. Упомянутые поступки, перейдя из ритуала в ткань песни, тем самым переводились из сакральной сферы в историю. Как части магических обрядов, они не нуждались в объяснениях — напротив, превратившись в эпизоды жизни тех или иных героев, они должны были получить какие-то приемлемые мотивировки. И мы, действительно, видим, с одной стороны, что в древнейших произведениях героической поэзии — таких, как «Песнь об Атли», «Речи Хамдира», «Песнь о Хлёде», равно как и в «Перечне Инглингов», — поступки героев еще не подлежат обсуждению и не могут внушать сомнений, их принимают как должное и неизбеж-

ное — таково было их восприятие не только персонажами этих песней, но, видимо, и аудиторией эпохи викингов, перед которой эти песни исполнялись. С другой же стороны, в более поздних песнях, например в «Речах Атли», или прозаических переложениях этих преданий (в «Младшей Эдде», в «Саге о Вёльсунгах») отчетливо ощущается тенденция дать какое-то рациональное истолкование безмотивных решений и «избыточных» деяний древних героев: новая аудитория уже не в состоянии принять их в прежнем виде. Но при такой трансформации герой утрачивал эпическую монолитность, изначальную слитность с собственной судьбой. Речь идет не только о потребности в объяснении поступков героев, которая возникала у новых авторов и у их аудитории по мере удаления от архаической стадии. Меняется сама нравственная атмосфера, — может быть, точнее сказать, она впервые появляется? Ибо в наиболее архаическом пласте героической поэзии германцев, еще связанном с ритуалом, мы не нашли этики. Ритуал требовал определенных актов, но не предполагал волеизъявления или какого-либо соотношения этих актов с моральными оценками — он «внеэтичен». Как раз эта «внеэтичность» эддического эпоса и делала его героев столь цельными. В глазах последующих поколений поступок героя вырастал в неслышанный подвиг, а сам он наделялся невероятным мужеством. Но на «изначальной», архаической стадии ритуала посвящения и жертвоприношения поступки, воспеты в песнях, не воспринимались как «подвиги». Слова, которые употребляют современные исследователи эддической поэзии: «подвиг», «героизм», видимо, имели на архаической стадии мало смысла или вовсе не имели его. Что же касается таких слов, как «смерть» и «слава», то они обладали совсем иными значениями, не теми, какие мы им придаем ныне (или придавали люди классического Средневековья). Как тут не вспомнить высказывание Грёнбека о древнескандинавской поэзии: «Мы начинаем догадываться о том, что должны заново выучить значения всех слов»<sup>28</sup>.

Мир героической поэзии (в ее архаических пластах) — это не психологизированный мир свободного волеизъявления или самоутверждения героя; это мир мифа, магии и ритуала. Ранние героические песни «Эдды» восходят к столь же далекой и архаической стадии, как и песни о богах.

\* \* \*

Я далек от того, чтобы предлагать какую-либо «ритуальную теорию», претендующую на объяснение всего корпуса героической поэзии германцев или хотя бы только «Эдды». Но я полагаю, что в наиболее ранних эддических песнях о героях можно вычленить фрагменты древнего ритуала жертвоприношений и инициации. Однако, будучи включены в песнь, эти реликты были преобразованы по законам поэтического эпоса. Перетолкование архаических мотивов, уже непонятных более поздним поколениям, которые создали или слушали известные нам песни, выразилось, в частности, в том, что такие «изначальные», «допесенные» мотивы были переосмыслены в контексте фабулы, концентрирующейся вокруг темы родовой распри и кровной мести. Но поступки героев, характеризующиеся «избыточностью» и демоничностью, даже и

непонятные аудитории, продолжали поражать ее воображение и властно притягивать к себе внимание. Так в героической поэзии создавалась своего рода «порождающая модель», и ей подчинялись также и позднейшие героические песни, создатели которых вовсе не имели в виду подобных ритуалов, следуя, скорее, установившемуся канону.

Принятие во внимание этого «ритуального» слоя в эддических песнях, мне кажется, способствовало бы преодолению столь сильной в германистике тенденции модернизировать поведение героев эпоса. Героическая поэзия германцев вырастает в совершенно иной среде и на особой стадии сознания, и кажущиеся безмотивными поступки героев на самом деле имели свои основания, но искать их нужно не в глубинах души свободной личности, измышляемой иными исследователями, а в суровой несвободе архаического общества.

## Герои и мир вещей

Форма героической песни всецело подчинена основной ее установке на демонстрацию героического начала. Внешнее окружение героя, ландшафт, жизненные обстоятельства обозначены скупо, ибо они ничего не определяют, все существенное заключено в самом герое, в его речах и поступках. Не с этой ли установкой связана и «неэпичность» героической песни — в смысле отсутствия в ней неспешного, пространного повествования? Вероятно, и «скачкообразность» изложения в песни, внезапность перехода от одного эпизода к другому, оставляющая лакуны во времени и в пространстве, разрывающая фабулу на отдельные сцены (*Gipfeltechnik*, как называют немецкие исследователи этот способ изображения одних лишь «вершин», решающих моментов конфликта), вызваны этой же максимальной концентрацией внимания на деяниях и судьбах героев. Отсюда же и насыщенность героических песней речами: в них в наибольшей степени выражен высокий дух героев, и они же служат мощными двигателями конфликта.

Тем не менее, хотя структура и способ изображения в эддической песни сосредоточены на герое и его поступках с изъятием всего лишнего, не имеющего прямого отношения к разворачиванию сюжета, одно обстоятельство, на первый взгляд, противоречит этому утверждению. Дело в том, что песни буквально загромождены вещами. Мечи, щиты, кольчуги, кони, кубки, золотые кольца и целые клады, одежды, пиршественные палаты, в которых пылает огонь, расставлены скамьи и льется пиво или вино, — неотъемлемые элементы героических песней. Что это — декоративные аксессуары, проявление любви германцев к богатой добыче или безудержная тяга к перечислению всякого рода драгоценных вещей? Разумеется, проще простого все эти запястья, мечи и шлемы истолковать как отражение воинского быта эпохи викингов или эпохи Великих переселений. Шведский археолог Б. Нерман считал возможным определять родину и время возникновения эддических песней, исходя из сопоставления упомянутых в них материальных предметов с археологическими находками. Однако вряд ли в песнях всего лишь «за-

стряли» эти остатки героической поры. Они занимают в эддических поэмах столь заметное место, что неизбежно встает вопрос о том, какую функцию в них они выполняют.

Обратимся вновь к некоторым древнейшим эддическим песням о героях. Возьмем хотя бы «Речи Хамдира». Песнь распадается на несколько эпизодов; подстрекательство Гудрун, побуждающей своих сыновей Хамдира и Серди отмстить Ёрмунрекку за убийство их сестры Сванхильд; столкновение Хамдира и Сёрли со сводным братом Эрпом, который предлагает им помощь, а они его убивают; нападение братьев на Ёрмунрекку и их геройская гибель в неравном бою.

В первом эпизоде Гудрун, оплакивая смерть дочери, говорит сыновьям, что Ёрмунреkk бросил Сванхильд под копыта готских коней, и приводит такую подробность, казалось бы, не имеющую никакого отношения к делу и странно звучащую в устах горюющей матери: кони, растоптавшие Сванхильд, — белые, черные, и серые, объезженные. Тут же Гудрун сравнивает себя с осиною и с сосной без ветвей — она якобы так же одинока и обездолена, нет у нее родных<sup>1</sup>. Разгневанный этим намеком на свою бездеятельность, Хамдир напоминает ей об убийстве ее первого мужа Сигурда; он рисует такую сцену: Гудрун сидела на ложе, синие и белые покрывала которого, искусно вышитые мастерами<sup>2</sup>, стали красными от крови Сигурда. Сёрли, прерывая пререкания матери с Хамдиром, призывает ее оплакать сыновей: они сидят на конях, обреченные на смерть. Это значит: месть, к которой Гудрун их призывает, неминуема, и братья тотчас отправляются в путь, хотя уверены в том, что отмечены близящейся гибелью (*feigr* — тот, кто фатально отмечен смертью).

Уже в этой первой сцене можно заметить, что введение «предметных» подробностей — таких, как кони, в одном случае затаптывающие Сванхильд, в другом — несущие братьев навстречу верной смерти, или покрывала постели, залитые кровью злодейски умерщвленного Сигурда, — далеко от простого «декорирования» сюжета и не может быть полностью сведено к поэтическим «красотам». Наглядно, зримо-вещественно и крупным планом поэт выделяет то, что отмечено роком.

Точно так же в сцене перебранки с Эрпом повествование, поначалу представляющее собой динамичный обмен репликами, замедляется описанием оружия, которым Серли и Хамдир умерщвляют сводного брата: «Из ножен вынули // ножен железо, // взялись за мечи, // великанше на радъ ть» («Ножен железо» — меч, «великанша» — Хель или дис, дух из царства мертвых, женское существо, радующееся смерти человека, которого оно сделает своим любовником). Следующая строфа, в которой сообщается о переодевании братьев («Встряхнули плащи, // мечи прикрепили, // оделись богато // богорожденные»), возможно, выполняет разграничительную функцию<sup>3</sup>: только что произошло убийство Хамдиром и Сёрли Эрпа; в следующей же строфе рисуется виселица, на которой качается «под ветром студеным» Рандвер, сын их сестры<sup>4</sup>, и в этом эпизоде трудно не усмотреть роковое предвестие смерти самих братьев, едущих по «дороге беды». Особый оттенок эта строфа приобретает от того, что Рандвер был не только повешен, но и умерщвлен оружием<sup>5</sup> — подобная казнь предполагает ритуальную смерть, жертву Одину, который таким же точно образом пронзил себя копьем и

повесился на мировом древе, приобретя тем самым знание магических рун (ср. смерть Викара от руки Старкада). Таким образом, эта строфа разделяет (и соединяет) два кульминационных момента песни, создавая резкий контраст между торжественной пышностью одевания братьев и картинами смерти<sup>6</sup>.

Последняя сцена «Речей Хамдира» происходит в пиршественном зале конунга Ёрмунрекка. Здесь автор с предельной интенсивностью использует акустические и световые эффекты. Шум пира не дает услышать готам стук копыт несущих братьев коней; звучит рог, возвещая конунгу о появлении мстителей; блесит золото; вторжение братьев в палаты вызывает смятение, падают чаши, льется кровь; пылает жаркий огонь, в который падают отрубленные братьями ноги и руки Ёрмунрекка; раненый конунг рычит, «как ярый медведь», а погибающие под градом камней Хамдир и Сёрли (оружие не берет героев; видимо, они обладают природой берсерков — воинов, которые впадают в ходе боя в неистовство и обладают необычной силой и неуязвимостью) не желают грызться, как волки, и погибают, подобно «орлам на сучьях древесных». Здесь же фигурируют шлемы, мечи, щиты, тетивы, кольчуги, копья, а вся сцена пронизана бешеным движением.

Следует еще отметить предшествующую этой сцене строфу 20. Там говорится о том, как Ёрмунрекк узнает о прибытии братьев. Он смеется, расправляя усы, вино возбуждает его к боевой схватке<sup>7</sup>; отбрасывая назад свои коричневые волосы, он смотрит на белый щит и играет золотым кубком. Созерцание блещущего щита и золота в этой сцене — опять-таки не внешняя декорация<sup>8</sup>. Конунга охватывает неистовство при виде их не в меньшей мере, чем от выпитого вина и присутствия дружины. Как справедливо подчеркивает А. Вольф, вещи не нейтральны в эддической поэзии, они тесно связаны с их обладателями, а подчас находятся в магическом взаимодействии с ними<sup>9</sup>.

Как видим, особое внимание предметному миру в «Речах Хамдира» уделяется в кульминационные моменты, в сценах наивысшего напряжения и драматизма. Именно в эти моменты сфера вещей уплотняется и делается наиболее осязаемой. Побуждения и эмоции героев выявляются либо в их речах, либо в поступках и жестах, последние же обретают свою реальность именно в соприкосновении с вещами, притом с вещами определенного рода — оружием, золотом, конями. Все эти предметы княжеского и дружинного быта включаются в сферу активности персонажей эпоса в качестве неотъемлемого и важнейшего ее компонента. Они не только служат героям, но и в свою очередь оказывают на них воздействие. Герой не замкнут в самом себе, его вооружение и богатство суть прямое продолжение его «я». Имена мечей, коней, кораблей, кубков, столь часто упоминаемые и в поэзии и в сагах, свидетельствуют об этой специфической связи между ними и их обладателями. Особое конструктивное значение для эддической и скальдической поэзии имеет тема пира — средоточия социальной жизни героической эпохи; на пиру в не меньшей мере, чем в бою, выявляется единство вождя с его дружиной, здесь раздает он гривны своим сподвижникам, и в этой обстановке хмельной приподнятости слышится княжеская похвальба, принимаются героические решения и даются клятвы.

С еще большей силой тема пира обнаруживается в «Песни об Атли», где она является поистине стержнем всего поэтического повествования, своего рода критерием отбора материала и формой его организации. Как и «Речи Хамдира», «Песнь об Атли» состоит из трех главных эпизодов (героическое решение Гуннара принять предложение Атли посетить его, несмотря на явно предательский его замысел; схватка Гуннара и Хёгни с воинами Атли и мучительная казнь, которой подвергает братьев гуннский правитель; страшная месть их сестры Гудрун), но в отличие от предыдущей песни место действия всех эпизодов в «Песни об Атли» — пиришественные палаты. Первый эпизод — в палатах Гуннара. Здесь упомянуты очаг, окруженный скамьями, сладкое пиво, которое пьют дружинники бургундского конунга, почетное сидение, предложенное послу Атли<sup>10</sup>. Палаты названы Вальхаллой. Применение этого названия чертогов Одина, где он принимает павших на поле битвы воинов, к человеческому жилищу, причем не только к палатам Гуннара, но и к палатам Атли (Акв, 14), очевидно, имеет цель возвысить значение пиришественного зала, хозяин которого к тому же обречен на смерть.

Мифологически окрашен и лес Мюрквид, «сумрачный (темный) лес», через который проехал гонец Атли. В «Перебранке Локи» (42) сказано, что в конце мира «Муспелля дети»<sup>11</sup> сквозь Мюрквид поскачут», над Мюрквидом летели валькирии, прежде чем встретились с Вёлундом и его братьями, и в том же лесу скрылись они, покинув их («Песнь о Вёлунде», 1, 3). В сознании скандинавов того времени Мюрквид, видимо, ассоциировался не просто с далеким лесом где-то на юге, но с границей, отделяющей один мир от другого. Королевство бургундов и держава Атли в изображении эддических песней — действительно, два разных мира, и переход Гуннара и Хёгни из одного мира в другой влечет за собой их гибель<sup>12</sup>. «Знаменитый лес Мюрквид» фигурирует и в речи гуннского посла, среди богатств и владений, которые Атли предлагает Гуннару и Хёгни.

Атли обещает дать им также «широкое поле Гнигахейд»; но на Гнигахейд Сигурд убил дракона Фафнира, завладев его кладом, и, надо полагать, в «Песни об Атли» Гнигахейд служит синонимом золота (ср. ответ Гуннара на предложения Атли: «Не знаю я золота // с полей Гнигахейд, // что нашей добычей // давно бы не стало!»). Трудно удержаться от предположения, что упоминание Гнигахейд и Мюрквида переводит и все остальные богатства, предложенные Атли бургундским правителям, в ряд мифологических сущностей; эти наименования, прочно связанные с мифом, со стариной, неизбежно отбрасывали соответствующий отсвет на сокровища, коими гуннский владыка намеревался прельстить Гуннара, а именно: щиты, пики, золотом выложенные шлемы, расшитые попоны, рубахи из чужеземного шелка, стяги на копьях, боевые кони, пики звенящие, челны златоносные, владения на Данпе (Днепре — видимо, здесь сохранилась память о временах Великих переселений народов); в этот перечень попало и «множество гуннов». Данный перечень отчасти перекликается с перечнем владений и сокровищ, на которые претендовал Хлёд в «Песни о Хлёде»; здесь упомянуты и лес — знаменитый Мюрквид, и излучины Данпа, и драгоценное оружие, и люди. Перед нами — своего рода «формула» княжеского богатства, скажочно обильного, экзотического и древнего.

Однако подробное перечисление сокровищ, которые предлагает Гуннару Атли, не производит на бургундского конунга должного впечатления, и он в свою очередь начинает описывать собственные богатства: ему принадлежит золото с Гнитахейд, семь палат у него наполнены мечами с золочеными рукоятками; Гуннар обладает самым ретивым конем, наилучшим из луков и острейшим мечом, его шлем и щит, добытые из императорского дворца, самые блестящие, из золота его кольчуга. Нетрудно заметить разницу в характере перечней драгоценных предметов у посла Атли и у Гуннара. Гонец гуннского правителя именно перечисляет сокровища, предлагаемые его владыкой, тогда как Гуннар похвально своими богатствами, опьяняясь собственными словами и мыслью о том, что всем этим он, действительно, обладает<sup>13</sup>. Похвальба Гуннара имеет форму «сравнения мужей», нередко встречающегося в поэзии и в сагах, — богатства Гуннара не безразличны к самой сущности князя. Высказанное Хёгни подозрение, что им придется ехать к Атли «по волчьей тропе», и попытки родичей и приближенных отговорить Гуннара от поездки уже не могут на него повлиять: похвальба на пиру влечет за собой клятву Гуннара в том, что он поедет в гуннскую державу. И в этой сцене ощутимо могучее воздействие вещей на сознание их обладателя. Свойства принадлежащих Гуннару драгоценных предметов, блистающих, сверкающих и звучных, и его личные качества, равно как и его поступки, тесно между собой связаны. «Внешнее» и «внутреннее» вряд ли здесь различимы, «внутреннее» «овнешняется», находит свое предметное, зримое воплощение. При этом нельзя упускать из виду, что в легенде о нибелунгах клад мыслится как зримое воплощение их власти и могущества, а следовательно, удачи и благополучия. И в заключительной части «Песни о нибелунгах» Кримхильда, требуя от Хагена выдачи ей клада Зигфрида, добивается возвращения былого счастья, материализацией которого было это, на самом деле проклятое, золото.

«Высокое возбуждение», в котором Гуннар приказывает наполнить золотые кубки и поднести их воинам, и экстаз, охватывающий его, когда он связывает себя самоклятем, непосредственно продиктованы обстановкой пира и мыслью о принадлежащих ему несметных сокровищах. Стоит еще отметить, что, произнося самоклятье, Гуннар говорит о себе в третьем лице; им как бы движет некая внеличная сила; в его сознании возникают типичные для скандинавов мифические персонажи — медведь и волк. В этом состоянии героической неукротимости братья отправляются в державу Атли. Они гонят коней через нехоженный Мюрквид с такой яростью, что вся страна гуннов дрожит под ударами их копыт, — гиперболический образ, заставляющий поверить в наличие прямого взаимодействия между героями и обстановкой<sup>14</sup>.

Следующий эпизод песни — пир в «вальхалле» у Атли. Он выглядит еще более торжественно и красочно-приподнято, нежели в сцене пира у Гуннара. Здесь не обойдены молчанием ни стража на крепостных башнях, ни скамьи, на которых сидят воины, ни оружие и знамена, развешанные по стенам. Гудрун, в отличие от гуннов не опьяненная вином, первой видит входящих в зал братьев и предостерегает о ловушке, приготовленной для них ее мужем. Показательно, что в обращенной к Гуннару речи Гудрун главное место опять-таки занимают предметы:



лучше бы он надел кольчугу и шлем, отправляясь к Атли, и, не покидая седла, дал ему бой — тогда бы Атли оказался в змеином рву, ныне ожидающем Гуннара.

О самой схватке между бургундами и гуннами сказано предельно сжато, и тем не менее поэт не преминул упомянуть острый меч Хёгни и жаркий огонь, пылавший в центре пиршественной палаты, в который он спихнул одного из врагов. Точно так же плененный Гуннар, отвечая на вопрос, не намерен ли он откупиться от смерти, выдав золото, не просто ставит условие: принести ему сердце Хёгни, но уточняет, что оно должно быть вырезано у него из груди «острожалящим ножом». Ему приносят на блюдо сперва сердце трусливого Хьялли, а затем, когда он разоблачает обман, сердце бестрепетного Хёгни. В четырех строфах (22–25) четырежды повторяется слово «блюдо» — видимо, картина пульсирующего сердца, положенного окровавленными руками палача на блюдо, неотступно стоит перед мысленным взором поэта, и он даже не ищет для него синонимов. Напротив, когда сразу же после смерти Хёгни Гуннар раскрывает обман, к которому прибегнул, и объявляет Атли, что тот не увидит сокровищ Нифлунгов, и предрекает ему смерть, то в его речи на протяжении всего лишь двух строф (26 и 27) встречается не менее шести наименований этих сокровищ: *men* («драгоценность», «нашейное украшение»), *hodd Niflunga* («клад Нифлунгов»), *rógmalmr* («раздора металл»), *áskuðr arfr Niflunga* («полученное от асов наследие Нифлунгов»)<sup>15</sup>, *valbaugar* («чужеземные, кельтские гривны»), *gull* («золото»). Игра синонимами золота, в том числе кеннингами, указывающими на лежащее на нем проклятье, в этой предсмертной речи Гуннара как бы переключается с его похвальбой сокровищами в первой сцене «Песни об Атли». Сосредоточившись мысленно на образе клада, потопленного братьями в Рейне, в водах которого сверкают золотые кольца, Гуннар вновь впадает в экзотическое состояние — о смерти он и не упоминает, презирая ее так же, как и героически умерший Хёгни.

Проклятье Гуннара сменяется в песни проклятьем Гудрун, которая призывает на голову Атли последствия нарушения клятв, данных им Гуннару. Смысл клятвы не очень-то ясен, здесь перечисляются идущее на юг (стоящее в высшей точке?) Солнце; скала Одина (возможно, могила, курган или царство мертвых); «ложе коня», т.е. кровать или столбы, расставленные по углам кровати, с резными изображениями морд коней и других животных, видимо, олицетворяющих силы, которые охраняют мир и благополучие дома; «кольцо Улля», одного из древнейших скандинавских богов (на кольцах приносили торжественные присяги). Упор делается опять-таки на внепсихологическом, внешнем, на сакральных предметах, от которых зависят жизнь и преуспевание людей, связавших себя клятвами. С этой речью Гудрун магия, миф с новой силой вторгаются в «Песнь об Атли». По мнению А. Холтсмарк, Гудрун, упоминая столбы у изголовья постели, имела в виду присяги, которыми обменялись Атли с Гуннаром при заключении брачной сделки, когда брат выдавал Гудрун замуж за гуннского владыку (очевидно, при этом они держались за упомянутые резные изображения). В таком случае Гудрун недвусмысленно заявляет Атли о том, что считает свой брак с ним недействительным.

Не внемля этому предостережению, Атли, «окруженный мечами», возглавляет процессию, сопровождающую повозку с закованным Гуннаром к месту его гибели. В описании сцены в могиле (змеином рву) на первом плане вновь внешнее, предметы: арфа, на которой играет Гуннар, и золото. Образ Гуннара, умирающего во рву со змеями, обладал огромной притягательностью, недаром эта сцена многократно воспроизводилась в изобразительном искусстве раннего Средневековья. Комментаторы высказывают предположение, что игрою на арфе конунг облегал свои предсмертные муки и страх, но все поведение Гуннара, как и оценка его автором «Песни об Атли», плохо согласуются с подобным толкованием. Игра Гуннара на арфе яростна, а не элегична, он призывает сестру к мщению. Призыв Гуннара тем более властен, что он доносится к Гудрун, собственно, уже из другого мира. Змеиный ров, где его предали смерти («Песнь об Атли» настолько лаконична, что о факте смерти Гуннара от жала змеи в ней вообще не упомянуто; дважды сказано только, что совершено убийство), находится в Мюркхейме, «Стране мрака».

Независимо от того, можно ли идентифицировать Мюркхейм с Мюрквидом, о котором шла речь выше, гуннская держава вообще, по видимому, предстает в этой поэме в качестве потустороннего мира, где царит смерть. Она уже постигла Хёгни и Гуннара (не говоря об убитых ими гуннах), а теперь угрожает и самому Атли. Ибо когда гуннский владыка возвращается после убийства в свой парадный зал (причем здесь опять-таки автор прибегает к акустическому эффекту: раздается топот теснящихся во дворе коней, звенит боевое оружие), навстречу Атли торжественно, с золотым кубком в руках выходит Гудрун. Появление Гудрун замечательно своей двуплановостью. Передний план — сцена в восприятии самого Атли. Фигура Гудрун явно напоминает валькирию, встречающую героя в Вальхалле и предлагающую ему вино, как она рисуется в «Речах Эйрика» и на памятных камнях эпохи викингов. И то, что Гудрун говорит о себе в третьем лице, как и то, что выше в связи с ее именем названы *sigtívar*, «боги победы», лишь усиливает это впечатление. Она предлагает Атли выпить и вкусить мясо молодых животных. Перед нами своего рода воспроизведение мифологической сцены (именно в этом месте Атли назван одним из имен Одина — *gögnir*, «могучий князь»). Но здесь есть и другой, реальный план. Гудрун «воздаст князю должное», и эти слова нужно понимать вовсе не так, как они звучат для ничего не подозревающего Атли, ибо «должное» (*gjald*) в данном случае не почет, а месть за только что совершенное им убийство. Угощение, поднесенное ему, — мясо зверенышей, «ушедших в сумрак» (*niflagna*), но звереныши эти — дети Атли и Гудрун! (Гудрун, помимо двусмысленности ее обращения к Атли, возможно, и более прямо намекает на это: ведь *niflagna* — *Niflungar*.)

Создание двух планов в этой сцене — мифологического, который вместе с тем ложен, ибо существует непримиримое противоречие между торжественным приемом героя в Вальхалле и прибытием домой убийцы, и ужасающе-реального, смысл которого в том, что Гудрун, мстя за братьев, не остановилась перед умерщвлением своих сыновей от брака с Атли и приготовлением из их мяса угощения для мужа, — худо-

жественное достижение автора «Песни об Атли». Огромное напряжение этих строк поддерживается и в следующих строфах, где изображен шумный и пьяный пир гуннов.

Демонизм Гудрун подчеркнут тем, что она именуется *afkár dís* («неистовая дис»), и хотя в эддической и скальдической поэзии термин *dns* нередко прилагается к знатной женщине без какой-либо ассоциации с норнами, валькириями и иными мистическими силами, в данном контексте и в сочетании с прилагательным *afkár* («безудержная», «неукротимая», «дикая») понятие «дис» вряд ли выгладит нейтральным. Эта женщина, умертвившая собственными руками своих сыновей и накормившая их сердцами мужа, теперь является в пиришественный зал для того, чтобы сказать Атли слова ненависти, раскрыть ему жуткую правду о том, что за пищу он съел. В этой ее речи вновь обилие предметов и существ: мед, пиво, мясо, сидение в палате, копья, которыми прежде играли сыновья Атли, кони, на которых они скакали. И далее, сообщая о горестных воплях гуннов, рыдавших, накрыв головы плащами, автор обращает внимание на то, что одна только Гудрун не оплакивала «смелых, как медведи», братьев и «милых сынов, юных, немудрых», которых она родила Атли. Приходится согласиться с А. Вольфом, когда он подчеркивает, что «Песнь об Атли» видит в Гудрун не столько супругу, сестру или мать, сколько существо, как бы застывшее в нечеловеческом или надчеловеческом мире, — она, действительно, ближе к валькириям, дисам или норнам, нежели к смертной женщине<sup>16</sup>.

Это становится еще более очевидным из следующей строфы: готовясь к убийству Атли и сожжению гуннского дворца вместе с его обитателями, Гудрун раздает челяди золото и красные кольца, не жалея сокровищ храмов, — она «выращивает судьбу»! У. Дронке считает эти действия Гудрун составной частью ее мести, ибо расточение богатств, зримого символа могущества гуннов, подготавливает их гибель, и с таким толкованием можно согласиться. Но вряд ли стоит видеть, вслед за Дронке, в уничтожении сокровищ капищ «пародию» на религиозную церемонию — не правильнее ли предположить (см. выше), что Гудрун именно совершает ритуал жертвоприношения, потому-то расточение золота и названо «выращиванием судьбы»<sup>17</sup>. В этой строфе — опять игра синонимами — определениями богатства: «золото», «красные кольца», «блестящий металл», «сокровища храмов».

Убийство Атли происходит на супружеском ложе. Пьяный Атли не остерегался Гудрун, видимо, ожидая от нее любовных ласк, — так, вероятно, нужно понимать слова «часто игра бывала слаще»; здесь снова двусмысленность, ибо ничего не подозревающий гуннский король принимает ее поведение за «игру», но напарывается на острие меча. Опьяненному Атли соответствует образ «опьяненной» постели, которой Гудрун «дала напиться крови». Мотив пира звучит до самого конца. Пожар, подобный *gagnarök*, гибели богов, охватывает усадьбу и довершает месть Гудрун за братьев.

Итак, мы вновь убеждаемся в том, что песни, принадлежащие к древнейшему пласту «Эдды», при всей их предельной сжатости и устремленности к передаче существенного, прямо относящегося к сюжету, полны упоминаний о самых разнообразных предметах. В «Песни об Атли»,

как и в «Речах Хамдира», мир предметов непосредственно вовлечен в сферу человеческих акций и в огромной мере их детерминирует. Так, похвальба Гуннара на пиру своими сокровищами приводит его в экстатическое состояние, в котором он дает клятву совершить поездку к гуннам и тем самым развязывает цепь роковых событий, приводящих к гибели бургундов, а затем и Атли. Вещи, являющиеся прямым продолжением субъектов действия и, более того, сами чуть ли не субъекты его, выполняют в композиции древней песни важнейшую роль. Но это не хаотически нагромождаемые предметы, а прежде всего явления, вещи, обладающие высокой этической ценностью. Главное место среди них занимают золото, оружие, пир, огонь. В древних эддических песнях они принадлежат к постоянно повторяющимся темам, введение которых с безошибочной регулярностью вызывает соответствующие реакции героев. Вокруг этих тем концентрируется действие, эти лейтмотивы (гениально угаданные Рихардом Вагнером в эддической мифологии и выраженные им средствами музыки) порождают в сознании эпических персонажей песней, равно как и внимающей им аудитории, комплексы представлений, укорененных в старине, в мифе, в сакральной сфере. Характерное для скандинавской поэзии доминирование существенных, в «Песни об Атли» к тому же двучленных<sup>18</sup>, и постоянное варьирование их способствует интенсификации вещественного элемента и вместе с тем — смещению центра тяжести с событийного к типическому. Изобилие вещей характерно и для песней более позднего происхождения. Но тут картина радикально меняется. Достаточно сопоставить «Песнь об Атли» с «Речами Атли». И в последних мы встретим тот же набор: пиво, мед, рога для питья, подарки, огонь очага, постель, золото, оружие, доспехи, арфа. Но, оставляя в стороне различия между обеими песнями, обусловленные «измельчением» социального фона в связи с переходом от высокого княжеского быта к «крестьянской» обыденности<sup>19</sup>, можно заметить, что иной становится самая функция вещей в эпосе. Утрачивается тесная, органическая взаимная связь между действием и настроением героя, с одной стороны, и предметом, находящимся в сфере его действия, с другой; вещь больше не несет на себе неизгладимого отпечатка героя и в свою очередь не воздействует активно на человеческий дух и поступки. В «Речах Атли» предметы скорее перечисляются, нежели непосредственно вторгаются в ход событий; они уже оторваны от героев, их роль сведена к декорации. Утрачено ощущение магического мира, вещей, переплетенного воедино с миром человеческих поступков.

Когда к Гуннару прибывают гуннские послы, хозяева радушно их встречают, разжигают огонь и вешают на столб в доме привезенные ими подарки Атли, не подозревая подвоха (Am, 5). *Fórnig* — слово, в других песнях сохраняющее первоначальное значение: «жертвоприношение», «сакральный дар», — здесь (как и в сагах) утрачивает этот смысл. Рассказ о пире у Гуннара, столь важный в «Песни об Атли» для понимания героического решения бургундского конунга, в «Речах Атли» сведен к ничему не значащей справке о том, что жена Гуннара заботливо принимала гостей, которым наливали мед и подносили угощение. Вещи превращены в пассивные аксессуары<sup>20</sup>.

Но тем самым должна была измениться и вся трактовка героев и их поведения! В древних песнях «Эдды» герой выступает в ауре причастных его сущности предметов и неотделим от них, его личность не отграничена от золота, гривен, оружия, коней, образующих вместе с ним единое целое до такой степени, что Гуннар предпочитает погибнуть сам и погубить Хёгни, но не выдать гуннскому владыке сокровищ Нифлунгов<sup>21</sup> (ибо в этом кладе заключены «удача» и благополучие, внутренняя сущность их рода). Точно так же Гудрун, намереваясь погубить гуннов и их вожда, предварительно расточает их священные сокровища, делая их тем самым бессильными (вот почему, как я полагаю, никто не оказывает ей ни малейшего сопротивления даже после того, как она поведала Атли об убийстве ею сыновей)<sup>22</sup>. В «Песни об Атли» богатства и оружие магически активны, сакральные «токи», постоянно циркулирующие между этими вещами и людьми, образуют как бы единое силовое поле, в котором и разворачивается действие. И в этом поле высокого напряжения все фигуры, предметы и поступки неизбежно переходят в мифологическое измерение: нарядно одетая и украшенная ожерельями Гудрун, вступающая в пиршественную палату с золотым кубком в руках, — это уже не женщина, а валькирия, дис, норна, вершащая судьбы людей.

В «Речах Атли» этот неперсонализированный мир, объединяющий героев и вещи, уже распался, предметы не образуют существенного компонента действия, а герои лишились былой мифологичности, все заземлено, десакрализовано и прозаизировано. Конечно, не случайно автор «Речей Атли» не возвращается к мотиву требования клада, известному ему из «Песни об Атли»; теперь Атли не выдвигает такого условия, он просто жаждет смерти Гуннара и Хёгни, — видимо, связь между золотым кладом и удачей Нифлунгов уже непонятна новому поэту, и он вынужден искать иные мотивировки для их поступков. Расправу над братьями проще объяснить мстительностью Атли. Персонажи поздней песни приобретают чисто человеческие черты, лишаясь эпической монументальности. Типы сменяются характерами. Речи героев «Песни об Атли» кратки, но исполнены значения, слово в них может приобрести — и сплошь и рядом приобретает — мифологическую нагрузку, вызвать ассоциации, ведущие к иным смыслам; обмен немногословными репликами, вводимыми поэтом только в ключевых эпизодах, мощно движет действие эпопеи. Герои же «Речей Атли» многословны, они говорят по всяком поводу, и произносимые ими тирады замедляют ход событий. Если в «Песни об Атли» Гудрун, убившая детей, открывает это мужу в немногих словах, а он вообще безмолвствует, то в «Речах Атли» — длинная супружеская перепалка между Атли и Гудрун, явно снижающая (как, собственно, и все в этой песни) высокую патетику первоначального эпоса.

\* \* \*

Анализ древнейших героических песен «Эдды» дает возможность выявить некоторые особенности сознания, их моделировавшего. «Алогизмы», «несообразности», «противоречия», «иррациональность», обнаруженные в этих песнях, оказываются таковыми не только с точки зрения современного сознания. В конце концов поэзия и не должна быть ло-

гически безупречна, она подчиняется собственным правилам, и в «Песни об Атли» или в «Речах Хамдира» нетрудно выделить эпические закономерности. Наиболее существенный факт заключается в том, что смысл поступков героев песней, которые принадлежат к наиболее раннему пласту «Эдды», был утрачен уже для скандинавов XII–XIII столетий. Автор «Речей Атли» перерабатывает сюжет «Песни об Атли», поскольку он явно его не удовлетворяет; он пытается искоренить в нем все то, что кажется ему бессмысленным и непонятным. И эта «критика» старого поэта новым в высшей степени поучительна. Деяния героев, поначалу не нуждавшиеся ни в каких объяснениях и не допускавшие никаких оценок, непререкаемые в своем эпико-мифологическом величии, теперь, при создании новой версии сказания о Нифлунгах, должны быть оправданы и получить разумное обоснование. По тому же пути рационализации идут и прозаические пересказы эпоса — «Сага о Вэльсунгах», «Младшая Эдда», «Сага о Тидреке». Скандинав XIII в., по-видимому, более не способен мыслить в категориях мифа и связанного с ним ритуала, и потому поступки Гуннара, Гудрун и Атли (так же как поступок Иринга в глазах Видукинда в X в.) ставят его в тупик.

Одновременно расторгается органическое единство героя и вещей, его окружающих и ему принадлежащих, — этот мир четко распадается на субъекта и объекты.

Оба процесса — смена эпической данности рациональностью нового типа и высвобождение индивида из плотной сети магического взаимовлияния людей и вещей — симптомы одной и той же мутации. Перетолкование Саксоном Грамматиком древних преданий и песней Ж. Дюмезиль назвал переходом от мифа к «роману». Суть дела, разумеется, не в смене жанров, но в смене *типов сознания*.

## О природе комического в «Старшей Эдде»

Суровой трагике героических песней, уходящей корнями в миф и ритуал, в «Старшей Эдде» противостоит комика некоторых песней о богах. Истолкование этих песней встречается с не меньшими трудностями, чем интерпретация героического эпоса: как нужно понимать высмеивание мифологических персонажей?

В «Песни о Харбарде» Тор и Один, скрывающийся здесь под именем Харбарда («Седая борода»), выступают в обличье бранящихся между собой людей. Харбард откровенно насмехается над простодушным и недалеким Тором, одетым, как бродяга, и объевшимся селедками с овсянкой. Оба похваляются своими подвигами: возвращающийся из страны великанов Тор — победами над врагами асов и людей, Харбард — удачами в любовных делах и в натравливании князей друг на друга. Их перебранка напоминает «сравнения мужей», встречающиеся в сагах.

«Песнь о Хюмире» повествует о том, как Тор добывает котел для великана Эгира: котел нужен асам для устройства пира, в этом котле боги намерены сварить себе пиво. В песни налицо бурлескная гиперболизация; котел — глубиной с версту; бабка великана имеет девять сотен го-

лов; Тор съедает на ужин двух быков; быки же служат приманкой для ловли рыбы, и на одно удилище ловятся сразу два кита. Опора крыши дома трескается надвое при взгляде великана, а кубок, раздробивший при ударе каменный столб, раскалывается на части, когда его бросают в голову Хюмира.

Как и в «Песни о Харбарде», комическое в «Песни о Трюме» связано с переодеванием главного героя. На сей раз это Тор. Его молот Мьёлльнир похищен, но ловкому хитрецу Локи удается выведать, что он спрятан у великана Трюма. Тот согласен возвратить молот при условии, что асы выдадут за него красавицу Фрейю. Она, однако, решительно отвергает это предложение, и тогда собравшиеся на совет асы решают: Тор, переряженный невестой, отправится к Трюму и обманом отберет у него молот, который необходим для защиты усадьбы богов. Убранный по-женски Тор едет в страну великанов в сопровождении Локи, который выдает себя за служанку Фрейи. Трюм устраивает пир в честь невесты, но смущен обжорством ее: «гостья» съела быка и восемь лососей, не говоря о лакомствах, и выпила три бочки меду — таких прожорливых дев Трюм еще не видывал! Вознамерившись облобызать красавицу, великан оторопело отпрянул от нее, увидев пламя, пышущее из ее глаз. Тем не менее обман не был раскрыт, и как только Тор завладевает молотом, он умерщвляет Трюма и его род.

Пожалуй, в наиболее концентрированном виде комическое и гротескное выступает в «Перебранке Локи». После того как был добыт котел для варки пива (см. «Песнь о Хюмире»), Эгир устроил для асов пир, и сошло на него много богов и карликов. Но сварливый и завистливый Локи нарушил мир, который должно соблюдать на пиру, и убил слугу Эгира. Асы прогнали Локи, но вскоре он возвратился и стал их всех по очереди поносить. Асов он обвинил в трусости, несправедливости, в способности превращаться в женщин, колдовстве, он напоминал им о тех унижительных ситуациях, в которых они оказывались. Асиньям одной за другой он бросает упреки в развращенности и неверности мужьям, в кровосмесительстве, в том, что они сходились даже с теми, кто был виновен в гибели их сородичей. При этом он похвально себя и собственными неблагоприятными поступками: тем, что он — виновник гибели Бальдра, что богини прижили от него потомство, и т.п. Отвечая ему, боги и богини в свою очередь винят Локи в злодействах и пророчат ему злую участь. В ответ на слова Локи, что Один — «муж женовидный», глава асов напоминает Локи о том, как, сидя под землей, он доил коров и рожал детей, следовательно, это он — «муж женовидный». Ссору прерывает только появление Тора, который, угрожая Локи своим молотом, прогоняет его с пира.

Как истолковать эти песни? Боги всюду изображены в них в комических ситуациях, предстают в крайне неприглядном виде — в качестве извращенных существ, прелюбодеев, клятвонарушителей, лгунов, убийц. Нет и следа почтения авторов песней по отношению к асам. В научной литературе распространена точка зрения, что эти комические сцены отразили либо разочарование в богах прежних поклонников, либо представляли собой сатиру на языческих богов, исходившую из кругов новообращенных христиан; высказывалось мнение, что песни

эти свидетельства о безрелигиозности германцев. В любом случае здесь усматривали критику, развенчание асов, симптом «кризиса язычества».

Но, как мне кажется, не обращали должного внимания на то, что комическое и гротескное непосредственно и неразрывно переплетено в этих песнях с серьезным. Пародийный смех по адресу богов звучит тут рядом со словами о смертельной борьбе асов против сил зла и хаоса. В самом деле, главным объектом насмешек служит Тор. Но Тор в упомянутых песнях — не только простака и обжора. Прежде всего он — защитник мира богов и людей, сражающийся с великанами и мировым змеем. «Песнь о Харбарде», как и «Перебранка Локи», упоминает Тора, когда он возвращается из победоносного похода в край чудовищ, и сколько ни комичен бесштаный Тор, исполнены глубокого смысла его слова о том, что если б он не истреблял великанш, «разросся бы род их // и в Мидгарде люди // жить не смогли б». Мидгард, «Срединная усадьба», — согласно представлениям, общим всем германским народам, мир людей. В других эддических песнях изображены подвиги Тора в боях с великанами. Не многозначительно ли и то обстоятельство, что разбушевавшегося Локи (в «Перебранке Локи») оказался способным принудить к молчанию только Тор? Хотя и на его долю досталось немало оскорблений, все же угроза пустить в ход молот Мьёлльнир, которым Тор только что сокрушал великанов, в конце концов заставляет Локи удалиться.

Повторяю, комизм — лишь одна сторона песней, другая их сторона — в высшей степени серьезная и даже трагическая, ибо война асов против великанов и чудовищ должна завершиться гибелью богов (см. «Прорицание вёльвы»), и этим изначально трагизмом пронизана вся эддическая мифология. Вряд ли правильно делить песни о богах на серьезные и комические — все они выражают одно мирозерцание. И лишь в рамках единого мирозерцания можно понять функцию комического начала.

В этом смысле я вполне солидарен с О. Хёфлером, который недавно выдвинул оригинальную гипотезу о комическом в «Старшей Эдде»<sup>1</sup>. Известный германист, давно работавший над проблемами религиозного сознания и культуры германцев, Хёфлер справедливо отвергает расхожее толкование комического в эддических песнях в качестве симптома «упадка религии», «критики язычества» или «безрелигиозности» и рассматривает комику богов у скандинавов как одно из проявлений «универсальной возможности человеческого духа».

К изучению этого «религиозного прафеномена» он подходит, сравнивая эддический материал со специфическими явлениями комики, направленной на богов, у древних греков, в частности у Аристофана, и в Индии, в «Ригведе». Во всех случаях решающим для правильного понимания отношения к высшим силам Хёфлер считает наличие напряженного противопоставления «изображаемого» и «изображающего», человека-«актера» и сверхчеловеческого, божественного существа, которого этот актер «играет». Божество может быть созерцаемо и изображаемо человеком лишь в каком-то антропоморфном, зооморфном или ином обличье, но там, где мы имеем дело с религией, а не с фетишизмом, обличье это не есть подлинное божество, а лишь его подобие. На этом различии Хёфлер особенно настаивает. По его убеждению, на-



смешка, издевательство, подчас граничащие с богохульством, всегда адресованы не самому трансцендентному божеству — его страшатся, ему поклоняются, приносят жертвы, вообще относятся к нему как к предмету веры и культа в высшей степени всерьез. Смех, намеренное поношение и снижение неизменно направлены на изображение, заменяющее божество. В этом осмеянии обнаруживается сознание неидентичности божества как такового его зримой манифестации, и смех служит здесь указанием на это радикальное различие, предостережением против смешения иррациональной божественной силы с ее репрезентацией, абсолютного с относительным и условным, против очеловечения божественного. Тем самым, по Хёфлеру, осмеяние не только не развенчивает богов, но, напротив, усиливает веру в них, подчеркивая их особую, отличную от человеческой, вообще чувственно непостижимую природу.

Гипотеза Хёфлера заслуживает всяческого внимания. Она исходит из чрезвычайно важного, принципиального требования: по возможности избегать навязывания древнему сознанию идей и представлений современного человека и понимать, что нам ныне трудно достаточно глубоко проникнуть в структуру религиозного восприятия людей других культур. Отмечу при этом, что Хёфлер, обосновывая свое методологическое требование, не оставляет надежды постичь сущность архаических верований. При этом он уповает на «историческое вживание», «вчувствование», «сопереживание», пишет о «воле к пониманию» и т.д. Но непосредственное интуитивное постижение культурных ценностей чревато опасностью субъективизма. Мне кажется, что Хёфлер при всем его пафосе историзма не избежал указанной опасности. Предлагаемое им решение вопроса о природе комического в эддических песнях о богах не убеждает. И вот почему.

Предпосылкой рассуждений Хёфлера служит молчаливое допущение противоположности смеха и серьезности, противоположности, понимаемой как историческая константа: она сохраняет свою значимость не только для современного, но и для архаического миропонимания. Более того, веру в богов он допускает только в несмеховой, серьезной форме. Религиозное и нуминозное (как «трепет внушающая мистерия») для него, по-видимому, синонимы. Древние, согласно Хёфлеру, смеялись над зримым изображением божества, подвергая его поношению и унижению, одновременно испытывали ничем не умаляемый пиетет перед божеством как таковым в его трансцендентной сущности. Богом поклонялись всегда и исключительно всерьез, без улыбки и смеха, с трепетом и страхом, комическому же снижению мог быть подвластен лишь субститут бога — скажем, не Дионис, а актер, его игравший. Комическое мыслится Хёфлером, следовательно, только как антитеза нуминозному, ужасающе-серьезному, подавляюще-величественному. В природу религиозного восприятия и чувства смех не входит.

Между тем нельзя ли предположить другую трактовку проблемы, а именно, что противопоставление комического и серьезного начал является не исконным признаком культуры, в частности религии, а продуктом позднейшего развития? Иными словами, я склонен думать, что на исходной ступени возвышенное и низменное, благочестие и пародия были, скорее, органически родственны и что их нерасчлененное един-

ство распалось лишь впоследствии. Следы этого изначального единства и обнаруживаются как в приведенных Хёфлером эллинском и индийском примерах, так и в трактовке смеха в эддических песнях, которые, к сожалению, он не анализирует, видимо, полагая, что его истолкование «Лягушек» и гимна «Ригведы» проливает достаточно света на песни «Эдды». Но если современники Аристофана, а возможно, и древние индийцы, достаточно четко отграничивали «физику» от «метафизики», то это весьма сомнительно в отношении германцев. Такое обособление и противопоставление трансцендентной сущности и видимой манифестации божества предполагает совсем другое состояние культуры, нежели то, какое имело место у германцев, и у скандинавов в том числе! А ведь точка зрения Хёфлера исходит именно из такого противопоставления. И в этом, как мне кажется, ее уязвимость.

Оставляя Аристофана и «Ригведу» на суд специалистов, еще раз подчеркну: смеховое снижение образа Тора, как и других асов, в песнях «Эдды» вряд ли поддается безболезненному отчленению от демонстрации в этих же песнях космического конфликта, заложенного в самой основе мира, как он мыслился германцем, конфликта между силами мироустройства, культурного созидания, сосредоточенными в Мидгарде, и силами хаоса, Утгарда<sup>2</sup>, стремящимися этот мир разрушить. Ничего более серьезного и трагического, чем борьба богов и людей, с одной стороны, и чудовищ — с другой, германцы представить себе были не в состоянии. И вместе с тем возвышенная патетика здесь тесно сопряжена с комическим аспектом, который, таким образом, не самостоятелен, не замкнут в себе самом. Смешное и трагическое, низкое и возвышенное оказываются двумя полюсами целостного мирозерцания.

Допустим, вслед за Хёфлером, что в «Лягушках» Аристофан высмеивал не самого Диониса, а его антропоморфное воплощение. Такое разграничение между богом и его видимым несобственным образом, вероятно, осуществимо в театральном представлении. Но как отделить Тора, Одина и других асов от персонажей, фигурирующих в песнях о богах? В работе Хёфлера нет указаний на сей счет. И не случайно. Такого рода отделение и противопоставление трудно предположить даже в том случае, если считать, что «Перебранка Локи» и подобные ей песни некогда были своего рода «ритуальными драмами». Между тем в песнях «Эдды» осмеивается не одна только внешность асов (скажем, лохмотья Тора), в них потешаются над многими сторонами их поведения, над их аморальностью и извращенностью. Осмеиваются боги как таковые. «Перебранка Локи» в особенности дает концентрированный перечень их отрицательных свойств и поступков, глубоко предосудительных ситуаций, в которых они подчас оказывались.

При этом можно заметить, что обвинения, которые Локи бросает богам и богиням, равно как и их ответные обвинения, по большей части не расцениваются ими как ложь — эти упреки они считают обоснованными. Боги и в самом деле были повинны в трусости, прелюбодеяниях, извращениях, в сношениях с теми, кому обязаны были мстить за убийство сородичей, в колдовстве, в нарушении справедливости и в иных подобных же проступках; они, действительно, не раз попадали в смешное или унижительное положение. Кое-что из того, о чем говорит-

ся в «Перебранке Локи», подтверждается другими памятниками; ни асы, ни Локи не опровергают бросаемых им обвинений. Богов возмущает, по-видимому, не клевета, а дерзость Локи, нарушение им мира на пиру.

Таким образом, в форме перебранки — жанра, популярного у германцев, — здесь излагаются, как и в ряде других песней, мифологические знания. Их отбор, естественно, весьма односторонен. По сути дела, это каталог нарушений клятв и запретов, перечень табу, которые не соблюдались богами.

«Перебранка Локи» — не единственная в цикле «Старшей Эдды». Такие же перебранки встречаются и в песнях о героях. В «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» Гудмунд и Синфётли обмениваются обвинениями в трусости, братоубийстве, колдовстве, лжи. Они попрекают друг друга такими вещами, как способность превращаться в женщину, в ведьму, в кобылу, рожать волков; один говорит другому, что того оскопили, что он занимался неблагородным трудом («выдаивал коз»), и т.п. (НН, 35—44). Точно так же и в «Песни о Хельги Сыне Хьёрварда» сын ярла Атли обменивается оскорблениями с Хримгерд, дочерью великана Хати: она называет его «холощеным», а он ее — «ведьмой» (ННв, 13—30). В этих героических песнях набор преступлений против нравственности и естества в основном тот же, что и в «Перебранке Локи»<sup>3</sup>.

М.И. Стеблин-Каменский также отвергает толкование «Перебранки Локи» или «Песни о Харбарде» как сатиры на языческих богов; эддические песни, являющиеся, по его убеждению, продуктом неосознанного авторства, не могли содержать сознательного осмеяния богов. М.И. Стеблин-Каменский склонен видеть в этих произведениях проявление «амбивалентного отношения к сексуальным функциям, т.е. одновременно осмеяния их и поклонения им», которое присуще, как он считает, архаической стадии культуры. Автор книги «Миф» находит в «Старшей Эдде» две стадийно различные трактовки сексуального начала: одну — архаически-амбивалентную, в бахтинском смысле (в песнях о богах, воплощающих, как он пишет, трактовку личности, еще не противопоставляющей себя миру как объекту), и другую — приближающуюся к концепции «романической» любви (в песнях о героях); элементы этой концепции можно обнаружить и за пределами эддического цикла — в поэзии скальдов, в некоторых сагах об исландцах<sup>4</sup>.

Но не правильнее ли предположить в свете приведенных только что мест из двух песней о Хельги, что и в песнях о героях трактовка сексуальных отношений подчас столь же амбивалентна, как и в песнях о богах? Обе намеченные М.И. Стеблин-Каменским концепции сексуальных отношений оказались бы в таком случае как бы сосуществующими, и если можно согласиться с тем, что в песнях о богах нет следов романической любви, то нельзя утверждать, что «более архаическая трактовка» этого чувства вообще отсутствует в героических песнях, в которых явственно прослеживается и «романическая» его трактовка. Кроме того, необходимо еще раз подчеркнуть, что в «Перебранке Локи» не просто выводятся сексуальные функции, вызывающие смех или поклонение, как, видимо, полагает М.И. Стеблин-Каменский, но делается явственный акцент на извращениях, на *нарушениях табу*. Именно это обстоятельство нуждается в объяснении.

При анализе «Перебранки Локи» нужно отграничить ситуацию, в которой песнь первоначально возникла и исполнялась, от времени ее записи. Трудность, однако, состоит в том, что время сложения песней «Старшей Эдды» неизвестно. Мы знаем лишь, что их запись сохранилась в рукописи второй половины XIII в., но что песни эти или какая-то часть их бытовали до того времени на протяжении столетий. Диапазон датировки возникновения «Перебранки Локи» таков: Сигурдур Нордаль полагает, что она возникла в конце X в., а Я. де Фрис и Ф.Р. Шрёдер относят ее к рубежу XII и XIII столетий. В любом случае основания для приурочивания песни к тому или иному периоду ищут в ее содержании. Трудно представить возникновение этой песни в христианскую эпоху. Вольность выражений и описаний тех положений, в каких оказывались боги, пусть языческие, находится в разительном противоречии с допустимым в средневековой литературе!

Для правильного истолкования «Перебранки Локи» необходимо прежде всего отрешиться от представления о том, что изображение богов извращениями, прелюбодеяниями, клятвенными нарушениями обязательно означает якобы их критику, подрыв веры в их всемогущество, «кризис язычества». Напротив, снижение образа богов может быть интерпретировано не как признак «заката» язычества, но как показатель его силы и внутренней уверенности. Представление об «атеистической» направленности такого рода непочтительных, комических изображений богов обусловливается, по-видимому, тем, что исследователи моделируют язычество, исходя из того идеала религии, который заимствуется в христианстве. Но если Бог христиан — абсолютное воплощение добра и блага, справедливости и чистоты, то вовсе не обязательно считать, что по такому же образцу строились верования и в языческих религиях. Античные божества столь же мало моральны и справедливы, как и германские. Описание пороков, которые свойственны богам, само по себе не позволяет сделать вывод об утрате веры в них, в их силу и роль в структуре мироздания. Мы можем сказать: боги боятся критики тогда, когда их престолы шатаются, пока же они всемогущи, насмешки над ними, высмеивание их пороков им не страшны<sup>5</sup>.

Если «Перебранка Локи», действительно, содержит перечень нарушений асами табу, обязательных для людей, то можно предположить, что божественная природа асов *освобождает* их от строгого подчинения этим запретам. Но такое божественное пренебрежение тем, что не дозволено нарушать людям, есть тем самым подтверждение как могущества и *особой природы* богов, так и силы запретов, действующих вне пределов сакральной сферы.

Здесь позволительно привести параллель. В Древнем Египте кровосмешительство, строжайше запрещенное для всех, было обязательной нормой для богов-фараонов, женившихся на своих сестрах. Каков смысл этого обычая? Видимо, он заключался в том, чтобы подтвердить запрет инцеста. Логика поведения богов и людей мыслилась не подобной, а контрастной. Воздерживаясь от других параллелей, какие дают и древняя история, и этнография, посмотрим, как обстояло дело у германцев. Сексуальное перевертывание, имеющее прямое отношение к сфере сакрального, зафиксировано у германцев еще в древности. Тацит

(«Германия», гл. 43) сообщает о жрецах племени лугиев, одетых в женское платье. Между тем в быту не только переодевание, но даже ношение мужчиной одежды, незначительными, казалось бы, деталями напомиравшей женскую, было достаточным основанием для того, чтобы жена могла развестись с мужем. Самым тяжким оскорблением считалось обвинение в половом извращении. В основе «хулильных» песней или стихов лежали именно такие обвинения. Итак, и у германских народов запрет кровосмесительства и извращения находил свое подтверждение в негативной форме — в недейственности в среде богов, вообще в сакральной сфере.

Однако в «Перебранке Локи» нравственная исключительность богов выступает уже в существенно ослабленном виде: перечень извращений и аморальных деяний асов воспринимается ими же со смущением и даже негодованием. Таким образом, боги ведут себя аморально, но обычно не кичатся этими поступками; впрочем, в устах Локи и Одина встречается подобная похвальба! Изначальная целостная неморальность языческих богов в период фиксации этой песни была уже непонятна.

Пишут, что боги в этой песни — «те же люди»<sup>6</sup>. Но мне представляется отнюдь не абсолютно правильной мысль о том, что люди склонны создавать себе богов всегда только «по собственному образу и подобию». Не склонен ли человек скорее поклоняться непохожему на себя? Внешнее сходство между богами и людьми (физическое или в поведении) не должно скрывать от нас принципиального различия между ними, ибо внутренняя логика тех и других — как бы в разных плоскостях. Не вернее ли сказать, что боги в «Перебранке Локи», как и везде в «Старшей Эдде», — именно не люди и человеческим законам и нравственным нормам не подчинены? Это не умаляет их силы и власти, не подрывает их авторитета, ибо они зиждятся не на человеческих установлениях.

Игра непристойностями и упоминания о весьма сомнительных ситуациях и поступках (в русском переводе выражения подлинника кое-где смягчены), несомненно, развлекали и веселили аудиторию, в которой исполнялась эта песнь. Но комизм здесь представляет собой интегральную часть сакральной ситуации, и его надлежит понимать как производное от нее.

Здесь мне кажется уместным ненадолго отойти от скандинавского материала, для того чтобы рассмотреть проблему соотношения комического и сакрального начал в более широком контексте.

Пародия на богов, на священное, на религиозный ритуал встречается у самых разных народов, притом на весьма архаической стадии либо тогда, когда трудно заподозрить «кризис» религии и начало неверия в богов, которые подвергаются осмеянию. Комическое перевертывание и передразнивание возвышенного и священного мы находим в Вавилоне, Персии, Иудее (вспомним празднества шутовских царей, которых набирали из преступников, переодеваемых в царские одежды; им давали регалии власти, царский гарем, а затем, по окончании торжества, их раздевали, бичевали и вешали или изгоняли). Подобные шутовские обряды совершались и в других обществах. Пародии на богов, героику, власть являлись немаловажным компонентом общественной жизни в

античности. Не показательно ли, что «Войну мышей и лягушек», пародирующую героический эпос «Илиады», древние приписывали самому Гомеру? Видимо, не казалось противоестественным, чтобы одному и тому же автору принадлежали и возвышенная, и пародийная трактовка той же самой темы! Что касается Средневековья, то хорошо известны обряды, пародировавшие церковную службу, во время которых пьяная девка играла роль Богоматери, шут выступал в епископском облачении, а осел был главным действующим лицом; пародировались и священные книги.

Все это — пародирование наиболее священного, от мифа и богов до царя и духовенства, демонстрация их «изнанки», перестановка ролей с целью временного сокрытия подлинности. То была игра со священным, но игра в архаических и древних культурах была занятием в высшей степени серьезным и непосредственно связанным с мировоззрением. Феномен пародии на сакральное и возвышенное был в свое время исследован О.М. Фрейденберг. «В пародии, — писала она, — лежит... усиление природы богов, и смеется она не над ними, а только над нами, и так удачно, что до сих пор мы принимаем ее за комедию, имитацию или сатиру... Пародия есть архаическая религиозная концепция «второго аспекта» и «двойника», с полным единством формы и содержания». Ибо религиозно возвышенное может быть утверждено «при помощи благодетельной стихии обмана и смеха», и в этом смехе достигается апогей религиозного сознания, «момент творческой живой веры, еще надеющейся и бодрствующей»<sup>7</sup>.

Не переключается ли отчасти эта точка зрения О.М. Фрейденберг с концепцией карнавальской культуры М.М. Бахтина, который понимает карнавал как особое состояние, как перерыв будничного, обычного течения жизни, как перевертывание, выворачивание ее наизнанку? В самом деле, карнавал, шутство, пародия на священное не отменяют серьезного аспекта мира и не ставят его под сомнение: ведь все участники пародии и карнавала прекрасно знают, что лишь временно выворачивают серьезное на иную сторону, с тем чтобы затем возвратиться к норме. Здесь нет внешней противоположности, но внутренняя неразрывная связь серьезного со смешным.

Все эти пародии, насмешки и профанации имеют место *внутри* сакрального. Участники средневековой пародии на мессу не переставали верить в Бога и в священный характер обрядов. Это наилучшим образом доказывается хотя бы тем, что духовенство не только не боялось пародийного в церкви, но и само в нем участвовало. Боязнь пародии и насмешки — признак слабости, а не силы. Церковь стала страшиться смеха в новое время, смеха просветителей, но она не боялась смеха участников средневекового фарса и карнавала.

На этом более широком историческом фоне можно лучше понять смысл и функцию комического начала в песнях «Эдды»<sup>8</sup>.

О.М. Фрейденберг указывает на необходимость вдуматься в факт сосуществования в античности трагедии и комедии — в комедии она видит «второй аспект» серьезного, пародирующий первый. Возвращаясь к нашему материалу, вспомним, что в цикле «Старшей Эдды» тоже имеются как трагедия, так и комедия. Первая — «Проорицание вёльвы»,

рисующая картину возникновения и конца мира, в центре которой стоит гибель богов. Вторая — «Перебранка Локи» (с «сопутствующими» комическими песнями-перебранками), смеющаяся над богами. Не вникая в неразрешимый спор о датировке этих песней, можно констатировать: некогда обе эти песни сосуществовали, совмещаясь в сознании исландцев. Более того, в самой «Перебранке Локи» присутствует идея поединка Одина с Волком и трагической гибели богов. Локи назван здесь «Отцом Волка», упомянута рука Тюра, которую отгрыз Волк Фенрир, идет речь о грядущем «закате богов», о предстоящей схватке с «детьми Муспелля» — врагами асов. Локи обращает к Тору слова: «Не будешь ты смелым, // с Волком сражаясь, // что Одина сгубит» (Ls, 58). Трудно оспорить мысль, что основное содержание «Прорицания вельвы» (исключая, возможно, последнюю часть этой песни) восходит к языческой эпохе; боги в ней воспринимаются вполне серьезно. «Перебранка Локи» дает «изнанку» той же веры в богов. Я не нахожу между обеими поэмами противоречия — они находятся, скорее, в отношениях «дополнительности», присущей древним религиям.

В этой связи обратимся к главной фигуре «Перебранки Локи». В Локи причудливо переплетены самые различные черты, и положительные, и отрицательные. Он — и помощник богов, доставляющий им необходимое, выручающий их из затруднений, но он же и злостный зачинщик ссор и столкновений, виновник гибели Бальдра. Локи — участник создания мира и вместе с тем участник разрушения его. Он — отец мирового Волка, мирового змея Ёрмунганда и Хель, владычицы преисподней. Локи — единственный из асов, свободно циркулирующий во всех мирах, в Асгарде — обители богов, в мире великанов и в мире карликов. В его натуре есть нечто от всех этих сверхъестественных существ.

Комическое в песнях о богах связано с Локи. Однако в его облике содержится не только комическое, но и демоническое, это персонаж, обладающий «демоническим юмором»<sup>9</sup>. Локи в высшей степени противоречив и переменчив, амбивалентен<sup>10</sup>. Это трюкач, трикстер. Подобный образ в качестве одного из близнецов культурных героев встречается в мифологии и фольклоре разных народов мира (в Полинезии, Африке, Америке; у греков это Эпиметей как антипод и двойник Прометей). Находят себе параллели и перемена пола, и извращенный эротизм Локи (у палеоазиатов и индейцев). На Севере Локи кажется двойником Одина, с которым он тесно связан<sup>11</sup>. Амбивалентность Локи — скорее всего, не результат соединения разных традиций, а симптом особой архаической трактовки божества, при которой противоречивые качества его еще не расчленены и не противопоставлены одно другому.

Стоит отметить разительный контраст между перебранками богов в «Старшей Эдде», с одной стороны, и героическими песнями и сагами, с другой, контраст, заключающийся в том, что откровенная трактовка сексуальных отношений и широкое использование непристойностей или указаний на сомнительные в моральном отношении ситуации присущи лишь перебранкам — остальная литература (исключая, разумеется, «хулиганские» песни скальдов) чужда подобной тематике и выражениям. Германцы, по словам Тацита, были народом целомудренным, и эту особенность сохраняли, по крайней мере в литературе, и в более

позднее время. Упомянутый контраст, на мой взгляд, подтверждает предложенную выше трактовку «Перебранки Локи» как сакральной самопародии, направленной не против богов, а на подчеркивание их особой природы, их неподвластности человеческим обычаям и нормам.

Не менее существенно то, что «карнавально-перевертывающий» смех обнаруживается лишь в тех эддических песнях, в которых встречается игра с сакральным, где священное не лишено смехового оттенка или даже выражается именно в смешном. Здесь комическое сочетается с демоническим, образуя то искомное, изначальное единство, которое разрушилось в литературе Нового времени, где амбивалентная ирония, одновременно отрицающая и утверждающая, сменяется односторонней сатирой, только убивающей и ничего не возрождающей. В песнях же «Старшей Эдды» смех не вытесняет до конца трагизма — они синтетичны. Одно постоянно слышится сквозь другое.

Подчеркну еще раз: разумеется, необходимо видеть различие между возникновением и бытованием «Перебранки Локи» в языческую эпоху и ее «реликтовым» существованием в христианский период. В раннее время насмешка лишь укрепляла авторитет богов, в более поздний период она могла приобрести противоположную функцию: смех стал релятивизировать богов, делать веру в них (в языческом смысле, как «доверие к ним») сомнительной, развенчивать старых богов. Но следовало бы остерегаться переноса этой поздней стадии в более раннее время и толковать замысел «Перебранки Локи» изначально как «критику богов».

\* \* \*

Для истолкования комики богов в песнях «Старшей Эдды» нам потребовались такие понятия, как «перевертывание», «карнавал», «игра». Игровое начало, действительно, занимает в них весьма значительное место. Симптоматично, что важнейшие сведения о возникновении и устройстве мира, об его функционировании подаются в этих песнях нередко в форме загадывания и разгадывания загадок. Таков был широко распространенный способ приобретения и закрепления знания в древних культурах.

В «Речах Вафтруднира» состязаются в знаниях Один и великан Вафтруднир, поочередно задающие друг другу вопросы и отвечающие на них. Ставкой в этой игре в знания является жизнь: проигравший обречен на гибель. Несмотря на то что Вафтруднир — мудрейший из исполинов, обладающий «древними познаниями», он не может одолеть Одина, скрывающегося в этом споре под именем Гагнрада, ибо не в состоянии ответить на его заключительный вопрос: что поведал Бальдру Один, когда мертвый сын его лежал на погребальном костре?

Нечто подобное находим мы и в «Речах Альвиса». Всезнающий карлик (его имя и означает «все ведающий», «всемудрый»), захваченный врасплох Тором, к дочери которого он посватался в его отсутствие, вынужден отвечать на вопросы Тора о том, какие имена носят земля, небо, месяц, солнце, туча, ветер, затишье, море, огонь, лес, ночь, нивы, пиво в разных мирах: у людей, у асов, ванов, у альвов, ётунов, карликов и в Хель. Тор обещает Альвису, что он получит его дочь в жены,



коль сможет поведать ему истину о каждом из этих миров. Сообщение имен и названий — важная составная часть получения знаний. Сам Тор, однако, вряд ли нуждается в этих «древних сведениях» — он хитростью задержал карлика в доме до тех пор, пока не застиг его восход солнца, при свете которого карлик превратился в камень.

При всех отличиях от «Речей Вафтруднира» (там — состязание в познаниях, здесь — одностороннее их изложение Альвисом) между обеими песнями налицо и существенное сходство: игровое сообщение знания, важного для освоения мира. Ибо тот, кто знает имя, способен подчинить себе его носителя, — не потому ли столь часто в песнях имена табуированы? Как видим, изложение мифологических сведений было, с точки зрения древних, делом очень серьезным. И вместе с тем в этих же песнях явно выражено, пронизывает их игровое начало, плутовство, обман, своего рода комизм положений.

В «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона древняя народная мудрость прошла уже сквозь призму восприятия образованного исландца, поэтому пользоваться этим сочинением для реконструкции древних мифов еще более рискованно, чем эддическими песнями. Ограничусь только одним примером, в определенном смысле показательным. Для того чтобы связать Волка, уже порвавшего две цепи, которыми боги пытались его обуздать, Всеотец обратился к неким карлам, и они изготовили под землей чудесные пути. «Шесть сутей соединены были в них: шум кошачьих шагов, женская борода, корни гор, медвежьи жилы, рыба дыхание и птичья слюна. И если ты прежде о таком и не слыживал, — продолжает Высокий, который просвещает Ганглери [т.е. конунга Гюльви, жаждущего мудрости и знаний], — ты можешь и сам, рассудив, убедиться, что нет тут обману: верно, примечал ты, что у жен бороды не бывает, что неслышно бегают кошки и нету корней у гор. И такая же сущая правда и все прочее, что я тебе рассказал, пусть кое-что из этого и нельзя проверить». Ганглери отвечает: «И правда, можно поверить, что это так: ясно мне все то, что привел ты сейчас для примера» («Младшая Эдда», с. 32).

Для истолкования этого места полезно помнить, что Высокий, под именем которого скрывается Один, — мудр и всеведущ, тогда как внешне млющий ему Ганглери-Гюльви, хотя и назван «мужем мудрым», на самом деле скорее наивный простака. Высокий наставляет его в знаниях, но вместе с тем, видимо, и играет с ним (название этого раздела «Младшей Эдды», *Gylfa-ginning*, переведенное на русский язык как «Видение Гюльви», может быть, стоило бы передать терминами «обман», «мороченье Гюльви») <sup>12</sup>.

Игра? Но это игра с крайне серьезной темой — с темой мирового зла и конца света. Волка вырастили у себя асы, однако, получив прорицание, что он рожден им на гибель, они хотят обуздать его. Пути Глейпнир оказались прочными, и Волк не может их порвать. С мечом в пасти, распирающим челюсти, лежит он, пока не придет конец света.

Таким образом, шутовское описание неправдоподобных пут, обладающих невероятными качествами, нужно воспринимать в связи с темой вражды богов с Волком и грядущего конца мира. Несерьезное, смеховое и здесь сопряжено с мрачным, с трагической судьбой богов. Когда

Волк стал рваться из пут, а они все сильнее врезались в его тело, боги засмеялись (кроме Тюра, который поплатился за обман правой рукой, которую вложил в качестве заклада в пасть Волка). Но не радостен этот смех — ведь всем ведомо, что Волк будет убийцей Одина<sup>13</sup>.

Какие бы изменения ни претерпели мифы под пером Снорри, в приведенном отрывке из «Младшей Эдды» явственно обнаруживается все тот же принцип, о котором шла речь выше: смешное, ироничное и трагическое, серьезное взаимно проникают друг друга. Таково восприятие мира и богов древними скандинавами. Правильно понять их комику богов можно, по моему убеждению, только учитывая неразрывное сочетание «верха» и «низа», сакрального и профанирующего в их «модели мира».

\* \* \*

Перед исследователем гротеска, смеха и комического в истории культуры открывается поистине безграничное поле деятельности. В особенности в области изучения культур древности и Средневековья. Чем архаичнее культура, чем менее дифференцированы отдельные ее формы, пребывающие в той или иной мере в состоянии исконной органической слитности, тем более значимо смеховое начало в общем ее механизме и тем разительнее его своеобразии при сравнении с тем, что мы ныне считаем комическим. Но именно это своеобразии и непохожесть на современный смех крайне затрудняют адекватное постижение природы архаического смеха и правильное раскрытие его функций в системе мировоззрения древних людей. Более или менее ясна ошибочность оценки смеховых аспектов древних и средневековых культур на основе критериев, заданных литературой Нового времени, но каков должен быть к ним здравый исторический подход? Если самая проблема карнавальная, смеховой культуры поставлена в трудах М.М. Бахтина и значимость ее более не может вызывать сомнений, то совершенно иначе обстоит дело с конкретной разработкой материала. Методы исследования его еще только предстоит найти.

Перспективным кажется мне изучение отдельных целостных комплексов памятников, принадлежащих к одной культуре, даже, если возможно, к одному жанру или направлению литературы определенной эпохи, с тем чтобы затем сопоставить эти порознь исследованные комплексы и попытаться сделать более широкие наблюдения.

С этой целью сравним наблюдения над комическим в «Эдде» с наблюдениями над гротескным в средневековой латинской литературе. Несмотря на то, что проповеди, «примеры», жития святых, «диалоги о чудесах», рассказы о видениях загробного мира вышли из-под пера церковных авторов и были предназначены для наставления паствы в целях душеспасительных — следовательно, до предела серьезных, возвышенных, тем не менее во всех этих благочестивых сочинениях неизменно присутствует «снижающая» тенденция. Она обнаруживается и в изображении нечистой силы, сочетающем внушаемый ею ужас с издевательством над ней и с ее осмеянием; и в характеристике «святых простецов»; и в демонстрации чудес, в которых предельная спиритуализация неразрывно переплетена с низменно-земным и греховным; и в трактов-

ке святых и даже самого Бога, сплошь и рядом покидающих горний мир для того, чтобы активно вмешаться в земные дела и вести себя среди людей совершенно «по-людски», т.е. любить и ненавидеть, обижаться и награждать, браниться и наказывать. Короче говоря, эта снижающая тенденция проявляется во всей обширной пограничной сфере соприкосновения обоих миров, земного и потустороннего, и именно их контакт, как ни парадоксально, служит питательной почвой для обнаружения гротескно-комической стихии. Анализ латинских памятников VI—XIII вв. заставляет предположить сильное воздействие аудитории, которой они были адресованы, на их создателей — следовательно, влияние народной культуры на официально-церковную. Но, разумеется, эта народная культура могла проникать на страницы сочинений монахов и духовенства лишь отчасти и достаточно односторонне; она неизбежно получала у них своеобразное преломление.

В частности, комическая или вообще снижающая тенденция выступает в церковных сочинениях не в качестве самостоятельного начала, не как симптом особой смеховой, карнавальной культуры, но в виде неотъемлемого элемента *внутри* целостного средневекового мировоззрения, в своей основе вполне «серьезного». В связи с этим возникает вопрос: может быть, за пределами церковной латинской литературы ситуация была иной, и существовала также и самостоятельная смеховая культура? Для проверки этого предположения стоило бы рассмотреть памятники, в наименьшей мере затронутые церковным влиянием, в которых дохристианский субстрат особенно живуч.

Именно таковы древнеисландские песни «Эдды». В них мы встретились с сильнейшей тенденцией к комическому. Есть ли что-либо общее между гротеском средневековой латинской литературы и осмеянием богов в эддических песнях?

Различия между скандинавской культурой, языческие корни которой прощупываются и в текстах XIII в., и культурой латинского Средневековья, проникнутой церковным духом, очевидны и вряд ли нуждаются в комментариях. Перед нами два разных мира. Совершенно различна трактовка в них высших сил. Всеблагому и всесовершенному божеству христиан противостоят языческие асы, которым приписываются нарушения всяческих нравственных запретов. Эти божества внеморальны, и неподвластность их нормам социального поведения выполняет функцию обособности («от противного») обязательности этих предписаний для людей.

И тем не менее соотношение «высокого» и «низкого», серьезного и смехового, сакрального и профанирующего в эддической поэзии германцев и в церковной новелле в чем-то сходно. В обоих случаях возможна, допустима *игра со священным*. Сакральное не настраивает обязательно на односторонне серьезный лад, — оно не исключает смеха, комики, и сочетание столь противоположных начал порождает специфический гротеск.

Это сходство дает основание видеть в язычестве германцев и в христианстве Средних веков не только два разных духовных мира, но и противостояние их обеих культурной традиции Нового времени. При сравнении на таком уровне «модели мира» Исландии и латинской Ев-

ропы могут быть сопоставлены как два весьма специфичных воплощения *одного типа* мирозозерцания и *противопоставлены* «модели мира» современности.

Но в таком случае возникает вопрос: поскольку смех в ту эпоху звучит *внутри* сакрального, подчинен ему, то вполне ли точно называем мы эти явления комическими и смеховыми? Не прилагаем ли мы здесь к духовным феноменам качественно иной, нежели наша, культуры мерки и понятия, которые получили свое смысловое наполнение в нашей культурной традиции? Ведь смех, доносящийся из далекого прошлого, — не «банальный» смех, которым смеемся мы, люди новейших культурных формаций, это скорее симптом состояния изумления, и в нем воедино слиты веселье и трепет перед высшими силами. Это своего рода «веселый страх», одновременно и приближающий к божеству на фамильярно-близкую дистанцию, и подчеркивающий радикальную границу, отделяющую сакральное от мирского. Тут мы имеем дело с религиозной концепцией действительности, и в ее рамках все явления, впоследствии секуляризованные и получившие «светскую автономию», оставались еще компонентами сакрального мироотношения.

Если изложенный ход мыслей правилен, то исследователь древних литератур мог бы сделать для себя заключение: понятия «смех», «комическое», «пародия», равно как и «критика религии», «религиозный индифферентизм» или «безбожие» вряд ли применимы к его материалу без самых серьезных уточнений и оговорок. Да и понятие «религиозности» в системе архаической или древней культуры, очевидно, имеет иное значение<sup>14</sup>.

# II. Сага

## Сага как феномен исландской культуры

**В** отличие от героической поэзии и мифов сага — явление сугубо исландское. Ни в одной другой литературе сага не встречается. Но сага не только чисто исландское явление, но и явление специфически средневековое. Возникнув в Исландии на грани XII и XIII вв. (к этому времени относятся первые известные нам записи)<sup>1</sup>, сага завершила свое существование в качестве живого литературного жанра столетие-полтора спустя. Она не имела продолжения в литературе Возрождения или нового времени<sup>2</sup>. Сага — полностью завершившийся жанр, и в этом одно из ее отличий от романа. Такая судьба саги заставляет пристально присмотреться к ней: очевидно, в ее структуре, стиле, эстетике находил выражение тип мышления, характерный для средневековых скандинавов, а может быть, и какие-то аспекты средневековой культуры вообще. Но прежде несколько слов о народе, создавшем саги.

Чтение саг и других произведений исландцев убеждает в том, что при всей изолированности и разбросанности их дворов и оторванности острова от большого мира они отнюдь не были байбаками, обитателями медвежьих углов. Начать с того, что они не были домоседами. При малейшей возможности они посещали соседей и друзей, а при встрече жадно расспрашивали о новостях. С изложения правил, которыми должен руководствоваться человек, пришедший в чужой дом, собственно, и начинаются «Речи Высокого», сборник житейских афоризмов в «Старшей Эдде». Гостя надлежит хорошо принимать, ему нельзя отказать в радушии, но и от него ожидают сдержанности, осторожности и осмотрительности в речах и поступках. Наиболее знающий и уважаемый — это человек, который посетил многие места либо хотя бы раз в жизни побывал за морем — в Норвегии или в еще более дальних землях.

Идеал исландца хорошо выражен в коротком рассказе «Об Аудуне с Западных Фьордов» (сохранившемся в рукописи «Гнилая кожа»). Аудун — небогатый бонд, отправившийся в Норвегию, а оттуда в Гренландию, где приобрел белого медведя, с тем чтобы подарить его датскому конунгу; затем Аудун совершил паломничество в Рим и возвратился на родину, по пути вновь посетив властителей Дании и Норвегии, снискав их уважение и получив богатые подарки. Это занимательный рассказ, но интересно, что сочинившие его исландцы не нуждались в том, чтобы как-то объяснить причины столь дальнего путешествия Аудуна, — про-

сто-напросто он захотел увидеть мир и показать себя. Любовь к заморским странствиям, да и к поездкам внутри самой Исландии была своеобразным коррелятом замкнутости повседневного бытия исландцев.

Если, как отмечал Бахтин, герой античного авантюрного романа связан с упоминаемыми в романе событиями «большой истории» абстрактно, никак не затрагивается ими по существу<sup>3</sup>, то связи между персонажами саги и историческими событиями — самые реальные и вполне конкретные. Бегство из объединяемой королем Норвегии; отношения исландцев с чужеземными государями, участие их в войнах и походах, выполнение миссий, торговые поездки и т.д. — все это свидетельствует о том, что широкий мир саги отнюдь не является «чужим миром» персонажей. Напротив, они повсюду чувствуют себя как дома, легко осваиваются, пребывание на чужбине не сковывает их инициативы. Герой саги не «приватный человек» античного романа, но часть реального социального целого, участник исторического процесса. Недаром рассказы об исландцах, типа упомянутого повествования «Об Аудуне с Западных Фьордов», легко включались в качестве так называемых «прядей» в саги о королях, в «большую историю».

Известно, что поездки на альтинг не исчерпывались делами, связанными с разрешением судебных тяжб, — там встречались люди со всех концов страны, то было самое людное место в Исландии, где наиболее интенсивно обменивались новостями. На альтинге укреплялись дружеские связи, происходили сговоры о вступлении в брак, заключались всякого рода сделки. Из рассказа о человеке, который заслужил похвалу норвежского конунга Харальда Сигурдарсона за удачное исполнение саги о заморских подвигах этого государя, явствует, что эту сагу он не раз слышал от другого исландца, сподвижника конунга, во время посещения альтинга. Такую же роль играли и пиры в усадьбах могущественных бондов — на них охотно собирался народ, и здесь тоже рассказывались занимательные истории, разносимые потом по разным частям острова.

Хотя некоторые саги, например «Сагу о Людах с Песчаного Берега», можно назвать «местными хрониками», их содержание было широко известно и в других районах Исландии. Сага была общеисландским достоянием не в меньшей мере, чем эддическая или скальдическая поэзия. Едва ли найдется такая сага об исландцах, которая ограничивалась бы одной небольшой округой, — всегда налицо и более широкая перспектива: другие местности в Исландии, Норвегия, Гренландия, прочие страны Севера, Англия, Ирландия, Восток, а то и Новый Свет! Не заслуживает ли внимания то обстоятельство, что история Норвегии известна преимущественно из произведений, созданных исландцами (основные саги о норвежских конунгах — исландского происхождения), и что большинство скальдов на службе у северных конунгов опять-таки были исландцами?

Исландцам был свойствен живой интерес к новостям, откуда бы они ни приходили, к собиранию и передаче этих сведений из поколения в поколение — до тех пор, пока часть этой информации, естественно, отобранной и переработанной по законам, которые управляют устной традицией, не обретала новую жизнь в письменном виде, в форме саги. Иностранцы свидетельствовали, что жители Исландии отличаются не-

быкновенной любовью к историческим сведениям, причем в высшей степени привержены истине<sup>4</sup>. Как уже говорилось, северные государи охотно принимали к себе на службу исландских скальдов и щедро награждали их за хвалебные песни, которые те сочиняли в их честь. Не следует ли и эту черту исландцев — любознательность, цепкую память на рассказы о событиях дома и за морем — связывать с особенностями их бытия? Если хозяйственные заботы в летние месяцы оставляли им немного досуга, то длинная зима (исландцы делили год на лето и зиму), напротив, располагала к тому, чтобы бережно культивировать предания о далеких временах и рассказы о заселении острова, о распрах между выдающимися исландцами, воспроизводить генеалогии предков и песни о богах и героях.

Словесное искусство достигло на острове необычайного расцвета и многообразия. В этих формах социальной памяти воплощались главные духовные ценности исландцев, их представления о мире и человеке, о его достоинстве. Культура была тем средством, которое сплачивало исландцев в народ, повышало его самосознание и укрепляло его жизнеспособность. Разумеется, необычайное уважение, которым пользовались исландцы за морем, например у норвежских конунгов, неизменно отличавших их перед всеми другими людьми, признавая их особые качества и исключительные достоинства, — культивируемый сагой вымысел, и трудно сказать, какие факты за ним стояли. Но эти многочисленные рассказы — показатель самооценки исландцев. Вряд ли приходится сомневаться в том, что высокие этические стандарты, воплощаемые в сагах и «Эдде», послужили существенным фактором общественной жизни, стимулом, благоприятствовавшим выработке жизнестойкости исландцев, столь необходимой в условиях их бытия, бедного в материальном отношении, даже если мерить его невысоким европейским масштабом Средних веков.

Словесная культура аккумулировала и из поколения в поколение передавала социальную память — запас сведений, необходимых для существования и выживания общества, для сохранения и упрочения основных его ценностей. Эта социальная память формировалась в бесписьменном обществе, и те черты, которые она приобрела в период раннего Средневековья, в основном сохранились и после появления письменности.

Исландское общество оставалось обществом традиционным. Дифференциация была в нем не столь сильна, как во многих других европейских обществах, перешедших в тот период к феодализму; все изменения в Исландии происходили чрезвычайно медленно, исподволь. Новшества по большей части встречали враждебное отношение. Традиционное общество, стремясь воспроизводить себя на прежней основе, нуждается в нормах и образцах, которые были бы освящены прошлым. Требовалось тщательно хранить в памяти эти образцы и повторять их в первоначальном виде. Ведь социальная практика коллектива имела дело прежде всего с репродуцированием унаследованного опыта, т.е. с функционированием, а не с изменением и развитием. Особое внимание поэтому уделялось прошлому — его воспринимали как хранилище норм, которым надлежало неуклонно следовать.

Таким образом, память приобретала в традиционном обществе исключительную важность. Мудрым считался тот, кто много помнил. Ибо знание было синонимом памяти — ценилось то, что узнали от предшествующих поколений. Исландцы называли «мудрыми», «многознающими» историков (Сэмунда, Ари Торгильссона, англосакса Эду). Высшим и единственным должностным лицом в Исландии был законодатель. Источником его авторитета опять-таки была его богатая память, в которой он хранил все обычаи страны, и о них он рассказывал со Скалы Закона на альтинге.

Но и любой рядовой исландец должен был участвовать в передаче сведений, коими он располагал. Всякий, достигший совершеннолетия, обязан был выполнять функции свидетеля: сообщать о сделках, заключенных при нем или при тех людях, которые ему о них поведали, о событиях, запечатлевшихся в его памяти. Показания очевидца ценились высоко, и в сагах, например, пострадавшему в распре, вооруженном конфликте подчас «не дают» умереть, пока он не расскажет о случившемся.

Устный прозаический рассказ о людях и фактах был важнейшей формой хранения и передачи социальной информации. Эддическая песнь говорит о мифе, богах или героях легендарного прошлого; скальдическая песнь могла запечатлеть сиюминутную информацию, но обычно во фрагментарном виде; в более развернутой форме она опять-таки повествует о подвигах героев и вождей. Информация, касающаяся рядовых исландцев, их жизни и интересов, отливалась в сагу. Саге уделяли исключительное внимание, ее тщательно культивировали и хранили. И потому при всех сомнениях в достоверности саг как исторических свидетельств неоспоримо, что жизнь исландского народа на начальных стадиях его истории благодаря сагам нам известна куда полнее и лучше, нежели жизнь и быт любого другого народа Европы той же эпохи. Мы знаем историю Исландии «приближенной» к индивиду — и что особенно важно и необычно для Средневековья, к рядовому члену общества. Правда, персонажи родовых саг — как правило, «лучшие» бонды, состоятельные хозяева; бедняки, работники, вольноотпущенники и рабы упоминаются лишь спорадически. Но в любом случае герои саг об исландцах — не представители феодальной аристократии, заслоняющей собою все остальные общественные слои в хрониках европейского Средневековья.

## Сага и эпос

При изучении произведения литературы обычно в центре внимания находится отношение автора к материалу. Но творение адресовано некоей аудитории, и потому важно также понять, каковы отношения между нею и автором. Автор имеет в виду, создавая свое произведение, определенную аудиторию. Поэтому его отношения с нею складываются в известной мере уже в процессе создания художественного творения. Можно допустить воздействие аудитории на авторское творчество, ее давление на автора. Читатели подходят к произведению с некоторыми



ожиданиями, и автор неизбежно считается с ними. Круг читателей как бы навязывает свои требования автору.

Эта проблематика приобретает особую актуальность, когда мы обращаемся к анализу художественных творений эпохи бесписьменной или находящейся на пути от бесписьменного состояния к литературному.

Прежде всего в «эпический» период литературного развития между «автором»-исполнителем и слушателями нет столь существенного, принципиального различия в знании материала, как в последующую, собственно литературную эпоху. Слушатели знакомы с сюжетом, героями, с последовательностью событий. Эстетические эмоции у аудитории вызывает не познание нового, а радость *узнавания*, повторения заранее известного. В этом смысле граница между исполнителем и слушателями не столь значима, как впоследствии. Тем не менее граница эта, видимо, всегда существует. Ведь именно потому, что фактическая сторона повествования уже известна аудитории, внимание фиксируется не столько на том, что именно происходило, сколько на том, как это происходило. Поэтому на исполнителя возлагается задача с максимальной выразительностью преподнести заведомо известную информацию, насытить ее красочными деталями, сделать выпуклыми все подробности — иначе говоря, найти для этой информации наиболее удачную и подходящую форму. Следовательно, важно не только «как это происходило», но и «как об этом рассказывается».

А отсюда, очевидно, следует, что не всякий мог в равной мере удачно и выразительно передать миф, легенду, героическую песнь, сагу, но лишь тот, кто обладал необходимыми талантами, знаниями, памятью, кто обладал опытом рассказывания (пения) и варьирования заранее заданными темами, стилистическими клише, эпическими общими местами, т.е. тот, кто был способен выполнять авторскую функцию. Да, этот исполнитель был автором, ибо, воссоздавая традиционный эпос, он тем самым *пересоздавал* его, налагая на него индивидуальный отпечаток. Здесь он располагал достаточно широкими возможностями для собственного вклада, он не был рабом традиции. Совершенно ясно, что всякое воспроизведение по памяти неизбежно включает неосознанную трансформацию традиционного материала, так что предмет запоминания и пересказа есть вместе с тем и предмет, заново творимый (и чем крупнее по объему воспроизводимый мыслительный объект, тем большим преобразованием он подвергается, даже сохраняя свои традиционные очертания и общую структуру). Но я имею в виду вполне сознательное и лишенное наивности, активное воздействие талантливое исполнителя на традицию. В самых архаических обществах существовали певцы, аэды, сказители, скопы, тулы, барды, которые отличались от всех прочих тем, что прекрасно знали эпическое наследие, лучше всех его помнили и умели мастерски его исполнять; молва приписывала им не только богатую память, но и способность создавать эти произведения.

Оставаясь в русле традиции, «эпический автор» вносил свой вклад в нее. Традицию вообще не нужно мыслить как нечто «застывшее» — она подвижна. Воспроизводя основные темы, оставаясь в кругу тех же героев, событий, идеалов, клише, она по-новому их расцветивает, оформ-

ляет; она может перегруппировывать материал, дополнять и обогащать его. Она открыта.

Поэтому грань, существующая между исполнителем эпоса и аудиторией, своеобразна, проницаема, подвижна, не абсолютна. Своеобразие этой грани в том, что «эпический автор» — не монопольный обладатель произведения, но лишь одно звено в бесчисленной, в обоих направлениях времени тянущейся цепи традиции. Уже поэтому он не в состоянии резко обособить себя как творца ни от аудитории, ни от предшественников и последователей. Поэтому сколь бы значительным ни был его личный вклад в пересоздание песни, сказания, саги, он не может обладать авторским самосознанием. Он осознает себя не как суверенного творца произведения, а как одного из участников в трансляции древнего предания. Но в это понятие передачи он вкладывает (как и его аудитория) достаточно богатое содержание: не пересказ просто, но максимально удачное, красочное воспроизведение, пересоздание.

Из фольклористики известно, что любая запись произведения устного творчества представляет собой особый вариант, в той или иной мере отличающийся от других. Эпос не предполагает «окончательной» редакции текста. Даже после письменной фиксации эпоса встречаются разные версии; по-видимому, записывавшие его отчасти выполняли ту же функцию, что и устные исполнители, и процесс эпического творчества еще продолжался. Какого-либо «аутентичного текста» в условиях устной трансляции попросту не существовало, и вряд ли он мог возникнуть при становлении письменного текста эпического памятника, ибо переписчики по-прежнему относились к эпосе, как к текучему и подверженному дальнейшим изменениям организму.

Буквальная — так сказать, «магнитофонная» — фиксация древними писцами устной традиции, без привнесения чего-то нового, вряд ли мыслима. Такая фиксация возможна, она является безусловным требованием, стоящим перед современным фольклористом, но задачу закрепления эпического предания средневековый писец, видимо, понимал иначе, более широко. Подобно тому как книжная миниатюра должна была прояснить («иллюминировать») текст памятника, все словесные художественные средства, находившиеся в распоряжении писца, могли быть им использованы для того, чтобы древнее предание сохранилось в наиболее совершенном виде, заиграло всеми своими красками. При этом писец, скорее всего, мыслил свою работу не как создание нового текста, а как максимальное прояснение традиции. В своих исканиях формы, естественно, он был ограничен опять-таки традицией, которая могла предложить ему определенные устоявшиеся и получившие одобрение стилистические средства. В указанных рамках новаторство не только было допустимо, но и предполагалось. Аудитория ждала от исполнителя и писца высокого искусства, мастерского владения унаследованным арсеналом поэтических средств. В то время интеллектуальная деятельность понималась как ремесло, но понятия «искусство» и «ремесло», которые в Новое время разошлись и оказались противопоставленными, тогда покрывали друг друга, обозначая мастерство.

Таким образом, в условиях господства устной традиции (даже если она частично уже фиксировалась письменностью) воздействие публи-

ки на «автора» (в указанном выше значении) было весьма существенным. Вероятно, можно говорить о «сотворчестве» исполнителя и аудитории. Он был ей подконтролен, не существовал, строго говоря, без нее и вне ее, ибо лишь при наличии аудитории процесс творчества актуализировался и завершился.

Слушатели эпического произведения осуществляли своеобразную «превентивную цензуру»: право на дальнейшее бытование получает лишь сочинение, которое, будучи исполнено перед аудиторией, получило ее одобрение; не имея этой общественной санкции, эпическое произведение более не может быть исполнено и, тем самым, перестает существовать. Такая цензура есть, следовательно, неотъемлемое условие устного бытования эпоса; вместе с тем она есть и способ его постоянного совершенствования: все варианты, кроме одобренного, отвергаются, и «выживает» только лучшее, многократно проверенное слушателями<sup>1</sup>. Не здесь ли нужно искать разгадку того факта, что творения эпоса, коими мы располагаем, обычно поражают нас необычайным совершенством, зрелостью и завершенностью? Ведь сохранились преимущественно шедевры, бесчисленное множество менее совершенных вариантов и «проб» отпадало и уничтожалось, стиралось из памяти; эпос не хранит «черновики» и «промежуточных редакций».

Скальды, применявшие изощренную стихотворную технику, вероятно, создавали свои песни до того, как исполняли их в аудитории. Во всяком случае, в сагах иногда рассказывается о том, как скальд готовит песнь (так, Эгиль Скаллагримссон провел ночь за сочинением песни «Выкуп головы»)<sup>2</sup>. В процессе исполнения песни, вследствие строжайшей ее структуры он мог, самое большее, заменить лишь отдельные слова. Но при исполнении поэмы с менее жесткой структурой, чем скальдическая, или, тем более, прозаического рассказа вариации и новации могли быть весьма существенны<sup>3</sup>. Короче говоря, письменная литература в средневековой Европе развивалась в окружении обширнейшей и живой устной словесности, и этот способ ее существования не мог не отразиться на характере литературы. Восприимчивость к устной традиции, подчинение письменной литературы законам эпических жанров, так же как и концепция авторства, связаны с указанной ситуацией. Литература на пергаменте была лишь одним аспектом художественного творчества, другим его аспектом являлась устная словесность, и между ними существовали постоянные и плодотворные взаимные связи, переходы и влияния.

О том, что эти переходы и связи устного и письменного творчества были взаимными, свидетельствует сообщение английского историка Бэды Достопочтенного о неграмотном певце Кэдмоне: прослушав в монастыре отрывки из Библии, он сочинил песни религиозного содержания и «в свою очередь превратил своих учителей в слушателей».

\* \* \*

Как уже говорилось, сага — уникальное явление средневековой словесности, ее трудно с чем-либо сопоставить. Произведения латинской литературы той эпохи дидактичны, пронизаны религиозной тенденцией. В них действуют не индивиды, но типы, воплощения некоторых ка-

чество, добродетелей или пороков. Среда, в которой выступают эти персонажи — точнее, персонификации грехов или заслуг, — условна, она — не более как обобщенный фон, будь то социальное окружение или природа, ибо ее описания неизменно остаются на уровне общих мест. Речи в произведениях средневековой литературы не индивидуализированы, нередко наполнены явными или скрытыми цитатами из религиозных текстов либо из творений античных авторов.

Иначе обстоит дело с сагой. Ее герои имеют свое лицо, индивидуальный характер. Указания места действия лаконичны, но всегда в высшей степени конкретны (исландцы и сейчас знают, где именно происходили описанные в саге события). Прямая речь в сагах неизменно живая, точная, пересыпанная афористическими выражениями и пословицами; саги дают замечательные образцы диалога. Особенности саговой прозы таковы, что она создает впечатление точного исторического свидетельства (не случайно долгое время историки видели в ней чуть ли не протокольную запись о событии).

Способ изображения действительности в исландских сагах, при всем его внешнем сходстве с реализмом Нового времени, столь же мало оснований называть реалистическим, как, скажем, называть саги «романами» (что, кстати, не раз делалось). Стиль и язык саг отличаются большой естественностью и безыскусностью, и эти их особенности бросаются в глаза при сопоставлении саг со скальдической поэзией. А такое сопоставление (и противопоставление!) неизбежно напрашивается, ибо саги и скальдическая поэзия образовывали два полюса в древнеисландской литературе. Более того, даже в контексте самой саги, где весьма часто цитируются скальдические отрывки-висы, язык и стиль поэзии, в высшей степени искусственные, вычурные, эзотеричные, образуют разительный контраст естественному, близкому к обиходной речи, вполне натуральному языку саговой прозы.

Естественность и ненатуральность образовывали два полюса словесного искусства в средневековой Исландии (а, вероятно, и вообще в культуре средневековой Европы). Мастера слова, как и мастера изобразительного искусства, стремились либо приблизиться к натуре, либо максимально от нее отойти.

Предмет изображения в сагах об исландцах — не быт, не повседневная жизнь людей, но решающие, поворотные моменты в судьбах могущественных бондов. Собственно, тема саги — это конфликты между исландцами, приводящие к кровавым распрям, убийствам, ранениям, изгнанию из страны. Остальные детали из жизни ведущих персонажей могут быть упомянуты лишь постольку, поскольку это необходимо для раскрытия главного конфликта.

В этом смысле сагу можно было бы сопоставить с героической песнью, в которой внимание тоже сосредоточено на кульминационных моментах жизни героя. Но поэтика героической песни совершенно иная, нежели саги. Подвиг героя в поэзии максимально идеализирован, он высоко поднят над обыденной жизнью, резко ей противопоставлен, да и самая эта обыденность полностью и целиком исключена из героической песни. Героическая поэзия не боится гиперболизации, песнь строится на создании экстраординарных, предельно критических ситу-

аций; как мы видели, ее поэтика «избыточна». Между тем героическое начало, несомненно, лежащее в основе саги (по крайней мере, лучших саг), интерпретируется ею совершенно иначе, ибо художественный метод саги — спокойно-объективный, совершенно чуждый всего выпяченного и ненатурального. Сага как бы зашифровывает героическое начало, подавая его на языке повседневной действительности, и тем самым создает напряженный контраст между формой и содержанием. Не в этом ли контрасте заключена главная сила эстетического воздействия саги? Подобный контраст должен был особенно сильно ощущаться людьми в эпоху, когда героическая поэзия сохраняла всю свою популярность и убедительность. Но именно это облечение жестоких конфликтов и человеческих катастроф в форму бесстрастно-сдержанных «хроникальных» сообщений порождает у нынешнего читателя иллюзию близости саг к реалистической новелле Нового времени.

Сага подходит к изображению действительной жизни в большей мере, чем какой-либо другой жанр средневековой литературы. Она рисует реальные конфликты и ситуации, ее персонажи, как правило, люди, которые некогда жили на самом деле. Автор саги так же был убежден в правдивости своего повествования, как и его аудитория. Однако средневековая реальность, как известно, далеко не то же самое, что реальность в современном понимании, в нее входило немало фантастического и чудесного. Поэтому наряду с живыми людьми в саге фигурируют всякого рода сверхъестественные существа, оборотни, «живые покойники»; среди факторов, определяющих ход событий, важное место занимают прорицания и вещие сны, которые всегда сбываются, самые разнообразные магические действия и колдовство, и все это преподносится в той же манере и с такой же степенью уверенности в истинности, как и обычные разговоры или человеческие поступки. Естественное и сверхъестественное, с точки зрения авторов саг и тех, на чье восприятие саги были рассчитаны, обладают совершенно одинаковой реальностью.

Героям саг, например Греттиру, приходится сражаться с чудовищами. Неодушевленные предметы обладают сплошь и рядом магической силой, вплоть до способности произносить сочиненные ими стихи. Голова человека, будучи отрублена мечом, в момент, когда она отлетает от туловища, продолжает деловито считать деньги. Все эти и подобные им факты невозможно отнести к разряду второстепенного и несущественного в сагах. Напротив, они нередко выдвигаются в самый центр повествования. Таковы вещие сны Гисли, которые предрекают ему неминуемую смерть. Вига-Глуму везет в жизни, пока он обладает волшебными предметами, врученными ему дедом, — плащом, копьем и мечом; когда же он с ними расстался, то оказался беззащитным перед кознями противников, которые заручились содействием бога Фрейра. Колдовство норвежской королевы Гуннхильд вынудило скальда Эгиля, сидевшего у себя дома в Исландии, отправиться в плаванье и привело его во владения короля Эйрика, мужа Гуннхильд, так что Эгиль подвергся смертельной опасности и спас свою жизнь только ценой сочиненной им песни, получившей название «Выкуп головы». Хрут, персонаж «Саги о Ньяле», был любовником той же Гуннхильд и после того, как

с ней расстался, стал жертвой ее колдовства: она сделала так, что брак его с Унн расстроился. В «Саге о Людах с Песчаного Берега» живые мертвяки и иные сверхъестественные существа играют не менее активную роль, нежели люди.

Герой «Саги о Греттире» обречен на гибель, и причина заключается, конечно, не в том, что он «отяготил совесть» многочисленными преступлениями, им совершенными, — он был проклят умерщвленным им «живым покойником»: Глам, побежденный им в поединке, обрек Греттира на страх перед темнотой, когда остановил на нем свой магический взгляд. Скальд Кормак, который всю жизнь любил Стейнгерд, имел возможность взять ее в жены, но уклонился от вступления в брак, и причина, как внушает нам «Сага о Кормаке», в том, что Кормак стал жертвой зловредного колдовства женщины, мстившей ему за убийство ее сыновей. Впоследствии он спасает Стейнгерд от разбойников, которые ею завладели, и благодарный ее муж согласен, чтобы они соединились, но Кормак опять-таки отказывается от все еще любимой им женщины: колдовское проклятье более эффективно, чем обстоятельства, казалось бы, благоприятствующие Кормаку!

Покойники причиняли массу неприятностей жителям усадьбы Фрода и всячески им вредили — до тех пор пока им не был вчинен иск и не устроен судебный процесс в доме хозяев усадьбы — точно такой же процесс, какой возбуждали против живых преступников. Их обвинили во вторжении в жилище без разрешения и в лишении людей здоровья и жизни. Были назначены свидетели обвинения и соблюдены все необходимые формальности, как на суде тинга. После того как был вынесен приговор, призракам пришлось покинуть усадьбу и, подчиняясь судебному решению, более в нее не возвращаться. Выходя из дому, призраки произносили аллитерированные фразы, в которых заявляли о нежелании покинуть усадьбу. Вся сцена описана в «Саге о Людах с Песчаного Берега» столь же конкретно и наглядно, как и все другие эпизоды. Это «реализм», в сферу которого входят самые невероятные вещи!

Тенденция к сверхъестественному проявляется и в некоторых характерах, и притом в наиболее сильных. Воинственная драчливость, неуступчивость, физическая сила и мужество Эгиля Скаллаgrimссона временами выходят за пределы реального. Необычна и его внешность. Создается впечатление, что и самого Эгиля, и его сородичей воспринимали как людей особой природы. Еще дед Эгиля Ульф был, как полагали, оборотнем; он сторонился всех по вечерам, за что его и прозвали Квельдульвом («Вечерним волком»). Сын его Грим (Скаллаgrim) был искусным кузнецом, что, возможно, опять-таки связано с колдовской природой семьи, ибо в кузницах видели своего рода колдунов. Видом и нравом Скаллаgrim смахивал на отца. Когда норвежский конунг Харальд говорил о Скаллаgrimе, что «он полон волчьих мыслей», это нужно было понимать скорее буквально, чем метафорически. Да и сам Эгиль весь пошел в отца. Скаллаgrim умудрился поднять со дна фьорда камень, какого не смогли бы поднять и четверо; Эгиль же оказался способен сочинить вису в трехлетнем возрасте, а в семь лет — убить человека. Его необузданность и поэтический дар, очевидно, происходили из одного мистического источника; поэзия его была сродни магии, и про-

тив норвежского конунга он сочинил хулительную песнь. Не перечисляя других подвигов и поступков Эгиля, отмечу лишь заключительную сцену в посвященной ему саге. Когда выкопали кости Эгиля, священник решил «испытать на прочность» его череп — занятие, странное для христианского священнослужителя! Он попытался проломить череп топором, но, хоть и рубил изо всех сил, не появилось даже вмятины или трещины. «Отсюда видно, что этому черепу удары обыкновенных людей не приносили вреда и тогда, когда он был одет плотью и кожей». Не следует ли этот эпизод толковать таким образом, что священник знал или догадывался о «волчьей», сверхъестественной природе Эгиля и хотел удостовериться в этом? Эгиль и его сородичи, видимо, имели нечто общее с троллями.

Необыкновенными качествами, выходящими за границы правдоподобия, обладает и Греттир. Он побеждает чудовищ, выходцев с того света, медведя и целые отряды противников, способен проплыть там, где никто не проплывал, и т.д. Он способен на все подвиги, которые сумел свершить другой эпический герой — Беовульф.

Сын Ньяля Скарпхедин, подобно Эгилю и Греттиру, отличался необыкновенной внешностью и обладал исключительной силой. Он героически держался во время осады дома отца и при гибели в огне всей семьи. Когда усадьба Ньяля уже догорала, враги услышали, как кто-то внутри сказал вису. Один из стоявших у дома спросил: «Живой или мертвый сказал Скарпхедин эту вису?». Следовательно, допускались обе возможности. Осмотр тела мертвого Скарпхедина показал, что у него на груди и между лопаток были ожоги в форме креста, и «люди решили, что он сам выжег их себе».

В сагах об исландцах немало преувеличений, свойственных эпосу. Жизненно-правдивое и реальное переплетены в них со сверхъестественным, причем и фантастическое изображается натуралистично.

\* \* \*

Как показал М.И. Стеблин-Каменский, правда, воплощаемая в саге, — далеко не то же самое, что художественная правда, которая воплощена в реалистическом романе: в саге жизненная правда и художественный вымысел не разделены и одно может приниматься за другое (речь идет, разумеется, о сагах об исландцах, или родовых сагах, а не о фантастических, «лживых» сагах, где вымысел обнажен, как в сказке). Вслед за М.И. Стеблин-Каменским мы можем назвать правду саги «синкретической правдой». «Поэзия» и «правда», столь разошедшиеся в новоевропейском сознании, в сознании средневекового человека подчас переплетались — точнее, еще не полностью размежевались, что свидетельствует о большей емкости содержания понятий «правда», «истина» в ту эпоху. Это относится не к одним только сагам об исландцах, но и ко многим другим жанрам средневековой литературы.

С «синкретичностью» (или синтетичностью) истины в сагах, с тем, что мы находим в них специфический сплав правды и вымысла, связано понимание авторства саг. Автор саги столь же мало мыслит себя ее создателем, как и авторы других эпических жанров. Дело не в том, что неизвестны имена авторов саг об исландцах: имена авторов некоторых

саг о конунгах или «Саги о Стурлунгах» названы, названо и имя человека, который рассказывал одну из родовых саг, «Сагу о Сыновьях Дроплауг», — это Торвальд, потомок Дроплауг. Но лицо, записавшее, составившее сагу, не обладало авторским *самосознанием*. Это «неосознанное» авторство (М.И. Стеблин-Каменский) резко контрастирует не только с современным пониманием авторства, но и с осознанным авторством в скальдической поэзии. Скальд гордился своим поэтическим искусством, трудным и необычным. Не выдумывая фактов, он облекал сообщения о них в изысканную, вычурную форму. Между тем язык саг безыскусен, близок к языку обыденной речи, хотя, разумеется, вовсе не является прямым воплощением в письменности разговорного языка — достаточно вспомнить о сжатых, конденсированных, афористически точных речах и диалогах, играющих в сагах столь значительную роль! Этот язык — полнейшая противоположность «связанной речи» скальдических вис. Иными словами, ни в построении сюжета, который считался взятым из жизни, ни в выборе персонажей (почти все они — действительно существовавшие в Исландии «эпохи саг» люди) или событий (они тоже по большей части имели место, и память о них сохранилась до времени записи саг), ни в способе передачи сведений об этих лицах и происшествиях составитель, автор саги не мог чувствовать себя создателем, творцом, свободно оперирующим материалом фактов.

Сплошь и рядом в тексте саг можно обнаружить указания на то, что сага, которая сейчас рассказывается, существовала и до этого. Иногда упоминаются другие саги, причем трудно понять: уже записанные или устный рассказ. Впрочем, в отдельных случаях имеются ссылки на незаписанные саги. Автор саги не обособляет себя от традиции: существует целый комплекс повествований об исландцах, и он записал одно из них. Отмеченные исследователями текстуальные совпадения и заимствования в сагах, разумеется, не «плагиат» (понятие, вообще мало отвечавшее творческому сознанию эпохи): из общей традиции всякий мог черпать нужное — еще одно свидетельство неразвитости авторского самосознания.

Автор саги мыслит свою сагу как часть более обширной Саги об исландцах, и каждый автор как бы дополняет эту Сагу, или, точнее, проясняет в подробности ту или иную ее часть. Отсюда исключительная согласованность эпизодов и персонажей в разных сагах, создающая иллюзию непосредственного отражения в них реальной жизни. Перед нами — поистине единый текст древнеисландской прозаической литературы! У средневекового автора вообще, не только у исландского, развито сознание существующего, заданного текста. При отсутствии установки на новаторство, на разрыв с традицией, естественно, авторское самосознание было иным, не таким, как в Новое время. Если считать новоевропейский тип авторства «нормой», то средневековое авторство, в частности в сагах, покажется «неполноценным», «неосознанным». Если же отказаться от «модерноцентризма», измерения нашими, современными мерками, то вернее, может быть, говорить об авторстве, в котором сочетаются индивидуальное и коллективное начала, причем в разных жанрах средневекового искусства соотношение обоих этих начал неодинаково. Скальд в большей мере индивидуалист, нежели соста-



витель саги, ибо скальд отчетливо сознает свое авторское право на сочиненную песнь. Поэтому у скальдов могло существовать и представление о неправомерности заимствования чужого поэтического материала, о своего рода плагиате (скальда Эйвинда Финссона прозвали «Губителем скальдов», «Портящим скальдов», так как он использовал чужие поэмы, притом поэмы современников).

В противоположность скальду автор саги об исландцах — представитель преимущественно «коллективного» типа творчества. Он основывается на устной традиции, на генеалогических сведениях, которые могли дойти до него как в пересказе, так и в записи; он не видит никаких трудностей в том, чтобы заимствовать кое-что из более ранних записей саг либо из других саг, остававшихся незаписанными. Авторы саг широко прибегали к цитированию скальдических вис, и они не только их цитировали, но и пересказывали. Авторство в саге предстает нашему взору как весьма расплывчатое, диффузное. Границы, отделяющие одну сагу от другой, чрезвычайно неопределенны. Если в литературе Нового времени каждое произведение представляет собой обособленное целое, замкнутый в себе мир, то в средневековой литературе подобная тенденция выражена еще слабо. Мы, действительно, вправе говорить о едином тексте, из которого лишь отчасти выделяются творения индивидуальных авторов.

Применительно к сагам утверждение о «неосознанном» творчестве означает, по-видимому, возврат в той или иной мере к теории «свободной прозы», согласно которой лица, записавшие саги, лишь зафиксировали на пергаменте то, что до них бытовало в устной передаче, внося мало нового (или ничего не внося) в создаваемый ими текст. Если же нечто новое и возникало под их пером, то как бы помимо намерения, в силу неизбежной неточности передачи услышанного. Сознательная авторская активность при фиксации саг этой теорией отрицается. Как содержание, так и форма саг сложились до их записи.

Крупнейший германист, лучший знаток саг А. Хойслер, стоявший на позициях теории «свободной прозы», тем не менее признавал творческий вклад при окончательном оформлении таких шедевров, как саги об Эгиле и Ньяле, как «Сага о Людях из Лаксдаля». Этим сагам он противопоставлял «Сагу о Людях с Песчаного Берега» — «истинный образец устной литературы». Тем самым Хойслер предложил здравый подход к проблеме: дифференцированное изучение каждой саги для установления степени новизны, привнесенной автором (т. е. тем, кто записал сагу). Но если «Сага о Ньяле», величайшее создание исландской прозы и самая популярная сага, возникла, как считает Хойслер, на письменной основе и получила свой нынешний облик в результате активного творчества лица, ее написавшего, то мысль о бессознательности авторской деятельности нуждается в самой строгой проверке.

М.И. Стеблин-Каменский в свою очередь указывает на ряд слабых мест теории «свободной прозы». Он отмечает следующие моменты. Во-первых, «дословную запись прозаических произведений, бытующих в устной традиции, может сделать только квалифицированный фольклорист», каковым ни одно лицо, записывавшее саги в XIII столетии, разумеется, быть не могло. Во-вторых, «прозаические произведения такой

длины, как некоторые “саги об исландцах”, и такие сложные по композиции, как многие из них, и содержащие явные следы использования письменных источников, нигде в мире в устной традиции не засвидетельствованы». В-третьих, рукописи появляются в Исландии задолго до первых записей саг, и в этих более ранних текстах можно проследить постепенное развитие и совершенствование стиля, характерного для лучших из саг. М.И. Стеблин-Каменский отмечает, в частности, использование письменных источников в «Саге о Ньяле»; он допускает, что близость языка саг к устной речи, возможно, «результат развития письменной традиции»<sup>4</sup>.

Но в таком случае не должны ли мы допустить, что авторы саг совершали значительную творческую работу? Если сравнить исландские родовые саги с прозаическими рыцарскими романами средневековой Европы, то исключительное мастерство авторов саг выступит еще рельефнее: и в умении строить сюжет, и в мастерстве повествования, и в характеристике героев, и в формировании прямой речи персонажей — во всем исландцы превосходили своих континентальных современников.

Но как понимать авторскую активность в сагах, не впадая в антиисторизм?

Альтернативой теории «свободной прозы» служит получившая распространение среди современных западных скандинавистов теория «книжной прозы», подчеркивающая авторскую активность при создании саг и так или иначе переносящая на сагописание наши нынешние представления об авторской деятельности.

Не правильно ли было бы сказать, что каждая из антагонистических теорий фиксирует внимание на одной из сторон проблемы творчества авторов саг, абсолютизируя в первом случае вряд ли вызывающую сомнение связанность автора саги устной традицией, его сознательную включенность в эту традицию, а в другом — вклад лица, записавшего сагу, вклад, который нелегко установить, но который не менее трудно и отрицать?

Понимание саг как прямого, буквального отражения устной традиции встречает немалые трудности. Они становятся ясными при сравнении саг с подлинными записями устных крестьянских рассказов. Такое сравнение произвел один из видных сторонников теории «свободной прозы» К. Листель. Сопоставление исландских саг с записями крестьянских рассказов Норвегии прошлого века, как полагал Листель, может служить аргументом в пользу его идеи о возможности длительного, на протяжении нескольких столетий, хранения устной прозаической традиции в народной памяти, без существенных изменений и потерь. Однако внимание при таком сопоставлении приковывается скорее к контрасту между норвежской крестьянской «сагой» Нового времени и исландской сагой Средних веков. В одном случае — узкий мирок, заключенный в границы прихода, в другом — широкий, подчас общеевропейский кругозор саги об исландцах; в одном случае — неопределенное время действия или же узколокальное время жизни крестьянских семей, в другом — время генеалогическое соотнесено со временем истории государств, т.е. биографическое, семейное время включается в европейскую «большую историю»; в одном случае — наивный, грубоватый

крестьянский натурализм, в другом — героические идеалы и идеализирующая тенденция исландской саги. При таком сравнении еще более наглядными делаются высокое искусство и замечательная художественная зрелость исландской саги, несравненно более высокий ее художественный уровень, нежели крестьянской норвежской саги Нового времени, представляющей собой не более как пережиточное фольклорное явление в эпоху господства книжной литературы. К. Листель, действительно, продемонстрировал возможность чрезвычайно длительного бытования в устной традиции генеалогий и местных преданий, но ведь условия бытования фольклора в современной цивилизации принципиально отличны от условий, в которых складывалась и функционировала сага об исландцах.

«Абсолютная» прозаичность саги, предельная «простота» ее языка, бросающаяся в глаза, в особенности если сравнивать сагу с древнеисландской поэзией, и в первую очередь с крайне усложненной поэзией скальдов, порождают у исследователей иллюзию ее безыскусности. Создается впечатление, что сага, действительно, представляет собой не более чем запись устного рассказа и что в ней наглядно воплотились черты, характерные для простонародной прозаической фольклорной речи.

Не вызывает сомнения, что моменту записи саги предшествовало существование, подчас, вероятно, очень длительное, устной традиции. Относительно этого пункта между учеными, кажется, нет разногласий. Но какие изменения претерпевало устное повествование при его письменном закреплении, — это вызывает споры. Странники теории «свободной прозы» утверждают, что рассказ лишь фиксировался на пергаменте, сохраняясь в своем неизменном виде. Как писал К. Листель, устная традиция буквально ложилась на пергамент; устная и письменная формы саг часто были практически одни и те же. Правда, он не мог не признать, что такой незаметный, бескачественный переход от устного бытования саги к письменному уникален: «Только в Исландии семейные предания были записаны без изменений, в том же виде, в каком существовали устно»<sup>5</sup>. Странники же теории «книжной прозы» не менее уверенно заявляют, что запись на самом деле представляла собой создание нового произведения, которое лишь использовало устный рассказ. В результате исследование саг давно уже стало полем колебаний между указанными крайностями, причем полемика эта — пока, во всяком случае, — не обещает привести к сколько-нибудь приемлемому для обеих школ решению.

Такие шараханья от одного полюса к другому, вне всякого сомнения, выражают объективные трудности, порождаемые самим материалом. Саги и в самом деле дают повод для диаметрально различных толкований.

Мне хотелось бы привлечь внимание читателя к некоторым немаловажным обстоятельствам. Прежде всего нужно подчеркнуть тот факт, что сага стоит отнюдь не в начале культурного развития древней Исландии. В самом деле, ее появлению предшествовали века, на протяжении которых существовали иные формы словесного искусства. Поэзия скальдов возникла не позднее VIII—IX столетий (еще в Норвегии) и, очевидно, уже в ту эпоху обладала всеми формальными признаками,

какие были присущи ей ко времени ее письменной фиксации в XIII в. Неизвестно, в какой форме бытовали эддические песни до этого времени, но, по крайней мере, часть их намного старше их записи, дошедшей до нас от того же XIII столетия. Как же обстоит дело с сагой?

Когда примерно в середине XII в. был создан «Первый грамматический трактат» — описание древнеисландского языка, то в нем анонимный автор упомянул исторические сочинения (книги Ари Торгильссона), записи права, генеалогии и религиозные тексты, но не вспомнил о саге. Если саги тогда и существовали, то, по-видимому, еще только в устной форме. Иначе обстояло дело в начале следующего столетия. В сборнике жизнеописаний исландских епископов, известном под названием «Пробуждающая голод» (Hungvaka) и датированном 1206–1210 гг., напротив, саги уже упомянуты, хотя, имелись ли тут в виду родовые саги или саги о духовных лицах и конунгах, неясно. Во всяком случае, можно предполагать, что в письменной форме сага возникла только около этого времени.

Между тем исландский язык в тот период давно уже не представлял собой самодовлеющей стихии, всецело и монополюно заполнявшей духовное пространство исландцев, по крайней мере тех, кто приступил к записи саг. Разве не следует самый факт создания «Первого грамматического трактата» расценивать как показатель возросшего исландского языкового самосознания? Отмечая родство исландского языка с англосаксонским, автор трактата тем самым осознавал контраст своего языка латыни — языку литературы, который тогда господствовал в Европе и давно проник в исландские монастыри. Ибо уже в XII в. в Исландии были переведены многие латинские сочинения — такие, как «Диалоги» папы Григория Великого, «Светильник» Гонория Августодунского, жития святых, сказания об апостолах и Богоматери, проповеди, «Физиолог» и др. В научной литературе ныне оживленно обсуждается вопрос о степени влияния европейской латинской литературы, преимущественно церковной, на стилистику и язык саг об исландцах. Влияние такое вполне возможно, и в некоторых случаях его удастся показать. Вот два примера из «Саги о Ньяле». Встречая Флоси, Хильдигунн произносит: «Сердце мое радуется твоему приезду» (гл. 116). Горюя из-за гибели своего приемного сына Хёскульда, Ньяль говорит: «Когда я узнал, что он убит, мне показалось, что померк сладчайший свет очей моих» (гл. 122). Оба выражения суть не что иное, как буквальные заимствования из «Вульгаты»: «laetatum est cor meum», «lumen oculorum meorum». Эйнар Оулав Свейнссон показал связь между рассказом о сновидении Флоси («Сага о Ньяле», гл. 133) и повествованием из «Диалогов» Григория I; в данном случае налицо прямое влияние латинского образца на автора саги<sup>6</sup>.

Но приходится признать, что при всех влияниях и заимствованиях (они особенно ясно видны при сопоставлении житий Олава Святого с сагами об этом конунге) бесспорна самобытность саг как культурного и литературного явления, как специфического, ни с чем не сравнимого жанра средневековой словесности.

И дело не в тех или иных внешних воздействиях (латинских, английских, ирландских или французских)<sup>7</sup>, ибо ничего существенного в

саге при помощи этих влияний объяснить все-таки невозможно. Более принципиально важен самый факт *конфронтации* на исландской культурной почве XII—XIII вв. исландского и иностранных языков. Пока такого *диалога* разных языков не было, прозаический язык вообще вряд ли мог оформиться в язык литературный. Он существовал лишь на уровне разговорной речи, языком же культуры и культа был, собственно, только язык поэтический. Проза, как известно, продукт более позднего и сложного развития, нежели поэзия. Границы прозаического языка, а следовательно, и внутренняя структура его, начинают ощущаться на том этапе развития, когда культура утрачивает свою замкнутость и изолированность, — ведь границу можно осознать лишь при восприятии того, что происходит и по ту ее сторону. Несомненно, исландцы стали по-новому относиться к собственному языку, когда встретились с чужим, который, однако, не мог восприниматься исключительно в качестве чуждого: латынь религиозных текстов, будучи чужим языком, вместе с тем представляла собой сакральный язык всех христиан. С этого времени родной язык не мог не осмыслиться в противостоянии и в сопоставлении с латынью. Сочувственно процитировав слова У. Виламовица-Меллендорфа: «Лишь знание языка с иным мышлением приводит к надлежащему пониманию собственного языка», М.М. Бахтин замечает: «взаимоосвещение с чужим языком» раскрывает и объективирует внутреннюю форму собственного языка, делает его «конкретным и не переводимым до конца мировоззрением»<sup>8</sup>. Таковы процессы, происходившие в античности, равно как и в Средние века. Полагаю, что не иначе обстояло дело и на скандинавском Севере. Поэтому вряд ли столь уж плодотворны поиски языковых заимствований или прямых влияний латыни в языке саг, хотя они и имели место. Куда существеннее было бы осмыслить ту общую ситуацию, в которой совершалось оформление языка исландской прозы, саг в первую очередь. Только тогда, когда исландский язык и латынь оказались в положении «взаимоосвещения», пересечения обоих языков в одном сознании (ибо как бы мы ни представляли себе процесс записи или сочинения саги, его осуществляли люди, знакомые с латынью, получившие образование в первых исландских монастырских школах), родной язык острожитан был, наконец, воспринят ими как язык литературы, как мощное средство пластического изображения бытия.

Исландская культура XIII в. была столь же мало самодовлеющая и изолирована от большого средневекового европейского мира, как и сами исландцы. Иноязычная среда была для них реальностью, и правильно оценить прозу исландской саги можно, лишь полностью принимая в расчет тот диалог языков, в процессе которого она возникла и оформилась, — диалог с латынью. Но не только. Не меньшее значение имело сопоставление «абсолютной» прозы с «абсолютной» поэзией в пределах самого исландского языка и, собственно, в рамках самой саги. Уже подчеркивалось, что в сагах приводятся фрагменты скальдической поэзии, причем в некоторых сагах весьма обильно. Любопытно, что, например, в «Хеймскрингле», где в общей сложности процитировано около 600 таких отрывков, они обычно не дают чего-то существенно нового по сравнению с прозаическим сообщением, к которому присо-

единены. Они как бы иллюстрируют его, доказывают его правильность (это — своего рода эквивалент научного аппарата), но не расширяют наших знаний об обсуждаемом предмете. Независимо от намерений автора, насыщающего сагу скальдическими висами (он мог стремиться обосновать свое сообщение ссылкой на очевидца или современника, каким был скальд, а мог и просто украшать рассказ поэтическими цитатами), в результате подобного цитирования в тексте произведения возникает разительный контраст двух языков: прозрачно ясной прозы и предельно вычурной, «герметичной» поэзии. Вряд ли средневековые исландцы не понимали этого контраста. Но тогда нужно констатировать, что прозаический язык в саге едва ли воспринимался самим ее творцом, а равно и аудиторией, как простой разговорный язык: в нем видели столь же рафинированный и отшлифованный язык, как и язык скальдов, — только как бы с обратным знаком.

Язык саги соотнесен, наконец, и с языком эддической поэзии. В некоторых сагах встречаются прямые цитаты или указания на песни «Старшей Эдды» либо аллюзии на них. Но дело даже не в этом. Сагу неправильно было бы изучать в качестве обособленного феномена, абстрагированного от всего массива культуры Исландии Средних веков. Ее надлежит рассматривать именно как неотъемлемую составную часть исландской культуры. Мир саги сосуществовал в культурном сознании эпохи с миром скальдической и эддической поэзии, с мифом, который, не заполняя всего духовного универсума исландцев, тем не менее оставался важнейшим арсеналом их поэтических образов и представлений. Язык саги звучал для исландцев вместе со всеми этими другими языками, и только в таком широком контексте может быть правильно оценен.

Поэтому безыскусственность саги, простота ее языка, обиходность и обыденность речей ее персонажей — такая же иллюзия, как и представление о том, что саги воспроизводят заурядные ситуации из исландской жизни. Сага являет собой особый, ни с чем не сопоставимый жанр исландской литературы, питающийся фольклорными истоками, не порвавший своих генетических связей с эпосом, но тем не менее вполне самобытный и резко обособленный по отношению к жанрам скальдики или «Эдды». Сага в такой же мере, как и поэзия, — произведение высокого искусства, с собственной поэтикой и законами бытования. Если вспомнить, что на протяжении целой исторической эпохи литературы на германских языках вообще не знали прозы (исключая деловую), то возникновение саги нужно расценивать как одно из наиболее замечательных достижений исландской культуры.

\* \* \*

Констатируя исключительность саги, нужно вместе с тем отметить ее принадлежность к эпосу, несмотря на то, что целый ряд признаков отличает сагу от иных эпических жанров.

В саге сравнительно немного эпических преувеличений. Даже свершая героический поступок, ее персонаж редко выходит за пределы человеческих возможностей (хотя нередко герой достигает предела этих возможностей, когда, сражаясь один против многих, побеждает их или обращает в бегство). У авторов саг нет тенденции нагнетать число уча-

стников боя (ср. хотя бы «Сагу о Вэльсунгах», где Гуннар и Хёгни возглавляют небольшой отряд, с «Песнью о нибелунгах», в которой фигурируют тысячные массы воинов).

В других произведениях эпоса от истории остались одни имена героев и королей, перенесенные в эпическое время и в эпическое пространство; в сагах же действуют некогда в самом деле жившие люди, действуют в реальных обстоятельствах, на своей родине, во времени, которому нельзя отказать в историчности.

Но особенно ярко отличается сага от других родов эпоса своей стилистикой, образительными средствами, приближающимися к романым. Если иные произведения эпоса написаны языком, который сам по себе создает у слушателей, читателей уверенность в существовании непреодолимой грани, отделяющей изображаемый мир от привычного мира аудитории, то подкупающе простой, обыденный язык саги, точный, лишенный каких бы то ни было возвышенных красот, напротив, способствует стиранию этой грани. Точнее сказать, он не уничтожает этой грани, ибо она налицо, но безыскусный язык порождает сильнейшую иллюзию близости и коммуникабельности обоих миров — эпохи саг и эпохи Стурлунгов. То, что сага функционировала в обществе, живо ощущавшем свою непосредственную связь — историческую, генеалогическую, территориальную, культурно-психологическую — с миром саги, в высшей степени усиливает эту иллюзию у читателя Нового времени.

Ведь мы привыкли к тому, что в эпосе воспевается далекое прошлое, некое «когда-то». Между тем наряду с сагами об исландцах, посвященными событиями IX — первой половины XI в. (точнее — между 870 и 1030 гг.), существовали саги о конунгах, захватывавшие и более позднее время («Круг земной» и «Красивая кожа» — вплоть до 1177 г., другие королевские саги — даже XIII в.; то же относится и к «Саге о Стурлунгах»). В этих сагах грань между изображаемым временем и временем записи еще более стерта. С другой стороны, существовали саги о древних временах (т. е. временах, предшествовавших колонизации Исландии), где такая грань видна сильнее и не только из-за большей временной дистанции, но и из-за сказочно-фантастического способа изображения прошлого. Сага родовая стоит между теми и другими, отличаясь и от саг о древности, и от саг о современности, — у нее своя поэтика.

И тем не менее при всех оговорках, сага принадлежит эпосу.

Как уже было сказано, в родовой саге нет своего родного вымысла. Нет в ней и ясной авторской позиции, вследствие чего говорят об «объективности» изображения событий и персонажей, об отсутствии явной оценки того, что служит объектом описания. Эти черты, связанные между собой, суть не что иное, как признаки эпического творчества. Свободный вымысел, вольное распоряжение материалом возможны в романе, где отражен личный опыт автора, но не в эпосе, источником которого служит коллективное предание. Здесь нет места для личной точки зрения и субъективной оценки. В эпическом произведении не может присутствовать автор ни прямо, ни косвенно, т. е. нет его оценок, высказываний, индивидуализирующих описаний и т. п.

Впрочем, оценка появляется в сагах. Обычно это ссылки на мнение окружающих, которые восхваляют или осуждают происшедшее и гово-

рят о славном или бесславном поведении тех или иных лиц. При описании героической кончины главного персонажа саги (такого, как Гисли и Греттир) его подвиги столь интенсифицируются (герой продолжает биться против многократно превосходящего противника, даже будучи тяжело ранен; оружие можно вырвать из его руки лишь после того, как она отрублена и т. п.), что их высокая оценка не вызывает сомнений. Но эти суждения трудно назвать авторской оценкой — столь она не индивидуализирована: автор, собственно, только передает мнение коллегива, точно так же как он передает и иные дошедшие до него сведения. Во всяком случае, это — не личный его приговор, он судит, «как все». Автор саги не может сказать: «Данный поступок дурной», он прибегает к выражению: «Люди думали, что дело это дурное». Даже эмоциональность и оценочность при описании предметов в сагах обычно исключается или ослаблена.

Если у современного читателя может возникнуть иллюзия, что жизнь, служащая объектом изображения в родовой саге, продолжалась и в период ее записи, то у исландцев XIII в. такой иллюзии не было. Начать с того, что самый строй общества в XIII в. значительно отличался от строя исландского общества в IX—XI вв.; в эпоху саг не существовало крупного (разумеется, по исландским масштабам) землевладения, широко использующего труд арендаторов; не существовало еще и многочисленных кланов, окружавших могучих предводителей, хозяйничавших в стране в Век Стурлунгов; не было и церкви, церковных поборов, использовавшихся знатью, которой было подчинено духовенство. Исландцы XIII в. были христианами, исландцы эпохи саг — почти поголовно язычниками. В языческое время в стране было много рабов, в XIII в. их уже не было. Мораль эпохи саг разительно отличалась от морали — точнее, от морального упадка Века Стурлунгов. Дистанция между изображаемым в сагах миром и миром XIII в., при всей их преемственности и связи, ощущалась тогда очень резко.

Эта дистанция измеряется не протекшими веками. Изображаемое в эпосе прошлое недостижимо для автора и для аудитории — время, воспеваемое в эпосе, и время, когда то время воспевается, находятся на разных и не перекрещивающихся ценностных уровнях. «Эпический мир завершен сплошь и до конца не только как реальное событие отдаленного прошлого, но и в своем смысле и своей ценности: его нельзя ни изменить, ни переосмыслить, ни переоценить». Более того, «точка зрения и оценка срослись с предметом в неразрывное целое», эта оценка, следовательно, становится единственно возможной и неизменной<sup>9</sup>. В свете этого становится понятней отсутствие индивидуальных оценок и суждений в сагах, как и отсутствие авторской позиции, — эпический жанр родовой саги исключал их. В сагах нет личной оценки происходящего, но принципиально высокая оценка его в них есть, она лежит в основе отбора материала саги.

В самом деле, предметом изображения родовой саги была преимущественно месть, вызванная распрей. Этими же конфликтами была наполнена жизнь исландцев и в XIII в. Но разница была колоссальна! В Век Стурлунгов участники распрей не обуздывались никакой моралью, творя полнейшее беззаконие. В кровавой борьбе гибли и винов-



ные, и невинные; различие между законным актом мести и подлым убийством, столь важное в эпоху саг, в XIII в. совершенно стерлось. В сагах ни слова не говорится (и в принципе не может быть сказано) о времени, в которое они записывались. Но любому исландцу было абсолютно ясно коренное различие между распрями IX—XI вв., в которых утверждалось достоинство и чувство чести их предков, и распрями, современными записанным сагам, когда традиционная этика была растоптана и отброшена, уступив место своекорыстию и необузданному эгоизму, культу силы и беззакония. Высокая оценка прошлого в сагах — типичная идеализирующая эпическая оценка, основополагающая мировоззренческая позиция саги.

Таким образом, наличие в родовой саге дистанции, имманентной эпосу, не вызывает никаких сомнений. Бестрепетная стойкость перед лицом смерти, героическая поза, в которую становится человек даже перед численно превосходящими его противниками, постоянная забота о славе — устойчивые мотивы германского эпоса — от «Беовульфа» и «Вальтария» до песней «Эдды» и «Песни о нибелунгах». Эта героическая этика находит выражение и в сагах об исландцах. В них, как и в других эпических произведениях, мир героев и высших доблестей — отнюдь не мир наличного бытия, это — мир памяти, изымающей события и героев из незавершенного текущего времени и заключающей их в совершенно иной контекст, с особыми закономерностями, нежели те, какие действуют в «мире живого видения и практического и фамильярного контакта»<sup>10</sup>.

Разумеется, дистанция, отделяющая аудиторию от героев эпоса, и дистанция, отделяющая ее от героев родовых саг, весьма различны. Различие обусловлено не только неодинаковостью временных интервалов, но и природой героев германского эпоса в одном случае и исландских саг в другом. Но, признав это различие, мы вместе с тем должны признать и то, что в сагах дается эпическая трактовка героя.

Герой германского эпоса, за редкими исключениями, погибает. Причины гибели Сигурда, Беовульфа, Гисли или Гуннара разные, но смерть героя — закономерность, соблюдаемая неукоснительно. Эпический герой гибнет «по своей природе». Ибо у него есть судьба, изменить которую невозможно, и именно в гибели до конца проявляется его эпическая целостность. Как мы видели выше, в смерти этот герой полностью исчерпывает себя, раскрывая свою сущность и непротиворечивость. Эпический герой не может стать героем иной судьбы. Вспомним, что в разных версиях сказания о Сигурде-Зигфриде перебираются разные возможности его убийства: в постели, на охоте, во время поездки на тинг, точно так же как по-разному в этих песнях погибает Хёгни-Хаген: ему отрубают голову, вырезают сердце, но общее и неизменное одно: герой гибнет. Иной судьбы у него нет и не может быть.

Эпический герой отличается исключительной цельностью, ясен и закончен; он не представляет собой проблемы или загадки. Принадлежит абсолютному прошлому, он и не может быть иным. «Между его подлинной сущностью и его внешним явлением нет ни малейшего расхождения... Он стал всем, чем он мог быть, и он мог быть только тем, чем он стал... В нем все открыто и громко высказано, его внутренний мир

и все его внешние черты, проявления и действия лежат в одной плоскости. Его точка зрения на себя самого полностью совпадает с точкой зрения на него других, — общества (его коллектива), певца, слушателей»<sup>11</sup>. Разве это наблюдение М.М. Бахтина не соответствует тому, что мы видим в сагах об исландцах? Достаточно вспомнить, что все оценки удачи или невезения того или иного персонажа саги одинаковы, высказаны ли они им самим или другими людьми.

Когда, скажем, Скарпхедину несколько человек, не сговариваясь, заявляют, что, судя по его внешности и повадкам, он невезучий, неудачливый и что счастье, как видно, скоро ему изменит и ему недолго осталось жить, Скарпхедин на это ничего не может возразить, он и сам это знает. Если он и бранит тех, кто говорит о его несудьбе, то лишь потому, что они на этом основании отказывают ему в помощи на альтинге (а также потому, что взаимный обмен обвинениями и оскорблениями представляет собой распространенный у исландцев вид перебранки, «сравнения мужей»). В одном случае он даже сам признается, что неудачлив, парируя мрачное предсказание Гудмунда Могучего словами: «Мы оба с тобой неудачливы, но каждый по-своему». Судьба Скарпхедина, таким образом, известна как автору саги, так и самому Скарпхедину, другим персонажам саги и аудитории, которая заранее знала сюжет саги и судьбы ее героев.

Точно так же доблесть героя одинаково готовы признать и его друзья, и его враги — двух мнений быть не могло! Всякий поступок в саге получает оценку, основывающуюся не на субъективном мнении того или иного персонажа (и, разумеется, не автора), но на суждении общества, коллектива. После того как Ньяль с сыновьями погибли в огне, один человек, подъехавший к Флоси и его людям, которые стояли у сгоревшей усадьбы, сказал: «Большое дело вы сделали». На что Флоси отвечал: «Люди будут называть это и большим делом, и злым делом». Здесь участник убийства судит себя, исходя из предполагаемой оценки другими, причем это предположение равно абсолютной уверенности.

Мне кажется, перечисленные черты саги, сближающие ее с эпосом, как и признаки, отличающие сагу от иных видов эпоса, следует иметь в виду при обсуждении проблемы соотношения традиции и индивидуального авторского вклада в саге.

Эпос ставит авторское творчество в определенные рамки, исключая индивидуальное суждение, оценку изображаемого и вообще вмешательство автора в повествование: абсолютная эпическая дистанция априорно исключала расхождения в оценке прошлого. Эпос предопределяет характер конфликта, подлежащего изображению и прославлению. Эпос предполагает однозначность и цельность героев, равных самим себе, не мучимых сомнениями, не стоящих перед необходимостью выбора, — они разыгрывают сценарий, заранее им данный, они исполняют предначертанное им судьбою. Здесь источник и их величия, и их ограниченности.

Автор саги выполняет все указанные требования. Но, оставаясь тем самым в пределах эпической традиции, он волен ее обновлять, и он, действительно, обновляет ее, когда варьирует и обрабатывает сюжет саги, когда шлифует диалог и дает индивидуальные характеристики своим героям, когда включает в текст саги целые куски из судебных

(как в рассказе о тяжбе на альтинге в «Саге о Ньяле») и из других источников или заимствует легендарные сведения из агиографии и анализирует их в стиле саги, когда, наконец, объединяет в одну сагу несколько более или менее самостоятельных повествований. Эта деятельность, в одних сагах более заметная и важная, в других — менее существенная, невозможна, на мой взгляд, без сознательного намерения, без прилежного применения ума и таланта. Авторская активность в сагах вряд ли была «неосознанной», поскольку она была целеустремленно направлена на материал, по-своему оформляемый автором, разумеется, в рамках традиции.

Иное дело — отношение автора саги к самому себе, самооценка его.

Своеобразие древнеисландского понимания авторства, как применительно к саге и вообще к прозаическому произведению, так и применительно к поэзии (где понятие «автор» только и существовало, но лишь в сфере скальдической поэзии), убедительно раскрыто М.И. Стеблин-Каменским при помощи семантического анализа слов, относящихся к авторской деятельности<sup>12</sup>. Исландцы не мыслили сочинение прозаических произведений как творчество, как создание чего-то нового и принадлежавшего тому, кто сагу составил. Только сочинитель скальдической висы, вступая в сферу магии слова (магии в прямом, а не в фигуральном смысле, ибо скальдическая поэзия имела непосредственное отношение к магии), осознавал себя автором, оперирующим «связанной речью» и решающим нелегкие формальные задачи. Что же касается саги, то сколь бы ни был отшлифован и афористический точен ее язык, он оставался близок к разговорному, и это обстоятельство, по видимому, было одним из препятствий к тому, чтобы сочинитель мог видеть в себе творца.

Скальд, как правило, говорит об актуальном, о только что происшедшем событии (сражении, гибели или победе вождя, о полученном подарке, о собственных переживаниях и т.п.), — автор саги, как и всякий эпический автор, говорит о прошлом, отделенном от современности эпической дистанцией. Скальд толкует о своем отношении к предмету, им воспеваемому (похвала конунгу, поношение врага, прославление дара, приверженность к тому или иному божеству или разрыв с ним связи), — эпический автор собственного отношения к предмету не имеет, ибо предмет этот — не факт его жизни, вызывающий субъективное переживание, а коллективное предание, в отношении которого не допускаются индивидуальные точки зрения: существует одно монолитное мировоззрение, разделяемое равно и автором, и его персонажами, и его аудиторией.

Очевидно, авторская активность, воздействие на текст, создание его, с одной стороны, и авторское самосознание, представление об этой активности, об ее природе, рамках и значимости, с другой, — вещи разные. Активность автора обращена на материал, самооценка — на творца произведения. Творческая инициатива автора не исключалась природой эпического произведения. Оформляя устный рассказ, автор, естественно, стремился придать ему законченность и убедительность и с этой целью использовал все наличные средства, которые ко времени записи саг были достаточно разнообразны. Но поскольку форма, сю-

жет, герои, события, место и время изображаемого действия были ему заданы, так же как и мировоззренческие установки, этика, самый пафос саги, то ему не могло прийти в голову, что он и есть автор, создатель, — он воспринимал себя самого как записывающего, как составителя саги, как звено в длинной цепи коллективной традиции.

## Стиль и композиция саги

Хотя все саги об исландцах, несомненно, несут на себе отпечаток одного жанра, каждая из них имеет и собственные особенности; кроме того, возникнув в разное время и в неодинаковых условиях (в частности, одни саги ближе к устному рассказу, а другие дальше ушли от него), саги в различной степени сохранили «чистоту» жанра. Поэтому все обобщения можно принимать с оговорками, они имеют сугубо предвзятый характер.

Современному читателю нелегко удержать в памяти содержание саги. В крупных сагах число персонажей очень велико — многие десятки, иногда (как в «Саге о Ньяле») сотни; в «Саге о Стурлунгах» более трех тысяч участников! События в саге описаны сжато, без особых подробностей, с упором на главное и существенное для дальнейшего хода повествования. При этом зарождение конфликта и самый конфликт обычно излагаются с равной мерой детализации, в том же темпе; автор не стремится превратить центральный конфликт саги (если таковой имеется) в фокус всего повествования — во всяком случае, не путем изменения фактуры письма. Он, как хронист, фиксирует факты, значимость же их вырисовывается из них самих и из последствий, ими вызываемых. Тон изложения на всем протяжении саги остается деловым, строго фактичным.

Стиль саги характеризуется экономностью средств, при помощи которых обрисовываются персонажи, ход событий и все детали.

Изложение в саге — исключительно насыщенное. В ней не часто упоминаются события или предметы, которые не имеют касательства к рассказу о конфликте, распри и мести<sup>1</sup>. Поэтому изложение до предела целеустремленное. Иной читатель современного романа может пропустить описание природы или батальные сцены, лирические или философские экскурсы, но перипетии в жизни главных героев он тем не менее уловит. Читатель же саги, пропустив какого-либо вновь введенного персонажа, не заметив какую-то кажущуюся неважной деталь, не проверив имен по списку в конце тома и поленившись взглянуть на карту, которая обычно прилагается к изданиям саг, рискует лишиться себя возможности понять ход главных событий.

В самом начале «Саги о Ньяле» упоминаются длинные и красивые волосы Халльгерд; затем это упоминание повторяется. Но смысл его — вовсе не в том, чтобы показать ее красоту или сделать более запоминающейся ее внешность. В сцене гибели Гуннара в его доме, когда он обороняется, осажденный врагами, ему перерубают тетиву лука, из которого он стрелял. Между ним и его женой Халльгерд происходит следую-

ший диалог. «Он сказал Халльгерд: “Дай мне две пряди из твоих волос и сплети мне вместе с матерью из них тетиву”. “Это тебе очень нужно?” — говорит она. “От этого зависит моя жизнь, — говорит он, — потому что им не одолеть меня, пока я могу стрелять в них из лука”. “Тогда я припомню тебе твою пощечину, — говорит она. — Мне все равно, сколько ты еще продержишься”. “Всякий по-своему хочет прославиться, — говорит Гуннар. — Больше я у тебя просить не буду”» (гл. 77). И погибает.

В первой главе «Саги о Ньяле» упоминаются еще «воровские глаза» Халльгерд, удивляющие ее дядю Хрута. Много времени спустя (гл. 48) рассказывается о краже припасов у Ньяля, которую содейл раб Халльгерд по ее приказанию. Таким образом, и эта черта ее начинает в саге играть свою роль в завязывании и усугублении конфликта.

Меч Серый Клинок, фигурирующий во вводной части «Саги о Гисли», затем перекованный в наконечник копья, играет роковую и вместе с тем символическую роль в конфликте. Точно так же копьё, врученное матерью убитого Асбьёрна его родственнику Ториру Собаке, через сто с лишним глав «Саги об Олаве Святом» появляется вновь: Торир пропарывает им живот конунгу Олаву, слуга которого был убийцей Асбьёрна (гл. 123 и 228). В той же саге упоминаются рабы другого знатного норвежца, Эрлинга, сына Скьяльга, и рассказано, как они вели хозяйство. Подобная тема в контексте саги о короле кажется чужеродной, но впоследствии эти рабы появляются в повествовании вновь в качестве продающих зерно упомянутому Асбьёрну, что послужило источником конфликта между знатыми людьми.

Все детали, как правило, «работают». Оружие редко упоминается, если далее оно не будет пушено в ход, и так же все остальное.

Когда говорят об исключительной объективности саги, то имеют в виду не только отсутствие в ней явно выраженной авторской позиции или оценки. Мы понимаем объективность, естественно, как противоположность субъективности. Авторское вторжение в ход повествования может принимать в современной литературе, например, такую форму, как свободное обращение со временем, нарушающее принцип последовательности и необратимости. Подобное манипулирование временем повествования, которое опирается на расхождение, разрыв между объективным временем и временем литературным, в высшей степени характерно для современной литературы: прошедшее активно вторгается в настоящее, куски того и другого перемежаются, образуя причудливый контрапункт или амальгаму. Это экспериментальное обращение со временем рассказа имеет аналоги и в других сферах искусства, и в науке, в философии и психологии XX в.

Ничего подобного не знает средневековая литература, строящая свои временные схемы по образцу анналистики. Принцип «сначала — потом» незыблем и единственно естествен для эпического сознания. Этот принцип строжайше соблюдается и в сагах. Автор саги не может менять течения времени и излагает события в неизменной однолинейной временной последовательности. Этот запрет наложен на его сознание законами эпоса, он вряд ли им осознается, скорее это — априорное условие мировосприятия. Отсюда кажущаяся нам внезапной смена, перебивка «кадров» в сагах; повествование время от времени прерывает-

ся для того, чтобы можно было ввести в него новых персонажей или переключиться на другие события, происшедшие как раз в тот момент, до которого добрался автор (особенно часто это имеет место в сагах о конунгах, где повествование усложнено). Он не возвращается назад, к более ранним событиям (это возможно лишь в речах героев саги) и не забегает вперед. Он рабски следует за ходом времени<sup>2</sup>.

В «Саге о Гисли» имеется такой эпизод. Эйольв, преследующий поставленного вне закона Гисли, приходит в дом к его жене Ауд и предлагает ей выдать мужа, обещая за это большую сумму; он тут же высыпает серебро на колени Ауд и уговаривает ее пойти на эту сделку. Ее воспитанница Гудрид выходит из дому, разыскивает Гисли и сообщает ему о происходящем. Гисли в ответ сочиняет и произносит вису, в которой выражает свое отношение к словам Гудрид (он не верит, что жена предаст его). Затем девушка возвращается в дом, где все это время Эйольв пересчитывал серебро (гл. 31–32). Действие в доме Ауд «остановлено» автором, которому нужно было отвлечься.

Сказанное не означает, что в саге последовательно изображается все, что происходило в жизни ее героев, без всяких пропусков. Напротив, повествование в саге скачкообразно. Ибо в повествование попадают только те эпизоды жизни персонажей саги, которые имеют отношение к сюжету, т. е. к расправе, мести, тяжбе, остальное же пропускается. Поэтому те отрезки времени, которые безразличны к сюжету, когда ничего существенного не происходит, минуются в саге, о них так и говорится: «И в следующую зиму ничего не произошло, все было спокойно». Иногда такие пропуски могли быть весьма обширными.

Но все скачки в сагах совершаются лишь в одном направлении — от более раннего времени к последующему. При этом индивидуальная временная перспектива персонажа саги всецело подчинена общему течению времени повествования, не выделена из него — время не субъективировано, оно монолитно, едино для всех «участников» саги.

Объективность саги еще более выпукло выступает при анализе объема авторской компетентности, осведомленности. Здесь обнаруживается одна из самых примечательных особенностей саги, которую она разделяет с другими видами эпоса, но, пожалуй, нигде эта особенность не видна столь же рельефно, в качестве существеннейшего принципа повествования, как именно в саге. Речь идет о том, что может и чего не может знать автор саги.

Современный автор вездесущ и всеведущ. Он одинаково хорошо знает и то, что происходит в его романе на людях, и то, что происходит за закрытой дверью, и мысли, и чувства героя, даже если они не высказаны и никак не выражаются вовне. Более того, ему ничего не стоит прочесть в душе героя нечто, неведомое самому этому герою. Позиция современного автора — и над повествованием, и внутри его. Для него нет никаких преград, он суверен, демиург в мире своего повествования. Когда автор показывает, что он чего-то про своих персонажей не знает, ему нельзя верить, ибо он знает, но скрывает от читателя.

Такая позиция всеведения и вездесущности совершенно чужда автору саги. Он не ставит себя в особое, привилегированное положение — он не над событиями и персонажами и не «внутри» их сознания; как и

любой другой человек, он знает о людях и поступках их только то, о чем известно или могло стать известным и всем прочим. Он не более как свидетель, тот, кто видел и слышал то, о чем рассказывается в саге, либо услышал об этом от других свидетелей. Согласно древнескандинавскому праву, всякая сделка или тяжба должны происходить при свидетелях; по истечении определенного срока эти свидетели обязаны были передать свое свидетельство другим лицам, чтобы их показания не были забыты или искажены, — процедура, неизбежная в бесписьменном обществе, не знакомом с документом. Подобные же свидетели хранили и генеалогические, и местные предания, саги, рассказы о предках и событиях. Автор саги именно так понимает свою функцию.

Но свидетель может поведать лишь о том, что действительно происходило при нем или при других свидетелях, о том, что было сказано внятно и ясно в чьем-то присутствии. Неразглашенных секретов он знать не может. Когда во время состязания в мудрости и знаниях между Одним и Вафтрудниром первый (скрывающийся в «Речах Вафтруднира» под именем Гагнрада) задает великану заключительный вопрос: «Чту сыну Один // поведал, когда // сын лежал на костре?» — Вафтруднир признает свое поражение: никто, кроме Одина, не мог знать, что сказал он умершему Бальдру «потаенно»; поэтому Вафтруднир и догадывается о том, что состязался с самим Одним. Вафтруднир — мудр, но и он не всеведущ. Всеведущи прорицатели.

Когда персонажи саги беседуют между собой без свидетелей, наедине и не рассказывают сами кому-либо о содержании разговора, то это содержание выясняется только из их последующих поступков. Точно так же события, происшедшие без свидетелей, остаются неизвестными, если о них затем не сообщат их участники. Закончив краткое описание боя, автор «Саги о Ньяле» (гл. 145) прибавляет: «Хотя здесь и рассказывается о некоторых происшествиях, на деле случилось гораздо больше, но об этом не сохранилось рассказов». Автор саги констатирует обычную для него и в высшей степени естественную ситуацию: раз нет рассказов о происшествии, о нем ничего нельзя сообщить. На Храппа Убийцу напали шестеро, троих он убил, четвертого — Транда — смертельно ранил, двое убежали в лес, «так что они не могли рассказать ярлу (Хакону, дело происходит в Норвегии) о случившемся». Как же стало известно о происшедшем? Оказывается, Транд успел перед смертью обо всем этом поведать (там же, гл. 88). В той же саге подробно изложен разговор между Хродню и ее братом, происходивший наедине; по окончании его Хродню рассказала Ньялю «обо всем их разговоре» (гл. 124).

Таким образом, необходимы свидетели — основной источник информации и гаранты ее истинности, доброкачественности. Опять-таки сошлюсь на древнескандинавское право: человек, совершивший убийство, должен был в пределах установленного срока оповестить об этом жителей соседних хуторов; утаивший этот свой поступок ставил себя тем самым вне закона. Персонажи саг в подобных ситуациях, как правило, спешат известить соседей или заинтересованных лиц об умерщвлении ими своего противника.

Иными словами, способ изображения событий, мыслей и чувств людей в сагах можно назвать (вслед за Эйнарсом Оулавом Свейнссоном)

*симптоматическим*. Автор фиксирует их постольку, поскольку эти события и душевные состояния нашли выражение в каких-то явных симптомах и поскольку симптомы эти кем-то были наблюдаемы и засвидетельствованы. По таким симптомам аудитория могла реконструировать планы, намерения и эмоции лиц, совершивших соответствующие поступки<sup>3</sup>. Это и понятно. Если автор саги не считает себя ее творцом и не придумывает ее содержания, но фиксирует традицию, до него дошедшую, если он пишет только правду (правду, которая, как мы уже знаем, включала в себя на самом деле и скрытый, неявный вымысел, осознававшийся автором саги тоже в качестве правды), то для него, разумеется, абсолютно исключена возможность занять по отношению к материалу саги такую позицию, какую занимает романист по отношению к романному повествованию.

Известно, что и автор романа может не выступать на его страницах в качестве всеведущего наблюдателя; он тоже может прибегать к способу бесстрастной фиксации симптомов, предоставляя читателю самому судить о смысле тех или иных поступков или слов персонажей. Но сходство между автором саги и современным романистом при этом чисто внешнее. Ведь недоговоренность в современной литературе — не более как прием, придающий повествованию большую напряженность, активизирующий читательскую мысль. Автор при этом все равно присутствует — со своей индивидуальной интонацией, знаниями, фантазией, манерой повествования, лексикой. Например, Фолкнер, Хемингуэй или Гамсун могут время от времени прибегать к «симптоматическому» показу героев, и тем не менее на каждой странице их произведений отчетливо виден автор. Полностью спрятаться от читателя современный автор не может (и, вероятно, не хочет).

Объективность романиста — специальный прием, осознаваемый на фоне всего опыта предшествовавшего развития литературы, тогда как объективность автора саги — органическое свойство эпического жанра, равно как и свойство мышления человека того времени. Эту объективность автор саги сохраняет и в тех случаях, когда пишет о весьма близких ему во времени, непосредственно касающихся его событиях. Примером может служить «Сага о Сверрире». Король Сверрир, сказано в предисловии к саге, сам говорил Карлу Йонссону, аббату, первым записавшему эту сагу, что именно надлежит ему писать. Казалось бы, в саге должна была проявиться тенденциозность в изображении борьбы, которую узурпатор Сверрир вел против норвежского короля Магнуса Эрлингссона и его отца. Между тем сага эта — отнюдь не «пропагандистское оружие», как утверждали некоторые историки, и в ней с большой объективностью показаны события гражданской войны в Норвегии в конце XII в. Объективность — функция эпического жанра. Сага как бы «сама себя рассказывает». Автор в ней почти неощутим<sup>4</sup>.

\* \* \*

Объективность саги проявляется и в том, как в ней раскрывается внутренний мир человека, его чувства и переживания. По мнению отдельных исследователей, такого рода описания в сагах совершенно отсутствуют, так как саги об исландцах якобы не ставили себе подобной за-



дачи: человеческая личность, согласно этой точке зрения, еще не настолько привлекала к себе внимание, чтобы стать объектом изображения в литературе, и в сагах описываются, собственно, не люди сами по себе, но события — распри, вражда, месть<sup>5</sup>.

Трудно, однако, назвать великие произведения литературы, в которых человеческая личность не являлась бы объектом изображения. Способы художественного исследования личности могут быть самыми разнообразными — от героической песни до психологического романа, от библейской «Книги Иова» до «Фауста», как неодинаковы и самые типы человеческой личности, формируемые разными культурами.

Если говорить о том, что личность, изображаемая в сагах, — иная, нежели личность героя современной литературы, то это бесспорно. Но столь же неоспоримо и то, что в сагах об исландцах проявляется самый пристальный интерес к человеку и к его внутреннему миру.

Во-первых, распри, которые, действительно, стоят в центре внимания автора саги, — это конфликты между людьми, вызванные их страстями и интересами, это человеческие события, в которых выявляются качества и характеры их участников. Распри измеряется достоинство героев саги, в них проверяется ценность человека, его сущность. Вспомним, как описаны эти распри. Они мотивированы человеческими характерами, интересами, и если эти мотивы не всегда вполне личные, индивидуальные, то не потому, что личность не имела ценности в глазах общества, но потому, что самая эта личность не была вполне обособлена в недрах группы и руководствовалась в своих поступках и мыслях ее установками. В мотивах, толкающих человека на столкновение с другими, всегда на первом месте — забота о чести и достоинстве, о доброй славе его самого и его семьи, круга сородичей и друзей.

Далее, при описании акта мести, вооруженного конфликта в центре внимания стоит опять-таки человек. Автор сосредоточивается на демонстрации мужества героя, его силы и боевой сноровки. В основе таких бесчисленных описаний в сагах неизменно лежит мысль: в схватке с врагами герой переживает жизненную кульминацию, этот момент есть высший и центральный момент его жизни — потому-то вокруг этих эпизодов строится любая сага об исландцах.

Во-вторых, с мыслью, что в сагах нет описаний чувств и переживаний их персонажей, трудно согласиться потому, что на самом деле эти эмоциональные состояния изображаются, но изображаются они не так, как в современной литературе, не путем аналитического описания внутреннего мира и психологических состояний героев, а опять-таки «симптоматически», через поступки, слова людей, изменения в их лицах, смех и т.д. Из этих симптомов переживания становятся очевидными.

Когда Бергтора, жена Няля, передает сыновьям, что их назвали «навознобородыми», а их отца «безбородым», Скарпхедин отвечает: «Нашей старухе нравится подстрекать нас», и ухмыляется, «но на лбу у него выступил пот, а щеки покрылись красными пятнами. Это было необычно». Ночью же Няля услышал звон снимаемой со стены секиры и увидел, что щитов нет на обычном месте, где они висели («Сага о Няэле», гл. 44). Слова о том, что сыновья Няля были вне себя, разгневались, пылали жадой мести и т.п., уже излишни.

Пастух рассказал Гуннару, что враг поносит его и утверждает, будто Гуннар плакал, когда тот наехал на него. «Не стуйт обижаться на слова, — сказал пастуху Гуннар. — Но с этих пор ты будешь делать только такую работу, какую захочешь». Гуннар седлает коня, берет щит, меч, копье и надевает на голову шлем. Копье громко зазвенело, это услышала мать Гуннара и сказала: «Сын, ты в сильном гневе. Таким я тебя еще не видела». «Гуннар вышел, воткнул копье в землю, вскочил в седло и ускакал» (там же, гл. 54). Переживания, чувства и намерения Гуннара совершенно ясны и подтверждаются схваткой с врагами, которая описывается далее.

Асгерд и Ауд, персонажи «Саги о Гисли», обмениваются фразами, имеющими большое значение для дальнейшего конфликта; но все, что прямо сказано о связи Асгерд с Вестейном, заключено в словах Ауд: «Ты навряд ли стала бы просить меня об этом (о том, чтобы скроить рубашку. — *А.Г.*), если бы надо было кроить рубашку для моего брата Вестейна» (гл. 9). Рубашка становится знаком, свидетельствующим о чувствах, о которых сага прямо не говорит.

Примером крайней сдержанности в изображении глубоких переживаний героев, равно как и «симптоматического» способа их демонстрации может служить следующая сцена из «Саги о Сыновьях Дроплауг». После убийства Хельги, сына Дроплауг, его младший брат Грим в течение нескольких лет ни разу не засмеялся. Наконец, ему удалось умертвить главного своего врага и, избежав преследования, вернуться домой, где его спрашивают о новостях, но он говорит, что ничего не произошло (типичная для персонажей саги героическая сдержанность!). На другой день, когда Грим играл в шахматы с пришедшим к нему гостем, вбежавший в помещение мальчик, сын Иорун, нечаянно столкнул фигуры, испугался и со страху издал неприличный звук. Грим расхохотался. Тогда Иорун подошла к нему и спросила: «Что же на самом деле произошло во время твоей поездки прошлой ночью, и какие новости ты принес?». Грим отвечает несколькими стихами, из которых становится ясным, что он отмстил убийце брата. Современный читатель может и не связать причину смеха Грима с замечанием о том, что тот не смеялся после гибели брата, но женщина в его доме немедленно безошибочно реагирует на поразивший ее хохот Грима. Шахматная игра и конфуз вмешавшегося в нее ребенка играют роль «спусковой пружины», и в смехе Грима выявляется разрядка того напряжения, в каком он пребывал, пока не умертвил врага. Художественный эффект точно рассчитан и действует безошибочно.

Можно заметить, что наибольшую сдержанность саги проявляют именно в те моменты, когда переживания героя достигают наибольшей силы. Узнав о гибели близкого родственника или друга, человек молчит и не выражает горя. Объясняется это не эмоциональной бедностью и не отсутствием интереса к переживаниям или к личности в саге, напротив, это молчание и уход в себя — показатели углубленной и интенсивной внутренней работы чувств и мысли: человек думает о главном, а главное — не оплакать убитого, но отмстить за него! Поэтому в сагах не раз описывается сцена, когда жена, старик-отец или маленький сын при вести о смерти мужа, сына, отца без слез и стонаний хватаются за ору-

жие, если виновник рядом. Сдержанность, проявляемая в сагах, когда подразумеваются бурные чувства, — своего рода «минус-прием».

Склонность к «симптоматическому» показу переживаний проявляется в употреблении в сагах такого эпического приема, как бы контрастно дополняющего и оттеняющего этот «минус-прием», как гипертрофия внешних признаков эмоционального возбуждения. На Эгиле лопаются при горестном вздохе одежда и чулки. Флоси, которого Хильдигунн призывает к мести, впал в такое волнение, «что лицо его делалось то красным, как кровь, то бледным, как трава, то синим, как смерть» («Сага о Ньяле», гл. 116). Торхалль, сын Асгрима, узнав о сожжении Ньяля, его воспитателя, «так расстроился, что весь побагровел и у него из ушей хлынула струями кровь, так что ее было не унять. Он лишился чувств, и лишь тогда кровь остановилась» (там же, гл. 132). Не получая подарка от английского короля, Эгиль сидит у него в палате, не пьет, и одна бровь у него опустилась до скулы, тогда как другая поднялась до корней волос. Брови его расправились после того как король вручил ему дорогое запястье («Сага об Эгиле», гл. 55)<sup>6</sup>.

В сагах нередко изображается коллизия характеров (миролюбивый и благородный герой, Гуннар, Ньяль, — и коварный враг; человек, чуткий к посягательствам на традиционные ценности семьи, Гисли, — и Торкель, его родственник, который ими пренебрегает). Характеры в сагах, конечно, не таковы, как характеры героев реалистической литературы XIX–XX вв. Эпические характеры — «из одного куска», лишены раздвоенности, внутренних противоречий. Впрочем, отнюдь не всегда они столь непротиворечивы: Гуннар — мужественный человек, но признается, что ему трудно убивать; Болли, убив Кьяртана, тут же горько в этом раскаивается. Но противоречия в душе эпического героя не порождают бездеятельной резиньяции. И Гуннар, и Болли совершают поступки, которых от них ожидают в соответствии с тогдашней этикой; сожаления, самооценка следуют за поступками, и поэтому внутренняя противоречивость героя показана как бы «расщепленной» во времени: сперва герой выполняет свой традиционный долг, затем уже отдает должное своим индивидуальным чувствам.

Эпический характер не развивается: герой благороден или коварен с начала и до конца. Поэтому при первом упоминании его имени в саге сразу же говорится о его свойствах — они столь же стабильны, как его происхождение. Греттир с детства своенравен и задирист; тяжелый характер Эгиля — скорее признак его семьи (вообще не лишенной, как мы уже видели, признаков троллей или колдунов), нежели его личное свойство; Хальгерд не стала злой в результате трудной жизни, такой она была с момента появления в первой главе «Саги о Ньяле» («воровские глаза!»).

Можно предположить, что некоторый внутренний перелом сага показывает в тех случаях, когда герои саги принимают новую веру. Но и этот перелом изображается не как признак длительного психического развития, а как внезапное, чудесное перерождение (в стиле средневековой агиографии). На любой стадии герой целен и непротиворечив.

Характеры в сагах могут быть названы типами. Типами являются и характеры латинской литературы Средних веков. Но в средневековой христианской литературе большое место занимают темы осознания ге-

роем собственной греховности, раскаяния его, искупления, прощения. Поэтому персонажей агиографических сочинений и вообще церковной литературы часто отличает раздвоенность: они мучительно переживают конфликт души и тела, влечения к земному и отрешения от него во имя небесного. Разумеется, эти конфликты не имеют ничего общего с ущербной нецельностью многих героев литературы Нового времени: источником раздвоенности средневекового человека является не внутренняя его противоречивость, но то, что духовный мир его становится ареной соперничества и противоборства метафизических сил добра с силами зла. Такую противоречивость в осознании собственного «я» принесло христианство — германская языческая культура ее не знала.

Характеры героев саг раскрываются в конфликтах. Причины конфликтов могут быть самыми разными. Нередко это посягательство на имущество (потрава, кража, спор из-за наследства, владения и т.д.) либо это любовный конфликт (соперничество женихов, неудачный брак), посягательство на жизнь или оскорбление. Собственно, все или почти все эти конфликты в конечном счете вытекают из действий, которые воспринимаются одной из сторон как оскорбительные, затрагивающие достоинство лица. Не само по себе отнятие собственности, но моральный ущерб, с ним связанный, — источник возбуждения. Германец исключительно чуток к малейшим нюансам отношения к нему; даже незначительный поступок, неосторожно сказанное слово влекут за собой обиду, а обида требует удовлетворения. Эпический герой смотрит на себя глазами окружающих, он нуждается в их одобрении, уважении, их пренебрежение для него непереносимо. Он постоянно себя утверждает.

В этом смысле верно, что, например, любовная тема в сагах не самостоятельна. Она — тоже функция самоутверждения героя. Но это несколько не умаляет значимости любовной проблематики в сагах. Полагают, что «романические переживания» в сагах не казались чем-то достойным изображения. Однако, например, в «Саге о Людях из Лаксдала» значимость любовной темы весьма велика. Неудавшаяся любовь Гудрун и Кьяртана приводит к гибели героя и к тому, что жизнь Гудрун сложилась неудачно. Естественно, что эта тема всплывает только в некоторых местах повествования, но не она ли в очень большой степени движет поступками персонажей?

Другое дело, любовь не выступает в сагах в качестве единственной темы, определяющей сюжет, единственного фактора, руководящего героями, — как, например, в «Тристане и Изольде». Сага более объективно и жизненно рисует героев и их мотивы и поступки, чем рыцарский роман. Кьяртан любит Гудрун, но, кроме того, он служит при королевском дворе, странствует, ведет хозяйство и т. п. В отличие от Тристана, он не живет в искусственном мире «чистой любви», ибо он — полнокровный человек. Романическая любовь в сагах изображается совсем иначе, чем в средневековом романе, но от этого она становится только более убедительной. Для того чтобы оценить любовную тематику саг, ее нужно сравнивать с любовной тематикой рыцарского романа той же эпохи, а не романа нового времени. В «Саге о Людях из Лаксдала» отсутствует рассказ о любовном томлении и т.п. Но в ней сказано достаточно для того, чтобы страсть Гудрун была ясна аудитории.

Вряд ли правильно присущую саге эпическую сдержанность принимать за «невнимание к внутреннему миру» ее персонажей. Когда герой совершает подвиг и сообщает о нем как бы «невзначай», мы не можем думать, что он и в самом деле не придает содеянному никакого значения. Например, после схватки с покойником Каром, которая произошла в кургане, наполненном древними сокровищами, Греттир приходит в дом к Торфинну, и тот спрашивает его, какие у него неотложные дела, что он ведет себя не как прочие. Греттир отвечает: «Мало ли какая безделица случается к ночи!» И тут он выкладывает все взятые из кургана сокровища («Сага о Греттире», гл. 18). Мальчики (как потом выясняется, сыновья Вестейна, друга Гисли, убитого не то его братом Торкелем, не то его зятем) убивают Торкеля его же мечом и бегут. Кто-то спрашивает их, что за шум и почему все бегут. Младший отвечает: «Не знаю, что они там обсуждают. Но думаю, что они спорят о том, остались ли после Вестейна одни только дочери или был у него еще и сын» («Сага о Гисли», гл. 28). Больше об этом ничего не сказано, но из приведенных слов исландцу было совершенно ясно, какой подвиг совершил мальчик, убив виновника смерти своего отца.

Подчеркну еще раз: рассказ о переживаниях строится в саге по преимуществу не эксплицитно, но имплицитно: страсти, внутренние побуждения не анализируются и не описываются «всеми словами» — они подразумеваются из поступков, из кратких замечаний или из вис. Такова поэтика саги, видимо, выражающая определенные стороны духовной жизни скандинавов.

Зачастую источником конфликтов служили посягательства на ответственность. Бонды берегут свое добро от воров и похитителей. Но все же главное — не потеря имущества, а моральный урон, который в случае безнаказанности похищения или захвата несет домохозяин. Ущерб должен быть возмещен, и для достижения этой цели нередко производятся еще более крупные затраты. Персонаж «Саги о союзниках», добываясь выигрыша имущественной тяжбы на тинге, хочет подкупить влиятельных его участников, обещая им значительное богатство. Знатный человек, заботясь о своем престиже, не колеблясь, платит несообразно большую сумму денег за участок земли («Сага о Людях с Песчаного Берега»). Как и любовные отношения, отношения имущественные в сагах не служат особым предметом изображения, но это не умаляет их важности для бондов.

Лаконичность и сдержанность, с какими в сагах изображаются внутренний мир и эмоции персонажей, подчас мешают современному читателю осознать всю глубину трагедии, переживаемой героями. Для Гисли отказ его брата Торкеля в помощи — страшный удар, но ни разу Гисли не выражает сколько-нибудь полно и красноречиво своих переживаний. Наше восприятие саги существенно иное, нежели восприятие ее средневековой исландской аудиторией: наша чуткость к оттенкам слов, к смыслу умолчаний или малозначащих реплик, к знакам, за которыми стоят страсти (таким, как вещи вроде окровавленного наконечника копья, или плаща с запекшейся на нем кровью убитого, или рваного полотенца во вдовьем доме), — наша чуткость ко всему этому притуплена литературой с совершенно иным эмоциональным настроением, с подчеркнuto экспрессивным способом передачи человеческих переживаний<sup>7</sup>.

Отсюда возможное впечатление об эмоциональной бедности героев саг, впечатление совершенно ложное. Герой саги не бьет себя кулаком в грудь и не произносит длинных речей о своих переживаниях. Но он не пропускает мимо ушей малейших оскорблений и копит в своей памяти все, что затрагивает его чувство достоинства. Он может медлить с мстью («только раб мстит сразу, а трус — никогда», как сказано в «Саге о Греттире»), и за эту медлительность его станут упрекать женщины, вообще играющие в сагах роль подстрекательниц — хранительниц семейной чести, более нетерпеливых, чем их мужья или сыновья. Но рано или поздно сжатая пружина расправится с непреодолимой силой, ибо «тот, кто едет тихо, тоже добирается до цели», по выражению миролюбивого Ньяля, и мстительный удар будет нанесен. Герои саг молча вынашивают планы расправы с врагом и осуществляют их несмотря на все опасности, не останавливаясь перед собственной гибелью, даже если заранее уверены в том, что ее не избежать.

Крайняя сдержанность персонажа саги, его неготовность дать волю своим чувствам, нежелание раскрыться нередко порождают поведение, которое может показаться неадекватным. Ухмылка, смех возникают в неподобающие, казалось бы, моменты. Но за ними кроются глубокие эмоции и непреклонная воля к действию.

Интерес к человеческой личности в эпоху Средневековья, разумеется, существенно иной, нежели в Новое время. Личность в сагах очерчена весьма расплывчато, ее границы как бы размыты. В противоположность «атомарной» трактовке личности в культуре, нам более близкой и понятной, личность человека того периода не была замкнута в себе самой и не противопоставлялась столь же резко всем другим. Она достаточно четко противостоит «чужим», посторонним людям, с которыми данное лицо не связано родством, свойством, дружбой. По отношению к этим людям человек занимает позицию настороженности, легко переходящей во враждебность: в случае необходимости никакие запреты не помешают ему напасть на них, совершить убийство или причинить иной ущерб; чужого можно обмануть. Нормы поведения среди «чужих» ясно и откровенно изложены в «Речах Высокого». Граница между собой и «чужими» вполне определенная. В сагах она как бы обведена кровавой чертой — это кровь, легко проливаемая в бесчисленных стычках и расправах.

Но отношения индивида со «своими», с членами рода, семьи, с людьми, связанными с ним брачными узами, дружбой, строились на совершенно другой основе. К этому же кругу «своих» принадлежали те, кто брал к себе на воспитание ребенка из данной семьи, отчасти и зависимые люди, входившие в домохозяйство. Узы между «своими» были практически нерасторжимы (во всяком случае, среди родственников); сородичи были обязаны оказывать друг другу всяческую помощь, защищать и мстить за родственника, убитого или понесшего ущерб от чужих. Внутри круга «своих» граница личности диффузна. Внутри этого круга не действует закон мести — мстить своему нельзя, и для германца мысль о невозможности отмщения непереносима.

Ньяль с сыновьями погибают в огне вследствие того, что Скарпхедин и братья нарушили запрет на пролитие крови внутри группы «сво-

их», убив Хёскульда, взятого Нялем на попечение. Гисли не может примириться с тем, что родной брат его Торкель отказывает ему в помощи, в которой он крайне нуждается: Гудрун, дочери Гьюки; не приходит в голову, что ей следует отомстить за убитого Сигурда братьям, но такой мысли чужд и сам умирающий Сигурд: «Гудрун, не плачь, // жена моя юная, — // братья твои // живы: еще!» («Краткая Песнь о Сигурде», 25). Старонемецкая «Песнь о Хильдебранде» видит в смертельном поединке между отцом и сыном величайшую трагедию, какую только можно помыслить.

Противопоставляя себя «чужим» вполне четко и резко, персонаж саги неспособен занять такую же позицию по отношению к «своим». Наоборот, он скорее сливается с ними. Индивид — звено в цепи поколений. То, что саги об исландцах столь густо «приправлены» генеалогиями, нуждается в осмыслении. Кое-кто из ученых склонен усматривать в этих генеалогических перечнях, кажущихся скучными и бессодержательными, инородное вкрапление в сагу. Но это, разумеется, неверно.

Генеалогический перечень ничего или очень мало говорит нам, но исландец того времени, вне сомнения, знакомился с ним с большим интересом, ведь и у него самого имелась подобная генеалогия, которую он хорошо знал. За каждым именем в его сознании стояла какая-то история, часть этих историй попала в саги. Поэтому генеалогии в сагах в высшей степени содержательны, только нам трудно теперь восстановить все их значение. Тогда они вовсе не были скучными или лишними — они служили указаниями на многие другие саги, из окружения которых как бы кристаллизуется данная сага. Указание имени человека, людей, связанных с ним родством и свойством, само по себе уже являлось характеристикой этого человека, ибо имя это не было вырвано из жизненного контекста, но, наоборот, включало данное лицо в некую группу, в жизнь определенной местности и напоминало о событиях, участниками которых были этот человек и его коллектив.

Согласно древнескандинавскому праву, тяжбу из-за наследственного земельного владения мог выиграть тот, кто был способен перечислить известное число поколений родственников, которые в непрерывной нисходящей линии обладали этой землей. Готовясь к тяжбе с неким Ангантюром, Оттар из «Песни о Хюндле» вопрошает великаншу о своих предках; род его, по словам провидицы, огромен, восходя к древним героям и даже к богам. Подобным способом дается характеристика самого Оттара, ибо человек таков, каков его род. «Скажи мне, кто твой предок, и я скажу, кто ты», — мог бы выразиться германец. В потомков переходят качества предков. От безродных трудно ожидать доблестей. Но столь же необычным считалось и появление в благородном знатном роду негодяя или ничтожества. Подчас предок просто-напросто возрождался в потомке. Потому-то было в обычае передавать по наследству имена наиболее доблестных предков, так что с именем умершего к его младшему тезке переходила и его «удача».

Таким образом, перед нами — личность, и в сагах проявляется живой и неизменный интерес к ней. Но личность эта исторически конкретна и весьма непохожа на новоевропейскую личность, которую мы вольно или невольно принимаем за эталон. Исландец не оторван от

своего органического коллектива и может быть понят только в качестве члена этого коллектива. Сознание его не индивидуалистично, он мыслит категориями целого — своей группы, он смотрит на себя самого как бы извне, глазами общества. Ибо он неспособен к иной оценке самого себя, нежели та, какую дает ему общество. Нередко пишут об «индивидуализме» персонажей саг и вообще германцев. Сказанное свидетельствует о довольно тесных границах этого индивидуализма.

Человек продолжает смотреть на себя чужими глазами даже в тех случаях, когда он поставлен вне закона, вне общества. Ибо и в подобной ситуации он внутренне не готов к тому, чтобы противопоставить себя коллективу. Изгой не принимает позы горделивого одиночества и тем более не отвергает общества на романтический манер. Объявление вне закона — несчастье, и в сагах встречаются случаи отказа человека отправиться в изгнание, даже рискуя собственной жизнью. Гуннар, герой «Саги о Ньяле», в уста которого, как полагают, вложено чуть ли не единственное в сагах «описание природы», на самом деле восхищается не красотой поля и лугов в своей усадьбе, когда отказывается уехать из Исландии, — скорее ему отвратительна мысль об отрыве от «своих», о смирении перед врагами, т. е. «чужими», хотя он знает о неминуемой гибели, грозящей ему в том случае, если он останется дома<sup>8</sup>. Гисли выброшен из общества, причем не только в силу приговора тинга, но и в результате колдовства, сделавшего для него невозможным пребывание где-либо на островном материке. Но он долго и упорно цепляется за родину, прячась на внешних островах и в шхерах, — и возникает вопрос: почему он, собственно, не покинул Исландию?!

Обладающая подобной структурой личность не может существовать как полноценная личность вне своего органического коллектива. Но мало оставаться на родине — для осознания своей полноценности необходимо сохранять и упрочивать цельность, самоуважение, т. е. пользоваться признанием коллектива. Это признание требуется не только от «своих», оно должно быть всеобщим. В случае причинения человеку ущерба, материального, физического, морального, достоинство личности ставится под вопрос. Эти ситуации — нарушение внутреннего благополучия человека и возвращение, при помощи определенных средств, этого благополучия, равновесия индивида и коллектива — и изображены в сагах.

В конце концов можно сказать, что родовая сага есть рассказ о том, как жизненное равновесие было нарушено и как вследствие этого возникло неодолимое стремление восстановить равновесие — прежде всего равновесие в эмоциональном плане, утолить коренную психологическую потребность личности в сохранении собственной целостности, достигнуть состояния удовлетворенности собой и своим социальным окружением. Это восстановление равновесия возможно лишь при осуществлении мести и последующем примирении.

Как убедительно показал датский ученый В. Грэнбек, пожалуй, глубже, чем кто-либо, проникший в духовный мир германцев, акт мести представлял собой не примитивное удовлетворение кровожадности, но возвращение мстителя и ближних его к полноценной социальной жизни, избавление от давящего чувства ущемленности и ущербности,



чувства, которое порождалось потерей сородича и утратой гармоничного отношения индивида и коллектива.

Герой саги, чьи интересы и благополучие потерпели ущерб в результате враждебного посягательства, испытывает чувство сильнейшей подавленности. Эта подавленность проходит только после получения справедливого возмещения, в форме которого германец находил материальное выражение признания своей общественной значимости, либо после осуществления законной мести, восстанавливавшей его честь и достоинство в глазах коллектива и тем самым и в его собственном мнении. Удачная и смело осуществленная месть возвращает человеку самоуважение. Хавард, сын которого убит, бессильно лежит в постели в течение целого года: он страдает не только от горя, но и, прежде всего, от сознания глубочайшего морального ущерба. Неудача двух попыток получить возмещение за убитого убеждает его в том, что счастье его оставило, и в общей сложности он проводит в постели три года. Когда же, наконец, ему представляется случай отомстить, окружающие не верят своим глазам: развалина превратился в бодрого юношу («Сага о Хаварде»!).

Гудрун любит Кьяртана, но ей не суждено с ним соединиться; снедаемая ревностью, она добивается того, что муж ее Болли, бывший друг Кьяртана, убивает его. Узнав о гибели Кьяртана, Гудрун выходит на встречу возвратившемуся домой Болли и спрашивает, какое теперь время дня. Болли отвечал, что уже после полудня. Тогда Гудрун говорит: «Большие дела мы совершили: я успела напрядь пряжи на двенадцать локтей сукна, а ты убил Кьяртана» («Сага о Людях из Лаксдаля», гл. 49). За этими репликами — сложный клубок противоречивых чувств, но в любом случае акт мщения осознается всегда как «большое дело».

То, что распря имеет конечной целью именно восстановление утраченного равновесия, явствует из крайней скрупулезности, с какой стороны подсчитывают и оценивают взаимно причиненный ущерб: число убитых, их родовитость, уважение, коим они пользовались, характер нанесенных ран, размеры полученных компенсаций. Эти расчеты, производимые с почти «бухгалтерской» точностью, продиктованы именно заботой о возмещении морального ущерба. Они суть показатели социального престижа сторон. Дело вовсе не в материальном богатстве как таковом, которое при этом переходило из рук в руки, от убийцы к родственникам убитого. Достаточно сказать, что в ряде германских судебныхников («варварских прав») мы встречаемся со шкалой возмещений за убийства, раны и иной ущерб, основанной на так называемой «активной градации»: размеры этих возмещений возрастают по мере возрастания знатности лица, совершившего преступление, так что наиболее знатные люди платили самые высокие возмещения. Ибо социальная оценка лица выступала не только при получении им компенсации, но и при уплате ее, поэтому знатный, настаивая на том, чтобы уплатить максимальное возмещение, тем самым подтверждал свое благородство.

\* \* \*

Комизм, с которым мы встретились в нескольких эддических песнях о богах, широко присутствует и в сагах об исландцах. Однако исследование комического начала в сагах сопряжено с большими трудностями.

Моя попытка выделить смеховой аспект в сагах была малоуспешной, так что в конце концов пришлось отказаться от намерения включить в эту книгу раздел о функции комического в исландской прозе. Элементы комического встречаются в ней нередко, но их вычленение из ткани саги рискованно, столь тесно шутка и смех, как правило, оказываются вплетенными в конфликт, не имеющий никакого касательства к веселью. Подлинная функция комики может быть понята только в контексте саги. Поэтому ограничусь здесь лишь немногими наблюдениями.

В целом можно констатировать, что комическое в сагах не радостно, не бодрит и веселит, а скорее сумрачно. Это было отмечено еще А. Хойслером, который писал о «юморе висельников» и «палаческом юморе», о «мрачно-смеховом» начале, колеблющемся между комикой и трагикой<sup>9</sup>.

Смех, усмешка героев саг сплошь и рядом служат симптомами — почти безошибочными! — недобрых намерений, ожидания кровавой схватки, за ними скрываются эмоции, прямо противоположные радости. Когда же авторы саг, действительно, имеют в виду смешное, то оказывается, что вызывавшее в ту эпоху смех ныне требует несколько иной квалификации: причины смеха подчас оказываются далеко не комическими или не чисто комическими — к ним примешиваются очень сильные мрачные, трагические тональности. Как правило, смех фигурирует в качестве одного полюса в эмоциональном пространстве скандинава, на другом полюсе которого выступают трагическое, страшное, сумрачно-роковое. Преодолевая смехом это страшное, человек тем не менее, по-видимому, не забывался от него полностью. Неизбывный трагизм жизни, столь сильно и постоянно ошутимый по исландским памятникам и связанный преимущественно с темой судьбы, оставался тем стабильным фоном, на котором приходится воспринимать шутку, смех, комику и саг, и, как мы видели, эддических песней.

Вряд ли можно говорить о карнавально-смеховой культуре в бахтинском смысле, культуре, которая предполагает жизнеутверждающий, все разрушающий и вновь созидующий, бесстрашный хохот. Чем это вызвано?

Прежде всего, возникает подозрение, что отсутствие карнавального смеха в скандинавской культуре следует объяснять тем, что подобное жизнеутверждающее смеховое начало, восходящее к античности, было присуще скорее романскому миру Средневековья — прямому наследнику античности, нежели германскому миру с иными традициями и историей. Однако на ум приходят и другие соображения. Речь идет о своеобразии изученных нами памятников. Все они так или иначе относятся к эпической традиции. Но в эпосе предмет изображения отделен от изображающего и от его аудитории абсолютной эпической дистанцией — предмет этот невозможно приблизить на такое расстояние, когда он оказался бы «в зоне грубого контакта» и когда поэтому с ним можно было бы вольно, «фамильярно» общаться (М.М. Бахтин).

Потому-то, вероятно, смеху в саге (или в эддической песне) приданы другие функции: не фамильяризирующие и не убивающие страшное (как в карнавальном, раблезианском смехе), но функции контрастного компонента страшного, не лишаящего страх его силы, а скорее подчеркивающего ее, — функции камуфлирования трагедии, которое лишь делает ее более выпуклой и фатальной. В функцию скандинавского смеха мо-

жет входить акцентировка героической позиции персонажа, подвластного судьбе, но не покоряющегося ей и не капитулирующего перед ней.

Смех, ирония, комическое были существенным и широко применяемым изобразительным средством.

Для того чтобы характер комического начала в исландской прозе и функция, которую комическое выполняло, выступили более наглядно, остановлюсь на одном только памятнике — на «Пряди о Торстейне Мороз-по-коже». Эта «прядь», один из маленьких шедевров древнеисландской повествовательной литературы, сохранившийся в рукописи XIV в. «Книга с Плоского острова», имеет, на мой взгляд, прямое отношение и к юмору скандинавов средневековой эпохи, и к их представлениям о потустороннем мире. Рассказ отражает несомненное влияние христианства, в нем речь идет о черте, аде, о церковном колоколе, звоном которого норвежский король Олав Трюггвасон прогнал нечистую силу. Герои скандинавского эпоса, Сигурд Фафнирбойца и Старкад Старый, помещены повествователем в ад. Поэтому напрашивается предположение, не представляет ли собой эта «прядь» разновидность христианской легенды о чуде, ибо король-миссионер одолевает в ней дьявола. Что касается комизма, наличие которого я здесь предположил, то возникает вопрос: не «вчитывает» ли его в «прядь» современный читатель, в то время как древние скандинавы ничего смешного видеть в этом рассказе не могли? (Точка зрения М.И. Стеблин-Каменского).

Присмотримся поближе к повествованию. Содержание его таково. Во время разгневов по Норвегии конунг Олав останавливается вместе со своими людьми на одном хуторе. Вечером он запрещает им выходить в одиночку в отхожее место, «иначе, мол, будет плохо». Тем не менее исландец Торстейн к концу ночи отправляется в указанное место один, не желая беспокоить соседа, и встречается там с чертом. Тот, по его словам, прибыл прямо из ада и в ответ на расспросы Торстейна рассказывает о том, кто как переносит адские муки. Среди обитателей пекла оказываются и Сигурд Убийца Дракона Фафнира, и герой датского эпоса Старкад Старый.

Торстейн просит черта продемонстрировать, как вопит Старкад, и тот начинает выть, одновременно пересаживаясь с дальних сидений нужника все ближе и ближе к Торстейну (отхожее место, как оно описывается в рассказе, «было такое большое, что одиннадцать человек могли в нем сидеть с каждой стороны»). Чтобы перенести страшные вопли беса, исландец закутывает голову плащом, но просит его вопить «самым громким воплем» — как явствует из дальнейшего, он втайне рассчитывает на то, что эти крики разбудят конунга и тогда Торстейн спасется. Так и вышло: когда вопли выходца с того света достигли предельной силы и Торстейн упал без чувств, зазвонил колокол, и черт, слышав звон, провалился сквозь пол. Наутро Торстейн поведал конунгу о случившемся. В ответ на вопрос, не испугался ли он воплей черта, Торстейн отвечал: «Я не знаю, государь, что такое испуг», хотя и признался, что от последнего вопля у него по коже пробежал мороз. Конунг дал ему прозвище Торстейн Мороз-по-коже, подарив в придачу меч (как водилось при награждении человека прозвищем).

Вряд ли перед нами «легенда о чуде». То, что разбуженный криками конунг велел ударить в колокол, не есть чудо, и таким способом про-

гнать нечисть мог кто угодно (равно как и крестным знаменем). Рассказ этот вообще не об Олаве Трюгвасоне — как и в других «прядях» из королевских саг, в этом повествовании главным героем является доблестный исландец, не знающий страха, ведущий себя независимо даже по отношению к монарху. «Вы, исландцы, очень строптивы, как о вас говорят», — замечает Олав, тем не менее сменяющий гнев на милость. Это рассказ не о том, «как король прогнал черта», а о том, «как Торстейн перехитрил черта и не испугался его». Единственное отличие конунга от остальных в данном случае — то, что он знает или подозревает о возможности ночного явления беса в нужнике, но такое знание — конечно, не признак святости.

Терминология, применяемая рассказчиком для обозначения выхода с того света, отнюдь не однообразна. На протяжении весьма сжатого повествования у него находится не менее шести слов для черта: *rúki* — бесенок, злой дух, тролль; *dólgr* — дьявол, враг, существо иной природы, нежели человек; *fjándi* — враг, бес, злой дух; *skelmir* — дьявол, проказник, шельма; *drysjildjöfull* — бесенок, зловредное существо, *draugr* — привидение, выходец из могилы, покойник, обитающий в кургане. Если имеет какой-то смысл устанавливать, как часто употребляются эти слова в рамках столь небольшого рассказа, то результат таков: *rúki* упомянут десять раз, *dólgr*, *skelmir*, *drysjildjöfull* — по одному разу, *fjándi* — два раза, *draugr* — четыре раза. Слово *djöfull* не встречается, *drysjildjöfull* не идентично ему, поскольку подчеркивает жалкий характер бесенка. Создается впечатление, что автор склонен акцентировать «мелкотравчатость» беса, явившегося Торстейну. Исландец встретился не с князем тьмы, а с мелким бесом.

Впрочем, трудно разобраться с кем повстречался Торстейн. Ибо этого выходца из преисподней автор «пряди» именует и *draugr*. И применение этого слова кажется мне особенно знаменательным. В сагах оно встречается многократно и неизменно обозначает покойника, который «живет» в кургане и выходит из него обычно со злыми намерениями, тревожит людей и даже вредит им; облик его ужасен — часто это полуразложившийся труп, раздувшийся и посиневший, напоминающий Хель. Лишь полное уничтожение трупа, сожжение его и развеивание пепла, или вбивание в тело кола, либо отсечение головы, приставляемой затем к задку трупа, может избавить живых от визитов и пакостей злого выходца с того света и причинить ему «окончательную» смерть. Однако в нашей «пряди» *draugr* оказывается синонимом черта! Это не оговорка, ибо, появившись, он сразу же рекомандуется Торстейну, что он — Торкель Тоший, который погиб вместе с конунгом Харальдом Боевым Зубом, датским вождем (VIII в.?). Таким образом, перед Торстейном действительно призрак, живой труп.

Но черти, согласно христианской доктрине, не вербуются из числа покойников. В бесчисленных средневековых рассказах о явлениях умерших с того света нет ни одного, в котором грешник, даже самый злостный, был бы превращен в представителя нечистой силы. Проклятые грешники попадают в руки дьявола и мучаются в аду так, как мучаются в нем упоминаемые в «пряди» Сигурд и Старкад. Грань между демоном и человеком, даже одержимым демонами, в христианстве не-

изменно четкая и непреодолимая. Черты — враги тем, кто попал под их власть, и противоположность человека и дьявола ни в коей мере не может быть снята. То, что в рассматриваемом рассказе эта грань и противоположность полностью стерты и в роли беса фигурирует древний воин, выходец из кургана, необычно для христианских представлений. Объяснить подобную несуразицу (несуразицу с точки зрения указанных верований) можно, по-видимому, только тем, что христианское учение было понято автором «пряди» весьма своеобразно. Новые верования были наложены на далеко не изжитый и не забытый фонд традиционных народных поверий и преданий и слились с ним. В XIV в. христианство не было, конечно, «новым» для исландцев, официально принявших его еще в 1000 г., но способ и степень его усвоения были таковы, что исследователю есть над чем призадуматься.

Напротив, адские мучения Сигурда и Старкада несколько не удивительны. То, что неизвестный автор «Пряди о Торстейне Мороз-по-коже» выбрал для иллюстрации адских мук двух популярных героев скандинавского эпоса, наводит на мысль, что перед нами сознательная попытка развенчать их, поскольку дух, которым проникнуты повествования о Сигурде и Старкаде, — чисто языческий. Их место, с точки зрения христианина, естественно, в аду. Однако Сигурд и Старкад получают в «пряди» разную оценку. Убийца Дракона Фафнира «лучше всех» терпит адскую муку, и заключается она в том, что он приставлен топить печь, между тем как «хуже всех» переносит адскую муку Старкад Старый, который так громко вопит, что не дает покоя чертям: он стоит на голове и весь охвачен адским пламенем, так что наружу торчат одни только ступни. Таким образом, муки, которым подвергаются Сигурд и Старкад, неравноценны, и Старкада карают куда сильнее, чем Сигурда. Претерпеваемые Старкадом муки ужасны, и испускаемые им вопли, которые имитирует выходец из преисподней, не в состоянии перенести даже бесстрашный Торстейн — у него по коже пробежал мороз.

Так обстоит дело с представлениями скандинавов о загробном мире, нашедшими столь своеобразное выражение в интересующей нас «пряди».

Обратимся теперь к вопросу о комическом начале в «Пряди о Торстейне Мороз-по-коже». Заложен в ней комический элемент или же это лишь впечатление современного читателя, не имеющее ничего общего с восприятием средневековыми скандинавами рассказа о встрече Торстейна с чертом. ?

Мне кажется важным обратить внимание на следующие моменты. Во-первых, сцена с чертом происходит в отхожем месте, и чертенок, беседуя с исландцем, постепенно подбирается поближе к Торстейну, пересаживаясь с одного сидения на другое. Трудно удержаться от мысли, что перед нами — сознательное «снижение» образа черта. Нечисть — воплощение зла, низменного начала, выходец из «нижнего царства», здесь оказывается еще и завсегдатаем нужника. Это «снижение» становится еще более явным в момент, когда звонит колокол: черт проваливается сквозь пол, «и долго был слышен гул (или «стон»? — А.Г.) от него внизу в земле». Куда он проваливается? Непосредственно под полом расположено было отхожее место — отправился ли бес в ад или в нечистоты? Или то и другое нераздельно?

Во-вторых, вопли черта, или «живого мертвяка», демонстрирующего крики терзаемых в аду, должны были производить смешанное впечатление. Сколь ни страшны эти вопли, то, что черт выбивается из сил, дабы удовлетворить любознательность Торстейна, вряд ли могло не веселить читателя или слушателя. Дикие крики беса в нужнике комичны. Но вместе с тем он имитирует страдания Старкада, который хуже всех терпит муки в аду, и это изображение мучений живо напоминает об ужасах, ожидающих грешников<sup>10</sup>. Рядовые христиане были особенно восприимчивы именно к обещанию загробных мук для нарушителей церковных заповедей. Не следует ли предположить, что если эта сцена и исполнена комизма, то комизма, смешанного с ужасом?

Таким образом, видеть в этой «пряди» только комическое, действительно, значило бы «вчитывать» в нее современное отношение к сказкам о черте. Но рассказ этот не просто комичен — он трагикомичен, смешное неразрывно переплетено, сплавлено в нем со страшным. Загробный мир в любом случае — и как языческая Хель, и как христианский ад (если вообще их различали) — был для средневекового человека серьезнейшей реальностью, следовательно, источником интенсивных эмоций и живых конкретно-чувственных картин. То невыразимо-страшное, что связывалось с образом пекла, можно было эмоционально преодолеть только комическим его «снижением». В этом развенчании ада я вижу смысл «Пряди о Торстейне Мороз-по-коже». Смеховая трактовка черта была вообще характерна для средневековой литературы.

Но если мы приходим к заключению, что в повествование о Торстейне Мороз-по-коже комическое не «вчитывается» современным исследователем, ибо присутствует в нем изначально в сложном и противоречивом комплексе, в сплаве с inferнально-жутким, то это не означает, что мы вообще застрахованы от опасности «вчитать» юмор в древнеисландские тексты, его не предполагавшие. Например, в рассказе о стычке между двумя кликами исландских бондов, происшедшей из-за притязаний одной стороны на право справлять нужду на поле судебного собрания и отказа другой согласиться на такое осквернение священного места («Сага о Людях с Песчаного Берега», гл. 9), с точки зрения людей того времени не содержалось ничего комического: речь шла об отношении к сакральному. Между тем на современного читателя это повествование может произвести комичное впечатление.

В «Пряди о Торстейне Мороз-по-коже» комичность сопряжена со специфической ситуацией — со смеховой обрисовкой выходца с того света, который истошно вопит не потому, что испытывает муки, а лишь изображает страдания других, и с попыткой «снижения» ада до нужника. Хотя эта не лишенная забавной стороны ситуация достаточно типична в средневековой литературе, нет необходимости искать для подобной трактовки каких-либо латинских континентальных образцов. Очевидно, такое двойственное отношение к черту и к аду, выражающее одновременно и страх, и юмор, было органически присуще народной культуре Средневековья. Смех не уничтожал страшного, скорее он был средством сделать его переносимым.

В сагах есть еще один «персонаж», то отходящий на задний план, то выступающий вперед, но постоянно присутствующий в сознании героев саги. Это — судьба. Как уже говорилось, судьба у германцев — не сила, стоящая над миром и слепо раздающая награды и кары независимо от тех, кому они достаются. У каждого человека собственная судьба, т.е. своя мера удачи и везенья. По поведению его, даже по облику люди могут судить, насколько человек удачлив или неудачлив. Поступки одних имеют благоприятные последствия, поступки же других, в том числе и людей доблестных, благородных, оборачиваются неудачей, влекут их к гибели.

Чем это вызывается? Саги не дают ясного представления о причинах удачи или невезенья человека. С одной стороны, характер его — источник поступков, им совершаемых, и потому удача и неудача зависят от самого человека. Но, с другой стороны, даже самые мудрые и прозорливые герои саг нередко терпят поражение и гибнут. И тогда оказывается, что судьба не зависит от качеств человека. «Одно дело доблесть, а другое — удача» («Сага о Греттире», гл. 34). Однако бывают неудачливые люди, которые приносят несчастье тем, кто с ними имеет дело. Таков, например, Куриный Торир, герой одноименной саги. Правда, помимо неудачливости, он еще и просто дурной человек. Вместе с тем есть удачливые люди, которые приносят везенье и другим. Их так и называли: *gæfumaðr* — «тот, кто обладает счастьем, удачей и приносит их».

Итак, удача — как бы и в человеке, и не зависит от него. В «пряди» «О Торстейне Битом» (гл. 6) мы встречаем такие выражения: «боюсь, что твоя удача пересилит мою неудачу»; «у меня был сегодня не один случай предать тебя, если б моя неудача оказалась сильнее твоей удачи».

Существенно, однако, следующее: человек не должен полагаться на удачу, он должен активно ее испытывать: «Мы не знаем, как обстоит дело с нашей удачей, до тех пор пока не испытаем ее» («Сага о Хрольве Жердинке»); «нелегко изменить то, что суждено», но нужно бороться до конца (там же).

Образцом человека, который терпит неудачу в столкновении с судьбой, несмотря на свои выдающиеся качества может служить Ньяль. Это — мудрый, предусмотрительный человек, сторонящийся конфликтов, во многом способствующий их улаживанию. Вводя впервые его в сагу, автор характеризует Ньяля: «Он был такой знаток законов, что не было ему равных. Он был мудр и ясновидящ и всегда давал хорошие советы» («Сага о Ньяле», гл. 20). И действительно, далее это подтверждается. Ньяль отчетливее других осознает логику разворачивающихся событий, он постоянно дает добрые советы своему другу Гуннару и другим людям. Но не менее четко он понимает, что изменить ход вещей он не в состоянии. Поэтому мудрость его — не столько в предусмотрительности, помогающей избежать зло, сколько в провидении неизбежного. Видимо, по этой причине его усилия направлены не на то, чтобы отвлечь своих воинственных сыновей от участия в распрях, а на то, чтобы не форсировать события. Без колебаний санкционируя акты мести сыновей и слуг, он провидит трагический исход этого крещендо убийств для себя и своих близких. И свои усилия Ньяль прилагает к тому, что-

бы неизбежная месть осуществилась в наиболее благоприятных для его семьи условиях. Враги, насмехающиеся над ним и сыновьями, рассуждает он, — люди глупые; значит, нужно действовать лишь тогда, когда вина падет на врагов. «И долго придется вам, — говорит он своим детям, — тащить эту сеть, прежде чем вы вытащите рыбу» (гл. 91)<sup>11</sup>.

Может показаться, будто Ньяль сам создает обстоятельства и воздействует на ход событий. Но если присмотреться внимательнее, то обнаружится, что все советы Ньяля, вопреки ожиданию, приводят так или иначе к несчастью. Он бессилён предотвратить гибель своего друга Гуннара, равно как и убийство любимого воспитанника Хёскульда, в котором он надеялся видеть залог умиротворения, — и Хёскульд погибает от руки собственных сыновей Ньяля!

Возможно, в этих случаях нельзя было предусмотреть трагический поворот событий. Допустим. Но вот сцены из «Саги о Ньяле», являющиеся ключевыми как для развертывания центрального конфликта, так, думается мне, и для понимания концепции судьбы в сагах вообще.

Эпизод первый. После гибели Хёскульда Ньялю все же удается достигнуть примирения на альтинге; установлена огромная сумма возмещения за убитого, эти деньги собраны и могут быть выплачены Флоси и его родственникам немедля. Ньяль считал, что «дело кончилось хорошо», и лишь просил сыновей «не испортить» достигнутого. Поверх всей суммы денег, подлежащих выплате Флоси, Ньяль положил длинное шелковое одеяние и заморские сапоги. Флоси смотрит на это одобрительно. Но затем он берет в руки шелковое одеяние и спрашивает, кто его положил сюда. Никто не отвечает, хотя Ньяль стоит подле. Флоси «снова помахал одеянием и спросил, кто положил его, и рассмеялся». Смех этот зловещ и предвещает недоброе. Опять никто не отвечает, и тут же вспыхивает перебранка между Флоси и сыном Ньяля Скарпхедином, произносятся роковые оскорбления, примирение сорвано. В чем дело? Халль объясняет так: «Слишком неудачливые люди замешаны здесь». Ньяль, только что рассчитывавший на мир, говорит сыновьям: «Это дело не кончится для нас добром... Сбудется то, что будет для всех хуже всего». Подобные же предчувствия возникают и у Снорри Годи (гл. 123).

Но зачем нужно шелковое одеяние и почему Ньяль, который его положил, не признался в том, что это сделал он? Это нелогично и непонятно с точки зрения сюжета. Общий смысл, очевидно, таков: на самом деле люди не желали помириться, расплата в деньгах их не устраивала (как сказано в другом памятнике: принять возмещение за убитого — все равно, что «держат сына в кошельке»). Но эпизод с шелковой одеждой и молчание Ньяля в ответ на вопрос Флоси я мог бы объяснить только одним способом: судьба вмешивается и перетасовывает все карты. То, что должно свершиться, неотвратимо. В появлении этой одежды, как и в молчании по ее поводу, нет логики, но вмешательство судьбы иррационально. Это «логика судьбы», а не логика человеческих решений, где что-то можно предотвратить. Судьба вмешалась здесь в решающий момент, после которого гибель Ньяля и его семьи становится неизбежной.

Эпизод второй. Когда враги подходят к дому Ньяля, Скарпхедин предлагает мужчинам выйти им навстречу и дать бой перед домом, но Ньяль настаивает на обороне в доме, и это несмотря на то что Скарпхедин



предупреждает, что враги (в отличие от благородных противников Гуннара) не остановятся перед тем, чтобы сжечь их в доме. Но ведь Ньяль — мудрый, он видит яснее, чем его сын. Чем же объяснить эту его слепоту, роковую для него и всех его ближних? Ведь они сгорают в подоженном врагами доме! Возможное объяснение: Ньяль сознательно идет навстречу своей судьбе, понимая ее неизбежность. Еще накануне нападения на дом Ньяля его жена Бергтора, ставя на стол еду, сказала домочадцам, что кормит их последний раз. Самому Ньялю видится вокруг все залитым кровью. Зловещие предчувствия! Но ничего не делается для того, чтобы избежать гибели в доме. И в данном случае решение иррационально.

Нет ли переклички между такими эпизодами в сагах и ранее рассмотренными нами сценами в эддических песнях, когда герой поступает опять-таки явным образом иррационально? Невозможно сливать воедино этику героической поэзии с этикой родовой саги, но все же отметим известный их параллелизм: внезапное, спонтанное, логически необъяснимое решение героя придает и песни, и саге новое измерение. Тема судьбы тесно связана с установкой на героизацию.

В двух решающих эпизодах в судьбе Ньяля и его семьи, которых мы сейчас коснулись, судьба неотвратима<sup>12</sup>, она пробивается сквозь все человеческие ухищрения, разрушая планы и намерения людей. И потому самые мудрые и провидящие не могут предотвратить предначертанного судьбою. Конунг Олав Святой так и говорил Греттиру, что тот очень неудачлив и не может совладать со своей злой судьбой: «Ты — человек, обреченный на неудачу». О горькой судьбе Греттира говорят и другие персонажи саги, да он и сам этого не оспаривает.

Судьба в саге занимает важнейшее место. Эта концепция, ключевая для всего германского эпоса, сообщает повествованию огромную напряженность и динамичность. Идея судьбы объясняет смысл конфликтов между людьми и показывает неизбежность тех или иных поступков и их исхода.

Судьба подчас материализуется в саге в виде предметов, обладание которыми дает удачу, а утрата — лишает ее. Таковы, например, плащ, копье и меч, подаренные Глуму его дедом; в эти предметы у сородичей была особая вера, но при утрате их удача покидает Глума.

Судьба выступает в сагах как взаимосвязь, как логика человеческих поступков, продиктованных нравственной необходимостью, однако эта субъективная, индивидуальная логика поведения осознается и соответственно изображается в виде объективной, от воли людей не зависящей необходимости, которой они не могут не подчиниться. Эпическому сознанию присущ глобальный, всеобщий детерминизм. Он осмысливается как идея судьбы.

С темой судьбы теснейшим образом связаны прорицания, видения, вещие сны. Вещие сны и прорицания придают конструктивное единство повествованию, вскрывают внутреннюю связь событий и их обусловленность, как они понимались людьми того времени.

В видениях и пророчествах становится известным то, что случится в дальнейшем. Сага не любит неожиданности — аудитория заранее предвещается о грядущих судьбах персонажей. Но поскольку предвосхищение это выступает в виде прорицания, напряженность и интерес к

повествованию не только не убывают, но, напротив, усиливаются: ведь важно узнать, как именно свершится предначертанное.

Тема судьбы и заведомого знания грядущего доминирует в песнях «Старшей Эдды». Сознание исландцев «стереоскопично» — они воспринимали героические легенды на фоне событий собственной жизни или жизни своих предков и вместе с тем эту бытовую жизнь осмыслили в перспективе героических идеалов и образов эддической поэзии.

В «Саге о Гисли» сестра Гисли Тордис узнала из произнесенной им высыл, что Гисли — убийца Торгрима, ее мужа, и сообщила об этом открытию своему второму мужу Бёрку, брату Торгрима. Тем самым она навлекла на родного брата месть мужа. Ситуация, противоположная той, какая изображена в эддической поэзии, где Гудрун мстит своему мужу Атли за убийство братьев, и Гисли в новой висе напоминает об этом героическом образце («Навряд ли ее уподоблю // Бестрепетной Хёгни сестре...»).

Ряд мотивов и коллизий в сагах об исландцах прямо напоминает о таких же конфликтах и мотивах в героической поэзии. В решающей схватке в «Саге о Людях из Лаксдаля» Болли пытается остаться в стороне, чтобы не сразиться против своего друга Кьяртана, и обращенные к Болли призывы Оспака напоминают, по мнению некоторых исследователей, попытки Гунтера втравить Хагена в бой с Вальтером в «Вальтари», франкской поэме IX в.

Напрашивается сравнение между отдельными эпизодами «Саги о Греттире» и «Беовульфа»: поединок героя с чудовищем под водой, его единоборство со сверхъестественным существом в доме, удивительная способность героя переплывать огромное расстояние. Не лишены основания параллели между поведением Гудрун (в «Саге о Людях из Лаксдаля»), которая любит Кьяртана и добивается его смерти, и поведением Брюнхильд в отношении Сигурда в эддических песнях: ими движут едва ли не одинаковые чувства. Сходна и реакция этих героинь на весть о гибели возлюбленного: Брюнхильд веселят стоны Гудрун, дочери Гьюки, над телом Сигурда, и Гудрун, дочь Освивра, радуется мысли, что жена Кьяртана Хревна «сегодня вечером не ляжет в постель смеясь». Сон о соколе в начале «Саги о Гуннлауге» перекликается с таким же сном Кримхильды из первой авантюры «Песни о нибелунгах».

Эти примеры не обязательно толковать как свидетельства прямых заимствований сагами мотивов из героических поэм — в конце концов мы не можем дать даже относительной датировки тех и других. Речь идет о смысловой близости, о том, что у родовых саг существовала «эддическая перспектива».

## «Сага о Гисли». Опыт анализа

Отмеченные выше особенности саг — объективность, «симптоматический» способ изображения внутреннего мира и эмоций героев, экономность средств повествования, роль судьбы в детерминировании человеческих поступков — находят свое максимальное выражение в «Саге о Гисли», одной из самых совершенных саг об исландцах. Вместе с тем в

саге этой есть некоторые специфические элементы, заслуживающие более внимательного рассмотрения. Разбор «Саги о Гисли» позволил бы нам подвести итоги обзора саг об исландцах.

«Сага о Гисли» сохранилась в двух редакциях, частично различающихся между собой. Один текст несколько более пространен, что особенно четко видно во вступительной части саги. Сравнение обеих редакций могло бы показать, как свободно обращались с сагой даже в тот период, когда совершался переход от устной традиции к письменной фиксации текста.

Действие во вступительной части саги происходит, как и во многих других сагах об исландцах, в Норвегии. Потомок правителя (херсира) одной из норвежских областей Гисли убивает в единоборстве берсерка (свирепого воина), до этого умертвившего, тоже на поединке, его старшего брата. Оружием, при помощи которого Гисли убивает берсерка, был меч Серый Клинок, принадлежавший рабу жены покойного брата, Колю; у меча было свойство приносить победу в бою его обладателю. Одолев злодея, Гисли женится на вдове брата и становится «большим человеком». Так как он не пожелал возратить Колю меч, то между ними произошла схватка, и оба погибли, а меч сломался.

Это вступление (гл. 1) требует комментария. Здесь использован ряд фольклорных мотивов. Имя берсерка-воина, который в бою приходил в неистовство, рычал и выл, кусая край щита, — Бьёрн, что значит «медведь». Поединок с ним, возможно, восходит к теме борьбы с чудовищем из-за женщины. Значимо и имя раба: Коль — «черный, как уголь», и исследователи предполагают, что здесь Коль выступает как «реалистический субститут» карлика-альва, совмещающего в себе качества кузнеца (волшебная профессия!) и мага. Рабы в древнеисландской литературе нередко обладают свойствами карликов, колдунов, внушавших смешанное чувство страха и презрения. Недаром меч Коля обладает волшебным свойством: умерщвляя врага, он вместе с тем ломается, если будет применен против его обладателя. К фольклорным темам относится и то, что в схватке из-за чудесного оружия погибают оба — и Гисли, и Коль. Имя героя, убившего берсерка, Гисли, будет затем дано сыну его младшего брата, унаследовавшего имущество отца и братьев после их гибели; этот-то второй Гисли и является главным героем саги. С именем покойного родича переходят и его качества.

Таким образом, во вступительной части саги фольклорные мотивы использованы очень интенсивно. Но, включенные в сагу, они отчасти переосмысляются в соответствии с поэтикой, присущей этому жанру. Чудовище превращено в воина; карлик, выковавший волшебное оружие, — в раба; все события происходят в конкретной местности и в исторически определенное время. Сагу и открывает сообщение: «Начинается эта сага с того, что правил Норвегией конунг Хакон Воспитанник Адальстейна, и было это да склоне его дней»<sup>1</sup>. Сказка превращена в сагу; фантастическое, не будучи полностью и до конца преобразовано в реальное, тем не менее по возможности приближено к нему.

Однако наряду с реальным планом во введении к саге явственно слышны и мифологические мотивы. Герой, погибающий в бою со

сверхъестественным врагом, напоминает и Беовульфу, и Тора, который умерщвляет Мирового змея.

Меч Серый Клинок затем (в гл. 11) вновь появляется в саге: его обломки перековывают в наконечник копья, на котором насечены тайные знаки — видимо, магические боевые руны. Это копьё сыграет роковую роль в центральном конфликте. Но копьё Серый Клинок фигурирует в исландской литературе как вполне реальный предмет: оно упоминается в «Саге о Стурлунгах» в качестве оружия, которым было совершено убийство в 1221 г., т.е. три века спустя после событий, описываемых «Сагой о Гисли». А. Холтсмарк поэтому предполагает, что первая глава «Саги о Гисли» должна была объяснить происхождение этого копья. Вымысел, сказка, миф и реальность исландской жизни здесь максимально сближены. Не проливает ли этот отрывок из саги свет на механизм функционирования «эпического реализма», не различавшего историю и поэзию, истину и фантазию?

Можно предположить, что началось это соединение подлинных фактов с фольклорными мотивами в устной традиции, для которой три столетия, разделявшие время Гисли и время реального существования копья Серый Клинок, — ничто. Но окончательную и в высшей степени искусную форму этот миф получил, по-видимому, уже в письменной саге, где его компоненты приобрели новое измерение — как прототипы, символы главных персонажей саги и ситуаций, которые стоят в центре ее внимания. И показательно, что в более пространной редакции саги умирающий раб говорит своему убийце: «Это — начало злой доли, которую испытаешь ты и твоя родня».

Отметим, наконец, обстоятельство, общее для ряда саг: Гисли (второй) происходит из славного и знатного норвежского рода, и этим задан высокий героический стандарт его поведения.

Уже анализ вводной части саги свидетельствует о том, как искусно автор, оформивший сагу, комбинировал и сплавлял воедино разнородные мотивы.

В основной части саги, как мы далее увидим, Гисли, подобно старому Гисли пролога, выступает в роли хранителя семейной чести в противоположность своему брату Торкелю, который к этому эгоистически равнодушен и отказывается выполнить элементарный и священный долг помощи по отношению к Гисли, а также и в противоположность их сестре Тордис, принявшей сторону мужа против родного брата. В саге рассказывается о том, как Гисли убил Барда — соблазнителя Тордис и друга Торкеля. Здесь уже заложены семена конфликта в их семье, ибо родовая честь дорога лишь Гисли, сестра же выставляет на первый план личные чувства, точно так же как и Торкель, отдающий предпочтение дружбе, а не родственным связям.

После жестокой борьбы против врагов Гисли вместе с отцом и сородичами покидает Норвегию и переселяется в Исландию. После смерти отца Торкель женится на Асгерд, Гисли — на Ауд, сестре Вестейна, а сестра Гисли Тордис выходит замуж за годи (предводителя) Торгрима. Между мужчинами первоначально царит дружба, но один человек предсказывает, что не пройдет и трех лет, как кончится между ними единомыслие (гл. 6). Тогда озабоченный этим предсказанием Гисли предлагает

связать дружбу более крепкими узами и принять всем четверым обет побратимства. Вступление в побратимство сопровождалось обрядом: вырезали длинный кусок дерна, так чтобы оба конца его соединились с землей, подпирали его копьём с нанесенными на нем тайными знаками, и вступавшие в побратимство проходили под нависшим дерном. Затем они должны были смешать собственную кровь с землей, выкопанной из-под дерна, и на коленях поклясться, призывая всех богов в свидетели, мстить друг за друга.

Обряду этому (как и вообще ритуалам) придавалось очень большое значение: побратимы, связанные кровью, не могли враждовать между собой. Кровь и земля принадлежали в мировоззрении германцев к важнейшим элементам мира и, соответственно, к важнейшим символам, которыми они постоянно пользовались. Клятвы, скрепленные кровью (или кровью, смешанной с землей), считались нерушимыми.

Однако Торgrim отверг побратимство с Вестейном, другом и шурином Гисли, после чего последний отказался побрататься с Торгримом. То, что из попытки связать всех четверых узами побратимства ничего не вышло, было вызвано, казалось бы, нежеланием Торгрима взять на себя обязательства по отношению к Вестейну, человеку ему постороннему, но в саге этому отказу придается роковой смысл («Люди придали тому, что случилось, большое значение»; гл. 6), и Гисли меланхолически заключает: «Я теперь вижу, что чему быть, того не миновать». Предсказание о недолговечности дружбы не могло не сбыться. Поступки людей приобретают более глубокий смысл на фоне судьбы, пересилить которую (а именно с этой целью Гисли и предложил побрататься!) они не в состоянии.

После неудачи сближения квартет распадается на такие пары: Торgrim с Торкелем и Гисли с Вестейном. При этом возникает еще один символ. Расставаясь с Вестейном, который отплыл по делам в Англию, Гисли выковывает монету из двух частей, половинки которой соединились при помощи двадцати гвоздиков, так что вместе они казались целой монетой. Разняв ее, Гисли вручил Вестейну одну половину монеты и просил хранить ее, «как знак». «И если один из нас пошлет другому свою половину, это будет значить, что его жизнь в опасности. Есть у меня предчувствие, что не миновать нам такого обмена, хотя бы сами мы и не встретились» (гл. 8).

Так все и произошло, ибо все предсказания и предчувствия в сагах обязательно осуществляются.

Выше была отмечена противоположность отношения к семейной чести Гисли и Торкеля. Но их характеры вообще совершенно различны. Гисли был очень трудолюбив и прилежен, Торкель же «очень важничал и ничего не делал по хозяйству». Вел он себя эгоистично. Ему принадлежит выражение: «Всяк сам себе товарищ», и его поведение в саге определяется именно этой максимой.

Вскоре Торкель подслушал разговор между Ауд, женой Гисли, и Асгерд, своей собственной женой, из которого, при всей сдержанности и немногословии женщин, явствовало, что Асгерд неверна мужу и близка с Вестейном. Однако попытка Торкеля отказать жене в праве делить с ним супружеское ложе была тут же пресечена Асгерд, пригрозившей

ему немедленным разводом, на что он не решился. Показательно: тут нет никакой сцены ревности, происходит лишь беглый обмен очень сдержанными репликами, и все, как будто, улаживается. О противоречивых и бурных чувствах Торкеля можно лишь догадываться.

Но эти сцены, характеризующиеся обычной для саги умеренностью выражений и потаенностью внутренних переживаний героев, отмечены роком. Торкель, узнав неприятную для него правду, восклицает: «Слышу слова ужасные! Слышу слова роковые! Слышу слова, чреватые гибелью одного или многих!» (это, очевидно, скрытая цитата из какого-то поэтического произведения). Гисли в свою очередь, узнав о случившемся, очень озабочен и вновь повторяет: «Устами людей гласит судьба, и чему быть, того не миновать». Упоминание судьбы — своего рода рефрен в «Саге о Гисли».

После этого начинается — точнее, получает ускорение — движение конфликта. Торкель отделяется от Гисли и переселяется к своему зятю Торгриму. Затем они вместе с другим Торгримом, искусным колдуном и кузнецом (опять то же сочетание!), изготавливают копье из обломков меча Серый Клинок и насекают на нем тайные знаки, т.е. изготавливают магическое оружие. Из связи событий ясно, что это оружие предназначено для умерщвления Вестейна, который как раз возвратился в Исландию.

Узнав о приезде Вестейна, Гисли пытается предостеречь его, но гонцы, которым Гисли вручил свою половину монеты для передачи ему, настаивают Вестейна слишком поздно, и тот отказывается возвратиться с пути, опять-таки ссылаясь на судьбу: «Теперь текут все воды к Фьорду Дюри, и я поскачу туда же» (гл. 12). Для современного читателя сравнение пути человека с мчащейся водой не более, чем поэтическая картина, но в «Саге о Гисли» вряд ли это лишь поэтическая картина. А. Вольф усматривает здесь аналогию между внешним миром и человеческим поведением: вид потоков внушает Вестейну чувство неудержимости, они «диктуют ему свой закон», и он не свободен принять иное решение. Так или иначе, но отказ Вестейна прислушаться к предостережению и сойти со своего пути невольно напоминает спонтанные решения некоторых эдических героев, например решение Гуннара принять приглашение Атли, хотя ему совершенно ясно, что эта поездка чревата для него гибелью. В саге, в отличие от «Песни об Атли», нет клятв и самоклятий, герой скуп на слова и жесты, но пафос ситуации тот же, он только выражен в саге с помощью иных средств.

Узнав о решении Вестейна, Гисли говорит: «Значит, так тому и быть», смиряясь с неизбежностью. Вестейн привез из-за моря подарки сестре, Гисли и своему побратиму Торкелю, однако последний отказывается принять дар, говоря: «Маловероятно, что я отдарю Вестейна», и Гисли опять подумал, что «все идет одно к одному». Дар требовал отдариванья, и обмен дарами влек за собой установление дружеских отношений или предполагал их наличие, укрепляя дружбу. Отказ принять дары был равноценен разрыву связей, и так он и был истолкован Гисли.

Далее начинается то, что на современном языке называется детективом. После дурных предзнаменований и зловещих снов, троекратно тревоживших Гисли, совершается таинственное убийство Вестейна. Перед рассветом кто-то подошел к его ложу и вонзил ему в грудь копье.

Почувствовав удар, Вестейн успел произнести слова: «Прямо в сердце», и упал мертвый с лавки, а убийца удалился. Кто убийца — неизвестно. Из дальнейшего содержания саги это так и остается не вполне определенным, и мнения толкователей разделились. Одни полагают, что Вестейна убил Торкель, другие — что убийцей был скорее Торгрим, хотя и признают, что окончательно эту загадку, возможно, никогда не удастся разрешить. Между тем это вопрос далеко не второстепенный с точки зрения толкования поведения Гисли и его этических требований, его роли во всей этой истории. Я бы сказал, что это вопрос концепции саги.

Свершилось подлое убийство — так древнее скандинавское право квалифицировало умерщвление человека «не по правилам»: Вестейн убит ночью, без предупреждения, т.е. лишенный возможности защищаться; к тому же убийца не объявляется и впоследствии. Гисли вынимает копье из раны Вестейна и, никому не показав его, бросает в ларь. Тот, кто вынул оружие из раны, принимал на себя обязанность мстить. Гисли ясно, что убийца приходил из дома Торгрима, и он посылает свою воспитанницу разузнать, что там делается. «Там все на ногах и вооружены»: Торгрим, Торкель и колдун-кузнец Торгрим Нос. Воспитанница рассказала Гисли, что «Торгрим сидел во всех доспехах, в шлеме и при мече. Торгрим Нос держал в руках топор, а Торкель обнажил на пядь свой меч». Итак, они ожидают ответной мести. А. Холтсмарк, ссылаясь на «закон эпоса», согласно которому особую значимость имеет число «три», высказывает такое предположение: раз при описании сидящих в доме троих вооруженных людей Торкель назван последним, значит: он-то и есть убийца!

Торкель и Торгрим приходят на погребение Вестейна, и Торгрим, напомнив об обычае обувать покойника в «башмаки Хель», чтобы он в них вошел в Вальхаллу, производит этот обряд над Вестейном. Смысл ритуала, по-видимому, в том, чтобы мертвец не возвратился с того света (Хель — богиня загробного мира и название самого этого мира мертвецов). Однако о реакции Ауд на смерть брата с большой настойчивостью, дважды (что производит необычное впечатление, если помнить об общей сдержанности персонажей саг на слова) спрашивает Торкель. Эта особая озабоченность Торкеля, неспособного сдержать свои чувства, также служит, с точки зрения А. Холтсмарк, доказательством его виновности в смерти Вестейна.

Симптоматично, что обвинение в убийстве Вестейна никому не предъявляется и Гисли, горюющий из-за его смерти, ничего до времени не предпринимает. Если убийца — Торкель, его брат, это объяснимо.

Некоторое время спустя во время игр в мяч Гисли и Торгрим проявляют взаимную враждебность и толкают друг друга. При этом они обмениваются многозначительными краткими висами, а Торгрим поглядывает на курган Вестейна. Торкель, как кажется, подогревает их ссору.

Следует упомянуть, что, помимо всего прочего, Торгрима и Гисли разделяло теперь и отношение к языческому ритуалу: Гисли «не приноравливал больше жертв», хотя и устраивал пиры при наступлении зимы (гл. 10), а Торгрим во время осеннего пира приносил жертвы Фрейру (гл. 15). Различие немаловажное!

И вот, готовясь к пиру, Торгрим вспоминает о тех тканях, которые в свое время Вестейн хотел подарить Торкелю, и посылает за ними к Гисли воспитанника Торкеля Гейрмунда. Тот не хочет идти, и тогда Торгрим дает ему пощечину. Гейрмунд повинуется, но не скрывает своего намерения рассчитаться с ним за обиду. Гисли, узнав об этом происшествии, использует его для того, чтобы попросить Гейрмунда оставить незапертыми двери в доме Торгрима, и Гейрмунд, осведомившись лишь о том, не повредит ли это Торкелю, соглашается.

Глава 16 саги, в которой описывается ночной визит вооруженного копьём Серый Клинок Гисли в дом Торгрима, завершившийся убийством последнего, заслуживает того, чтобы ее процитировать почти полностью. Сцена эта поразительна по наглядности, она, если можно так выразиться, «кинематографична».

«Вот сели люди в Холме вечером пить, а потом ложатся по лавкам и засыпают. Гисли сказал своей жене Ауд: “Я не задал корма коню Торкеля Богача. Выйдем вместе, и ты запрети за мной и, пока я хожу, не ложись, а когда вернусь, отопри мне”. Он достает из ларя копьё Серый Клинок. На нем синий плащ поверх рубахи и холщовые штаны. Он идет к ручью, протекающему между обоими хуторами: в обоих хозяйствах брали оттуда воду. Он идет по дорожке к ручью, потом идет вброд до той дорожки, что вела к другому хутору. Гисли знал в Морском Жилье все ходы и выходы, потому что сам его строил. Там был вход через хлев, туда Гисли и пошел. С каждой стороны стояло по тридцати коров. Он связывает им попарно хвосты, запирает за собой хлев и прилаживает запор так, чтобы нельзя было открыть, если кто захотел бы выйти. Потом он идет в жилую часть дома. Гейрмунд сделал свое дело: засовов на дверях не было. Вот входит Гисли и запирает двери, как они были заперты с вечера. Он делает все очень медленно. Заперев дверь, он стоит и прислушивается, не проснулся ли кто, и убеждается, что все спят. В доме было три огня. Вот он берет с полу охапку тростника, скручивает его в жгут и бросает в один из огней. И огонь гаснет. Потом он стоит и ждет, не проснется ли кто, но ничего не слышно. Тогда он берет другой пучок тростника и бросает его в следующий огонь, и тот гаснет. Тут он замечает, что спят-то не все. Ему видно, как к самому дальнему светильнику тянется рука юноши, снимает светильник и тушит свет. Тогда он идет в глубь дома к спальной нише, где спали Торгрим с его сестрой. Дверка ниши была не заперта, и оба лежали в постели. Вот он идет туда, шарит впотьмах перед собою и касается рукой груди Тордис: она спала с краю, Тордис сказала: “Почему у тебя такая холодная рука, Торгрим?” — и разбудила его. Торгрим сказал: “Хочешь, я повернусь к тебе?”. Она-то думала, что это он положил на нее руку. Гисли пережидает немного и согревает руку у себя под рубахой, они же оба засыпают. Тогда Гисли тихонько касается Торгрима, чтобы тот проснулся. Торгрим думал, что это Тордис его разбудила, и повернулся к ней. Тут Гисли одной рукой срывает с них одеяло, а другою насквозь пронзает Торгрима Серым Клинком, так что острие засело в дереве. Тордис закричала: “Люди, все, кто ест здесь, просыпайтесь! Торгрима убили, моего мужа!”. Гисли поспешно бросается назад к хлеву, выбегает, как он и думал, из дома и



плотно затворяет за собой дверь. Потом он той же дорогой возвращается к себе домой, и после него не остается следов. Когда он пришел, Ауд отодвинула засов, и он идет прямо в постель и держится как ни в чем не бывало, словно бы он ничего и не сделал. Все люди в Морском Жилье были пьяны и не знали, что делать. Убийство застало их врасплох, и поэтому они не предприняли ничего толкового» (*пер. О.А. Смирницкой*).

Этот текст, в высшей степени характерный для стиля исландских саг, помимо всего прочего, очень наглядно показывает следующую особенность их языка: прошедшее и настоящее время в саге перемежаются как в соседних фразах, так подчас и в пределах одной фразы. На первый взгляд, такое чередование глаголов в *praesens* и в *praeteritum* может показаться произвольным и служить свидетельством того, что сага представляет собой запись устного рассказа, в котором подобная непоследовательность вполне естественна. Но перемежающееся употребление прошедшего и настоящего времени в сагах вовсе не случайно. Актуальное действие, которое выступает на первый план и привлекает наибольшее внимание повествователя, передается в настоящем времени, тогда как действия второстепенные, лишенные актуальности, изображаются глаголами в прошедшем времени<sup>2</sup>. В результате достигается большая «выпуклость» главного действия, оно воспринимается как «сиюминутное», читатели или слушатели саги «присутствуют» при описываемом событии. Рассказ получает дополнительную убедительность, «документальность», протокольность. Это неплохо видно из приведенного отрывка, где драматизм происходящего, сосредоточенный в Гисли, подчеркнут соответствующим употреблением времен<sup>3</sup>.

Еще один комментарий к тексту. Может возникнуть вопрос, что означает связывание хвостов коровам? Считают, что этот акт лишен всякого практического смысла. Безусловно. Но, на мой взгляд, сага не упомянула бы этого, если б поступок Гисли был вообще бессмысленным. В исполненной напряженности сцене едва ли уместны такие лишние значения факты. Другое дело, мы можем не расшифровать смысл этого поступка. В данном случае я склонен полагать, что связывание Гисли хвостов трем десяткам пар коров в чужом хлеву, т.е. в помещении, непосредственно примыкающем к дому, где он намерен совершить тайное убийство, имело смысл: Гисли хотел продемонстрировать свое бесстрашие. Ведь на эту процедуру должно было уйти немало времени. Гисли действует (до нанесения удара Торгриму) крайне неторопливо, что прямо подчеркнуто в цитированном отрывке. Р. Принц дает другое объяснение, ссылаясь на сходный эпизод из «Саги о Сыновьях Дроплауг»: Гисли связывает хвосты коровам, чтобы затруднить преследование его обитателями дома после того, как он совершит убийство. Но дело в том, что никакого преследования не было, и Гисли ушел из дома Торгрима, никем не замеченный!

Современные комментаторы (Т. Андерссон) находят в сцене убийства Торгрима указания на скрытый эротизм отношения Гисли к своей сестре — ведь он касается груди Тордис<sup>4</sup>. На этом основании Х. Палссон строит теорию, согласно которой Гисли убивает Торгрима отчасти и из ревности: он ревнует к Торгриму не только свою жену, которая

встречалась с ним до выхода замуж за Гисли, но и собственную сестру! Палссону мало, однако, такого подозрения, он полагает, что отношения Гисли с Вестейном имели также извращенный характер. Убийства Вестейна, Торгрима и Гисли, пишет Палссон, происходят в момент смены лета зимой, и это обстоятельство истолковывается им как скрытая форма языческого ритуального жертвоприношения богу плодородия Фрейру<sup>5</sup>. Подобные толкования, свидетельствующие об остроумии исландского исследователя, все же кажутся надуманными.

В отличие от эпизода с гибелью Вестейна, сцена убийства Торгрима написана так, что убийца известен с самого начала, — известен читателю, но не жителям дома Торгрима. Впрочем, Торкелю это стало известно. Когда люди из Морского Жилья приходят в усадьбу Гисли, они застают его в постели. Торкель вошел первым и увидел замерзшие и заснеженные башмаки Гисли, и «он пихнул их подальше под лавку, чтобы не увидели другие» (гл. 17). Сам Гисли до поры скрывает свою роль. На погребении Торгрима он прибегает к обряду, по своей сути аналогичному тому, какой выполнял Торгрим при похоронах Вестейна: он приносит огромный, как скала, камень на погребальный корабль, на который положили тело Торгрима и который затем засыпали в кургане на языческий манер. Как и «башмаки Хель», камень, водруженный на погребальный корабль, должен был помешать мертвецу возвратиться в мир живых, чтобы отомстить убийце. Иными словами, Гисли сделал для Торгрима то же, что Торгрим сделал для Вестейна, а поскольку нам известно, что Гисли — убийца Торгрима, логично заключить, что Торгрим убил Вестейна. Симметричность поступков и ситуаций вообще характерна для этой саги.

Мысль о том, что убийца Вестейна именно Торгрим, хочет, по мнению А. Холтсмарк, внушить всем Гисли. Она пишет: Гисли уверен, что убийца Вестейна — Торкель, но мстить брату невозможно, и Гисли старается его выгородить, свалив вину на Торгрима. Он совершает убийство последнего для того, чтобы отвести подозрения от брата. Таким образом, и в данном случае, как неоднократно раньше, Гисли выступает в качестве стража семейной солидарности. Убийство Вестейна Торкелем для Гисли трагично: оно порождает конфликт между долгом, налагаемым дружбой и побратимством, с одной стороны, и родственным долгом, с другой. Взяв вину на себя, умертвив Торгрима, Гисли всем рискует, и действительно, его объявляют вне закона и в конечном счете он гибнет. При этом Торкель не оказывает ему, несмотря на неоднократные призывы Гисли, никакой помощи. Конфликт, в высшей степени многозначительный для человека той эпохи! Гисли, с точки зрения А. Холтсмарк, трагическая фигура переходного времени, когда происходила смена традиционных ценностей новыми. Родовое чувство вытесняется индивидуализмом.

Но посмотрим, как развивались события дальше. Брат Торгрима Бёрк платит колдуну Торгриму Носу за то, чтобы тот наворожил несчастье убийце его брата, между тем как жертвы покойного Торгрима, принесенные в свое время Фрейру, видимо, снискали расположение к нему этого божества. Всё против Гисли. Мало того, его сестра Тордис выходит замуж за брата покойного мужа, подобно тому как прежде замуж за

Гисли Старшего вышла вдова его брата. Тордис разгадывает смысл висы, произнесенной Гисли: он признался, что убил Торгрима. Она открывает это Бёрку. Тем самым сестра, поставленная силой обстоятельств между братом (Гисли) и мужем (Бёрком), принимает сторону мужа. За этой изменой сестры семейному долгу, изменой, которую Гисли тут же клеймит висой, где говорит, что не уподобит Тордис эддической Гудрун, отмстившей мужу за смерть братьев, следует измена и брата: Торкель отступает от Гисли, ссылаясь на убийство им Торгрима, своего зятя и побратима. Затем он четырежды отвергнет просьбы Гисли о помощи, и тот предречет ему смерть, которая последует прежде смерти самого Гисли.

Гисли, объявленный вне закона, из-за колдовства Торгрима Носа не в состоянии заручиться поддержкой могущественных людей. И хотя он долгое время ускользает от врагов, «не было ему счастья» (гл. 27). Между тем Торкеля убивают сыновья Вестейна, и Гисли, несмотря на предательство брата, готов за него отмстить, но мальчики скрываются.

Гисли прожил, после того как его объявили вне закона, дольше, чем кто-либо в Исландии, не считая одного лишь Греттира, сына Асмунда, — тринадцать лет. Но судьба его решена, и он знает о ней от посещающих его во сне женщин — доброй и злой. По-видимому, это зримые воплощения его родовой судьбы, и недобрая женщина пересиливает<sup>6</sup>. В конце концов он героически гибнет в бою, где против него сражаются 15 человек, а помогает ему одна лишь его жена. Только после смерти Гисли его сестра Тордис вспоминает о своем родственном долге. Она пытается (правда, без успеха) отмстить его убийце и разводится с мужем.

В заключение сообщается, как младший брат Гисли Ари убил сына Вестейна, — того, который ранее умертвил Торкеля. Все счета сведены, и на этом сага о Гисли, сыне Кислого, заканчивается.

Пересказ саги, разумеется, не может претендовать на то, чтобы передать мастерство, с которым она написана. Исключительно велико искусство ее построения, умение автора вводить параллельные, симметричные эпизоды. Повторение в саге ситуаций, обрисованных во вступительной части, создает впечатление «архетипичности» всего происходящего; все описываемое в ней, собственно, уже имело место прежде: и до Гисли был Гисли, который подобно ему, стоял на страже принципов рода и его чести и так же, как герой саги, мстил посягавшим на нее; и прежде было магическое оружие Серый Клинок. Но «архетипы» саги восходят к еще более древнему пласту жизни. Конфликт между побратимами, завершающийся убийством одного из них, — тема цикла легенд о Сигурде. Гуннар и Хёгни, связанные клятвами верности с Сигурдом, не могли поднять на него оружия и натравили на него своего брата Готторма, который не был ему побратимом. Формально клятвы не нарушены. Нетрудно допустить, что автор саги имел в виду эту эддическую ситуацию, когда строил конфликт саги. Ведь другой эпизод из этого же цикла «Эдды» прямо упомянут в «Саге о Гисли», но в противоположном смысле: там сестра верна братьям и мстит за них мужу, здесь же сестра изменяет верности семье и брату во имя преданности мужу.

Таким образом, лепка образов героев и ситуаций такова, что сквозь передний план саги «просвечивает» иной, в высшей степени значимый —

план «Эдды», мифа, героического прошлого. Тем самым и содержание саги получает новое измерение, а ее персонажи возводятся на героический пьедестал. Обыденное, индивидуальное, однократное приобретает черты легендарного, типичного, повторяющегося. Как мы видели, для этой цели использован и фольклор, вследствие чего в сознании аудитории легко могли всплыть и другие аналогии, из сказки, других легенд, поэзии.

Но не следует упускать из виду главный план саги — план реально-го бытия; описываемые в ней события происходят с действительно жившими людьми, в определенной местности Западной Исландии, в конкретное историческое время, в 60–70-е годы X в.

Все эти обстоятельства важно учитывать, чтобы лучше представлять себе, как сага воспринималась людьми того времени.

Если помнить о плане «прототипов», мифа, легенды в «Саге о Гисли», то понятнее станет и то, почему столь широко и интенсивно в ней используется идея судьбы и предопределенности, почему такую большую роль в саге играют предсказания, колдовство, вещие сны, а равно и то, почему так легко на сцену выходят фантастические существа — добрая и недобрая женщины снов Гисли, возвещающие ему гибель и предрекающие ее сроки. Весь этот иррациональный план повествования ни в коей мере не противоречит общей стилистике саги (если отдавать себе отчет о других планах повествования, таившихся за непосредственной реальностью).

И теперь я повторяю вопрос, который задавал раньше: можно ли говорить о «неосознанном» отношении автора саги к материалу, к ее построению, к композиции, изобразительным средствам?

Но возвратимся к «детективной» стороне саги. Трудно сказать, сознательно ли старался автор заинтриговать своих читателей, скрыв имя убийцы Вестейна, либо тогдашняя аудитория, в отличие от современных исследователей и читателей, нисколько не заблуждалась на этот счет<sup>7</sup>. Скорее всего, здесь перед нами одно из проявлений «симптоматического» способа изображения событий и переживаний. В саге немало указаний на убийцу Вестейна, но они таковы, что позволяют подозревать как Торгрима, так и Торкеля. Аргументы А. Холтсмарк, уличающие Торкеля, частично уже были упомянуты. Добавим еще, что сыновья Вестейна убили Торкеля, и Холтсмарк полагает, что они-то должны были знать, кто убийца их отца; если б убийцей Вестейна был Торgrim, они удовлетволялись бы его смертью. Далее, норвежская исследовательница подчеркивает: Торкель знал, что Вестейн — любовник его жены; убит Вестейн был Серым Клинком — наследственным оружием Гисли и Торкеля; наконец, спрятав копьё, вынутое из сердца Вестейна, и никому его не показав, Гисли хотел избежать осуществления мести, невозможной против брата. Гисли выбрал Торгрима в жертву в качестве «козла отпущения», чтобы отвлечь внимание от подлинного убийцы — Торкеля. К тому же Торgrim раньше дружил с женой Гисли, а такая дружба, не завершившаяся браком, позорила девушку. Центральный конфликт саги, по Холтсмарк, — это конфликт между братьями с их разными идеалами и кодексами поведения. Гисли, который прикрывает собой брата, но не получает от него помощи, — поистине трагический герой, борющийся с судьбой. «Сага о Гисли», заключает Холтсмарк, это

«квинтэссенция трагедии, как она могла представляться только в родовом обществе с его обязательным требованием единства семьи»<sup>8</sup>. Нельзя не признать, что среди улик против Торкеля, собранных Холтсмарк, немало весьма веских.

Иначе этот вопрос решает американский исследователь Т. Андерссон. Вслед за некоторыми другими учеными он видит в Торкеле нерешительного человека, склонного скорее к разговорам, чем к поступкам. Торкель — подстрекатель, и в этом смысле виновник и соучастник убийства, но удар в сердце Вестейна нанесен рукою Торгрима. Сыновья Вестейна убили Торкеля именно потому, что он был подстрекателем; из других саг видно, что мстители нередко убивали не только убийцу, но и его ближних. То, что Гисли спрятал копье Серый Клинок, вынув его из раны Вестейна, Андерссон объясняет тем, что он хотел покарать убийцу тем же оружием, каким было совершено преступление. Что касается погребального обряда Торгрима и водружения Гисли камня на корабль с телом убитого, то смысл его в том, что и Гисли, подобно Торгриму, похваляется содеянным, — следовательно, Гисли знает, что Торгрим — убийца Вестейна. О виновности Торгрима, подчеркивает Андерссон, имеются средневековые свидетельства: в одной из рукописей «Саги о Гисли» рукою писца XIV в. приписано: «Торгрим убил Вестейна» (правда, в древнейшей рукописи об этом не сказано, почему Холтсмарк и не придала этому сообщению большой веры); в «Саге о Людях с Песчаного Берега» есть точно такое же указание.

Но решающий аргумент, который, по мнению Андерссона, уличает Торгрима в убийстве Вестейна, — моделирование конфликта по эддической легенде о Сигурде. Торкель, подчеркивает Андерссон, не мог убить своего побратима, потому-то эта роль досталась Торгриму. Однако полной ясности, которая позволила бы вынести обвинительный вердикт против Торгрима, все-таки нет. Андерссон отмечает склонность автора «Саги о Гисли» к двусмысленности<sup>9</sup>.

Торкель погиб ровно тысячу лет назад. Тем не менее затянущееся дело о его реабилитации не может считаться закрытым.

Как уже упоминалось, в науке не раз проводились параллели между сагами и модернистским романом; при всей неисторичности подобных сравнений приходится признать, что определенными формальными свойствами сага, действительно, близка к современному типу повествования. Теперь мы видим, что детище новейшей литературы — детектив — также имеет некоторое сходство с сагой. Но это сопоставление интересно, на мой взгляд, как раз с точки зрения глубокого различия, между сагой и детективом. Автор детектива прежде всего заботится о том, чтобы истинные причины преступления и сам преступник не могли быть раскрыты читателем раньше времени, — на этом держится напряженность повествования; если заранее известен преступник, читатель отложит книгу. Автора саги, как и его средневековую аудиторию, загадочность ситуации, личность преступника вряд ли могли занимать. Ведь одной из предпосылок эпического повествования было то, что заранее знали фабулу, судьбы героев. Вспомним: интерес к саге в первую очередь был не в том, о чем она рассказывает, что именно происходит, а в том, как это рассказано, каковы подробности событий, что именно

произнесли те или иные персонажи саги, — установка, прямо противоположная установке детектива.

Вполне вероятно, что для средневековой аудитории личность убийцы Вестейна не представляла никакой загадки. Прелесть повествования была не в раскрытии преступника. Но ситуация, совершенно ясная в ту эпоху, в наши дни вовсе не столь ясна или просто-напросто загадочна. Объясняется это особенностями изложения в сагах, экономностью средств выражения и «симптоматическим» приемом раскрытия побуждений персонажей.

Симптоматический способ изображения побуждал не говорить о том, что доподлинно неизвестно и никем не засвидетельствовано. В противоположность современному романисту, который, разумеется, всегда знает, кто виновник того или иного деяния, хотя до поры может и скрывать это, автор саги разделяет с людьми, о которых он пишет, их неосведомленность или неуверенность. Именно таковы обстоятельства убийства Вестейна, и автор «Саги о Гисли» не высказывает собственных догадок относительно того, кто совершил это преступление<sup>10</sup>. Ныне нам трудно поверить в то, что автор мог искренне этого не знать.

Нам вообще нелегко адекватно истолковать мысли средневекового автора и его аудитории. Видимо, конфликт «Саги о Гисли» — не конфликт между «благородным» Гисли и «неблагородным» Торкелем; так не моделировались герои авторами, тяготевшими к объективности изложения. Конфликт этот скорее между разными жизненными установками. Гисли — как не раз подчеркивалось, хранитель родовой, семейной чести и единства. Но, мстя посягающим на эти идеалы, он совершенно не склонен считаться с личными чувствами своих же сородичей. Так, он убил Барда, соблазнившего его сестру. Но каковы чувства Тордис, об этом он не задумывается, так же как не считается он и с чувствами своего брата Торкеля — друга Барда. То же самое повторяется и впоследствии. Гисли возмущен изменой Тордис, оставшейся на стороне мужа, а не брата: но ведь, убив Торгрима, он не посчитался с любовью к нему Тордис! Не посчитался он и с тем, что Торgrim — друг и свояк его брата. Т. Андерссон правильно подчеркивает, что результатом подобной прямолинейной защиты Гисли собственной чести и чести своей семьи парадоксальным образом явился распад этой семьи.

По мнению Андерссона, сага не воспевает старый героический идеал, а показывает, как сильно изменились ценности. В то время как старые эпические герои были цельными и не стояли перед выбором, Гисли поставлен перед такой необходимостью. Тем самым традиционные ценности и нормы делаются проблематичными. Автор не осуждает Гисли, но в его саге выражено сомнение относительно монолитной приверженности к старым идеалам. Однако не «вчитывает» ли современный исследователь в сагу слишком много из того, что стало ясно в более дальней перспективе? Я не вижу авторских сомнений относительно героической установки Гисли<sup>11</sup>.

В реальной действительности XIII в., Века Стурлунгов, героические идеалы утратили былую силу и общеобязательность, но, может быть, именно потому в это время к ним столь настоятельно возвращаются поэзия и проза, «Эдда» и сага? Я хотел бы закончить утверждением:

«Сага о Гисли» по своим героическим установкам, по демонстрируемым в ней конфликтам, образам действующих лиц и идеалам, которые их воодушевляют, по роли, отведенной в ней судьбе, стоит на том же уровне, что и эддические песни о Сигурде и «Песнь о нибелунгах»<sup>12</sup>.

\* \* \*

Из всей разнообразнейшей литературы Средних веков сага воспринимается современным читателем с наименьшими трудностями — произведения этого жанра, который давно завершил свою историю, оказываются куда более созвучными нашему художественному вкусу, нежели рыцарский роман или песнь трубадура. Памятники средневековой литературы для нас — прежде всего именно памятники чужой эстетики, далекой по своему мировосприятию. Сага обладает большей жизненностью. Как это объяснить? Причина заключается, очевидно, в том, что в саге была полностью решена та задача, которую три четверти тысячелетия спустя пытаются решить иные мастера современной литературы. Я имею в виду стремление многих авторов романов самоустраниться из повествования, отказавшись от роли всеведущего и вездесущего демиурга. Идея Флобера: писатель должен уподобиться Богу, который все сотворил, но нигде не виден, — идея, полностью недостижимая в условиях господства индивидуального авторства, — оказалась реализованной с наибольшим успехом и последовательностью в исландской саге. Максимально возможная объективность изображения героев и событий; полнейшее отсутствие авторских оценок и вообще какого бы то ни было вмешательства автора; драматичность диалога с богатым «подтекстом», обусловленным предельной сдержанностью выражений чувств и мыслей; раскрытие внутреннего мира человека исключительно через показ его поступков и иных внешних симптомов, без «залезания» ему в душу; исключение из повествования всего, что прямо к сюжету не относится; простота языка, лишенного всякой метафоричности и субъективной образности, — все это было достигнуто на заре европейской литературы.

И если ныне те или иные черты жанра саг созвучны тенденциям новейшего романа, то эти сближения весьма интересны в типологическом аспекте. Видимо, определенные точки на разных витках «спирали» развития литературы как-то соотносены. Такая связь обостряет наш интерес к саге. Но она, разумеется, не может затушевывать коренных различий между сагой и романом Нового времени. Различия эти — более того, противоположность — объясняются прежде всего разными авторскими установками. Автор саги предельно безличен, автор Нового времени предельно индивидуалистичен. Именно по этой причине автор саги мог черпать материал в устной народной повествовательной традиции, растворяя в ней свою личность в такой мере, что, очевидно, не сознавал себя в качестве автора. Он был тот, кто «записал», «составил» сагу. Прозаические произведения не создавались, а фиксировались — такова была иллюзия эпохи. Но нынешнему исследователю саг незачем эту иллюзию разделять. Высокие художественные достижения вряд ли возможны без целенаправленных, вполне сознательных усилий.

Сага как жанр древнеисландской литературы, конечно, не родилась из простой записи устных рассказов, и для того чтобы возникли столь

совершенные произведения, явно было недостаточно готовности их записать, как мало было для этого и изобилия пергамента, перьев и зимнего досуга. Своеобразие авторства в отношении саги заключается не в том, что ее создатель действовал «бессознательно» или «неосознанно», а в том, что свою вполне обдуманную творческую деятельность он не воспринимал как полноценное личное творчество, т.е. не смотрел на себя, как на суверенного создателя нового произведения, ибо пуповина, соединявшая написанную им сагу с устным рассказом, была для него совершенно ясна. Автор саги видел в себе передатчика тех сведений, которые и до. и помимо него были известны; но в этом акте передачи он, точно так же как и поэт, который исполнял песнь с традиционным содержанием, должен был выявить все свои способности и знания: именно потому, что сюжет саги был всеобщим достоянием, он обязан был изложить его наилучшим образом. «Изучая саги, — говорит Халлдор Лакснесс, — мы можем в полном объеме понять подлинные красоты литературы». И добавляет: «Ведь саги — это лучшее, что знает мировая литература»<sup>13</sup>. Во всяком случае, таково мнение исландца.



## Послесловие

В книге я коснулся лишь некоторых проблем истолкования «Эдды» и саг. Рассмотренные песни и саги составляют небольшую долю древнескандинавского культурного наследия, сохранившегося до нашего времени. Охватить его в целом — задача исключительно трудная. Но главная сложность в том, чтобы проникнуть в строй этих произведений, воспринять принципы, которые лежат в их основе. Наиболее эффективным мне представляется скрупулезный анализ как текста в целом, так и каждого его фрагмента, анализ его языка и структуры. Одних общих соображений, опирающихся на разрозненные наблюдения, недостаточно. Но такой анализ — дело филолога, историк на него не отважится.

Я стремился внести в обсуждение древнесеверной культуры долю историзма. Разумеется, предложенные мной интерпретации героической поэзии и песней о богах или соображения, высказанные по поводу саг, можно оспаривать. История культуры — «спор без конца»; каждое новое решение неизбежно влечет за собой новые вопросы — так и должно быть в науке. Единственная мысль, на которой я решаюсь настаивать и которую я хотел провести через всю свою работу, заключается в том, что желающий понять другую культуру должен стремиться вступить с ней в *диалог*, т.е. вопрошая ее, прислушаться к ее собственному голосу, стараться понять *ее* ответы на задаваемые *нами* вопросы.

# Примечания

## Предисловие

<sup>1</sup> Здесь и далее термином «сага» обозначаются саги об исландцах, или «родовые саги». Помимо них существовали саги о конунгах, саги об епископах, «саги о древних временах», а также стоящая несколько особняком «Сага о Стурлунгах». Эти разновидности саг в книге не рассматриваются. О сагах об исландцах см.: *Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландии. Л., 1967; *Он же.* Мир саги. Л., 1971. О сагах о конунгах см.: *Гуревич А.Я.* История и сага. М., 1972.

## I. «Эдда»

### Героический эпос, миф и ритуал

<sup>1</sup> Ошибочно думать, что героический эпос скандинавов исчерпывается песнями «Эдды». В изданную А. Хойслером и В. Ранишем «Eddica minora» (Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken / Zusammengestellt und eingeleitet von A. Heusler, W. Ranisch. Darmstadt, 1974) вошло 25 «эддических» фрагментов, обнаруженных помимо «Эдды», и это еще не все!

<sup>2</sup> *Тацит.* Германия, 2; ср.: *Анналы*, III, 88 (о воспевании варварами освободителя Германии Арминия).

<sup>3</sup> См. возражения К. фон Зе (*See K. von. Germanische Heldensage*, Frankfurt a/M., 1971; *Idem.* Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Frankfurt a/M., 1972).

<sup>4</sup> Ср. военную организацию викингов, которую частично удается реконструировать по письменным памятникам и по новым археологическим находкам лагерей викингов в Дании (*Гуревич А.Я.* Походы викингов. М., 1966, с. 66 и след.).

<sup>5</sup> *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968, с. 300 и след.

<sup>6</sup> В «Песни о нибелунгах» эта ссора переосмыслиется в категориях вассальной зависимости: Зигфрид — вассал Гунтера.

<sup>7</sup> Это толкование разделяет Г. Тёрвил-Питр (*Turville-Petre E.O.G.* Myth and Religion of the North. London, 1964, p. 201), но отвергает У. Дронке (*Dronke U.* The Poetic Edda. Oxford, 1969, vol. 1, p. 36).

<sup>8</sup> В противоположность Ф.Р. Шрёдеру, К. фон Зе полагает, что в скандинавской версии произошла «последующая мифологизация» героического сказания (*See K. von. Germanische Heldensage*. S. 34 f., 59).

<sup>9</sup> Ср.: *Тацит.* Германия, 43: о жрецах лугиев, одетых в женское платье и служащих богам, которых можно сопоставить с Кастором и Поллуксом.

<sup>10</sup> Ср. превращение омель в копы в мифе об убийстве Бальдра. Второй член имени Старкад, видимо, Хёд, — так звали невольного убийцу Бальдра.

<sup>11</sup> Согласно Дюмезилю, в идеологии, общей всем индоевропейским мифологиям, могут быть вычленены три функции, осуществление коих гарантирует ус-

тойчивость социального целого: 1) религиозно-политическая власть, 2) военная защита и 3) обеспечение материального благополучия. Каждой из этих функций соответствуют определенные божества: Митра-Варуна, Индра и Насатья в Индии; Юпитер, Марс, Квири́н в Риме; Один, Тор, Фрейя у германцев-скандинавов.  
<sup>12</sup> *Turville-Petre E. O. G. Op. cit.*, p. 209.

## О природе героического в поэзии германских народов

<sup>1</sup> *Bowra C. M. Heroic Poetry. London, 1952, p. 71 f.*

<sup>2</sup> *Vries J. de. Altnordische Literaturgeschichte. 2. Aufl. Berlin, 1964, Bd. 1, S. 66.*

<sup>3</sup> Сказанное требует ограничений. Ибо в той мере, в какой в героическую поэзию проникает христианское влияние, ее характер меняется. Подобно иным персонажам эпической поэзии раннего Средневековья, Беовульф в одиночку свершает свои подвиги, но он преследует при этом общее благо: побивает Гренделя и его мать, чтобы освободить датчан от страшного бедствия; с драконом он сражается опять-таки с целью избавить свой народ от опасности. Подвиги его при всей фантастичности целесообразны. Но англосаксонский эпос несет ясный отпечаток воздействия христианства. Фигурирующая в нем судьба во многом слилась уже с божественным провидением, сам Грендель оказывается потомком Каина и близок к дьяволу. В богатые Беовульфе исследователи находят черты идеального «справедливого короля», отвечающего социальным теориям той эпохи. Упоминаемый поэмой певец повествует в пиршественном зале о сотворении Богом Земли.

<sup>4</sup> *Schneider H. Germanische Heldensage. Berlin; Leipzig, 1928, Bd. 1, S. 14.*

<sup>5</sup> В истолковании этого места песни переводчики и комментаторы далеки от единства. По мнению одних, Гуннар клянется, что поедет в гости (например: *Edda, übertragen von Felix Genzmer. Bd. 1. Heldendichtung. «Thule. Altnordische Dichtung und Prosa» (4. Aufl.). Düsseldorf; Köln, 1975, Bd. 1. S. 47 f.*); по мнению других, Гуннар пророчествует о том, что его сокровища погибнут в случае, если он не возвратится из гуннской державы (см.: *Dronke U. The Poetic Edda; Heroic Poems. Oxford, 1969, vol. 1, p. 5, 25*); противоречивой кажется трактовка Г. Некеля (*Neckel G. Beiträge zur Eddaforschung. Darmstadt, 1908, S. 130, 144*). Я придерживаюсь первой точки зрения. Гуннар не думает об отдаленных последствиях предстоящей поездки; произнося самозаклятье, он всецело поглощен настоящим моментом и не может ответить на брошенный Атли вызов как-либо иначе. О сокровищах же своих братья позаботились перед отъездом, утопив их в Рейне.

<sup>6</sup> Если согласиться с толкованием К. Гоцман, что Атли, обещая Гуннару богатства в случае его приезда, побуждает бургундского короля тем самым вступить в вассальную зависимость от него, то наиболее естественным выглядел бы решительный отказ Гуннара принять это унижительное предложение; тем непонятнее его решение ехать к Атли. См.: *Gottzmann C. L. Das alte Atlilied. Untersuchung der Gestaltungsprinzipien seiner Handlungsstruktur. Diss. Heidelberg. 1973, S. 33 f., 39 f.* Эта исследовательница, сталкиваясь на каждом шагу с алогизмами и противоречиями в «Песни об Атли», предпринимает упорные, но малоубедительные старания их обойти или подобрать рациональные объяснения для поступков эддических героев. В особенности стремится она вскрыть чуть ли не за каждым их деянием юридические основания и глубокий политический расчет.

<sup>7</sup> Авторы «Младшей Эдды» и «Саги о Вэльсунгах» следуют версии «Речей Атли», видимо, более понятной для них. В «Песни о нибелунгах» вновь возобновляется тема «Песни об Атли». Здесь Хаген предполагает смерть Гунтера как условие выдачи клада; однако поскольку Хаген из брата Гунтера превращен в его старшего вассала, этот мотив не вполне развит и подан противоречиво, ведь в противном случае Хаген, требуя убийства своего короля, превратился бы в изменника, а это явно не входит в намерения автора «Песни о нибелунгах».

<sup>8</sup> Neckel G. Op. cit., S. 155.

<sup>9</sup> Dronke U. Op. cit., vol. 1, p. 15.

<sup>10</sup> Kuhn H. Über nordische und deutsche Szenenregie in der Nibelungendichtung. — In: Edda, Skalden, Saga. Festschrift Felix Genzmer. Heidelberg, 1952, S. 302.

<sup>11</sup> Almqvist B. The Viking Ale and the Rhine Gold: Some notes on an Irish-Scottish folklegend and a Germanic heroetale motif. — Arv, 1965, vol. 21, p. 125.

<sup>12</sup> Eis G. Die Hortforderung. — Germanisch-romanische Monatsschrift. N. F., 1957, Bd. 7, H. 3.

<sup>13</sup> Curtius E.R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 8. Aufl. Bern; München, 1973, S. 426 f.

<sup>14</sup> Gottzmann C.L. Op. cit., S. 88 f., 110.

<sup>15</sup> В русском переводе сказано: «судьбе покорясь», но при этом утрачивается оттенок активности Гудрун в формировании собственной участи, активности, очевидно подчеркиваемой этими словами.

<sup>16</sup> Heusler A. Die altgermanische Dichtung. 2. Aufl. Darmstadt, 1957, S. 164; *Idem*. Kleine Schriften. Berlin, 1969. Bd. 1, S. 170, 174; Schneider H. Op. cit., Bd. 1, S. 32.

<sup>17</sup> See K. von. Germanische Heldensage, S. 168 f.

<sup>18</sup> В «Речах Хамдира» это убийство мотивировано лишь тем, что Хамдир и Сёрли не поняли, «как может нога // ноге быть в помощь, // и руки друг другу // как пособят?»: кроме того, их, видимо, обидели слова Эрпа, который заподозрил их в трусости. В «Младшей Эдде» мы уже находим попытку дать рациональное объяснение происшедшего: «Они (Хамдир и Сёрли) были так сердиты на свою мать за то, что она провожала их с речами, полными ненависти, что им хотелось бы причинить ей наибольшее зло, и они убили Эрпа, потому что она любила его сильнее всех» («Младшая Эдда», с. 78).

<sup>19</sup> В датских легендах, которые изложены Саксоном Грамматиком, как и в песнях, использованных датским историком, встречаются и измена сестры брату, которого по ее наущению убивает ее муж, и братоубийство, и кровосмесительство, и умерщвление дружинником своего господина.

<sup>20</sup> Graus F. Über die sogenannte germanische Treue. — Historica, Praha, 1959, vol. 1.

<sup>21</sup> Григорий Турский (Н. Ф., III, 8), рассказывая о смерти Ирминфрида (Герменфреда), ограничивается сообщением о том, что неведомо кто столкнул его с городской стены, как передавали, по наущению Теодориха. Это все, что известно историку VI в., или то, о чем Григорий Турский как историк, а не собиратель преданий, счел нужным упомянуть. Об этой легенде см. также: Meissner R. Iringes Weg. — Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 1919, Bd. 56; See K. von. Germanische Heldensage, S. 168 f.

<sup>22</sup> Schneider H. Germanische Heldensage. Berlin; Leipzig, 1934, Bd. II, 2. Abt., S. 140, 146 f.

<sup>23</sup> В первой, наиболее ранней песни об Атли Гудрун, умертвив сыновей и мужа, спалив усадьбу со всеми домочадцами, видимо, уничтожает и себя. В других песнях этот финал был изменен, появляются повествования о дальнейших перипетиях ее жизни. См.: Becker J. Die Atli-Lieder der Edda. Halle a/S., 1907, S. 83 f. Schneider H. Germanische Heldensage, 1928, Bd. 1, S. 197.

<sup>24</sup> Хюйслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960, с. 59, 86.

<sup>25</sup> Hufner O. Deutsche Heldensage. — In: Zur germanischdeutschen Heldensage / Hrsg. von K. Hauck. Darmstadt, 1965, S. 69.

<sup>26</sup> В «Речах Атли», по-видимому, еще сохранились следы ритуала: сыновья Гудрун, услышав от нее о намерении умертвить их, отвечают матери: «Принеси детей в жертву (blót), коль желашь» (Am, 78).

<sup>27</sup> О ритуальной основе волшебной сказки см.: Pronn В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. Ср.: Phillpotts B. Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama. Cambridge, 1920; Danielli M. Initiation Ceremonial from Norse Literature. —

Folk-Lore, 1945, vol. LVI; *Hyman S.E.* The Ritual View of Myth and Mythic. — *Journal of American Folklore*, 1955, vol. 68. № 270.

<sup>28</sup> *Grönbech W.* Kultur und Religion der Germanen. Darmstadt. 1961. Bd. 1. S. 40.

## Герой и мир вещей

<sup>1</sup> А. Вольф видит здесь в Гудрун роковое существо, перерастающее человеческие масштабы (*Wolf A.* *Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen in der altgermanischen Heldendichtung*. München, 1965, S. 27). Е.М. Мелетинский истолковывает жалобы в песнях о Гудрун как заплачки или причитания, имеющие фольклорные истоки (*Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968, с. 316–326).

<sup>2</sup> Здесь, как и в некоторых других поэтических текстах, слово *bók*, мн. ч. *boegr* — это простыни или покрывала, вышитые узорами или сценами, которые можно «читать». Затем *bók* приобретает значение «книга». «Чтение» изобразительного текста в культуре древних скандинавов — явление, хорошо известное. Рисунки на камнях с руническими надписями составляли часть единого послания. Наиболее ранние скальдические песни — это стихи, в которых пересказываются сцены на шитах.

<sup>3</sup> *Клейнер Ю.А.* Речи Хамдира 16; Беовульф, 225–227 а. — В кн.: VII Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов. Л.; М., 1976, ч. 2, с. 68 и след.

<sup>4</sup> Из прозаического вступления к «Подстрекательству Гудрун» явствует, что советник Ёрмунрекка подговорил Рандвера, сына конунга, овладеть Сванхильд, женой Ёрмунрекка, после чего донес об этом конунгу, который велел повесить своего сына и погубить жену.

<sup>5</sup> Этой существенной подробности нет в русском переводе.

<sup>6</sup> Комментаторами высказывалось предположение, что в следующей сцене Ёрмунрекк вознамеривался поступить с Сёрли и Хамдиром точно так же, повесив их, и тем самым принести в жертву Одину (*Dronke U.* *Op. cit.*, vol. I, p. 234).

<sup>7</sup> Русский перевод этой строфы (как и немецкий перевод Ф. Генцмера) — «не взялся за меч, // вином возбужденный» — внушает сомнения: может создаться впечатление, будто Ёрмунрекк не в состоянии сражаться, так как пьян. Но здесь употреблен глагол *bödvask*, означающий «приходить в боевое неистовство».

<sup>8</sup> Отмечая наглядность изображения сцен в героических песнях, А.Хойслер сравнивает поведение Ёрмунрекка с поведением Вёлюнда: сидя у очага, он считает золотые кольца и, недосчитавшись одного, думает, что в дом возвратилась валькирия, его возлюбленная, которая и взяла кольцо («Песнь о Вёлюнде», 10). См.: *Heuster A.* *Die altgermanische Dichtung*. 2. Aufl., S. 168.

<sup>9</sup> *Wolf A.* *Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen...*, S. 28.

<sup>10</sup> Высказывалось предположение, что термин «aringeurg», примененный в строфе 1 к скамьям, а в строфе 3 к шлемам, нужно толковать как «увенчанный изображением орла».

<sup>11</sup> Когда наступит срок для последней битвы асов против чудовищ, враги асов — «люди Муспелля» — приплывут с востока в ладье, которой будет править Локи («Прорицание вёльвы», 51).

<sup>12</sup> Представление о глубокой противоположности этих миров можно обнаружить и в «Песни о нибелунгах» (здесь Дунай служит границей между ними, и переправа через него равносильна переходу в царство смерти).

<sup>13</sup> Между тем в «Саге о Вельсунгах» все сведено к тому, что Гуннар напился пьяным.

<sup>14</sup> Ф. Генцмер довольно курьезно выражал недоумение: как это возможно, чтобы земля дрожала под ногами всего лишь двух коней?! (*Genzmer F.* *Der Dichter der Atlakviða*. — *Arkiv för nordisk filologi*, 1926, Bd. 42).

<sup>15</sup> Другое толкование связывает с асами не клад Нифлунгов, а Рейн; Гуннар, спрятав в реке золото, отдал его тем самым под охрану асов.

<sup>16</sup> *Wolf A. Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen...*, S. 59 f.

<sup>17</sup> Толкование издателей песни в серии «Thule» (I, 52) – Гудрун раздает сокровища, дабы «успокоить воинов», – выглядит неубедительным.

<sup>18</sup> Двучленных существительных в «Песни об Атли» свыше 40. В «Речах Атли», более чем вдвое превышающих «Песнь об Атли» по объему, их всего 33. Так же обстоит дело и с составными прилагательными.

<sup>19</sup> Более существенным мне представляется различие между обеими версиями эпоса об Атли и гибели бургундов, заключающееся в том, что ранняя песнь (Akv) явно предполагает у аудитории знание сюжета (не отсюда ли ряд «лакун» в тексте?), тогда как автор позднейшей песни (Am) стремится дать полную картину происшедшего. Результат – неодинаковое отношение поэта и слушателей: активное взаимодействие их в первом случае и более пассивное восприятие, на которое рассчитаны «Речи Атли».

<sup>20</sup> Сказанное относится и к «Саге о Вэльсунгах», где героико-мифологическая атмосфера пира полностью утрачена.

<sup>21</sup> Ср.: Akv, 19: «Так должен смелый // сражаться с врагом, // как Хёгни бился, // себя защищая», и Akv, 31: «Так должен смелый – // кольца дарящий – // добро защищать!». Собственно, братья боролись за одно и то же, но их золото и их жизнь нераздельны. У. Дронке сводит упорство, с которым Гуннар защищает от Атли свой клад, всего лишь к нежеланию конунга уступить ему свое право награждать дружинников кольцами (*Dronke U. Op. cit.*, vol. I, p. 15).

<sup>22</sup> Эта пассивность гуннов ставит в тупик комментатора песни (*Dronke U. Op. cit.*, vol. I, p. 28 f).

### О природе комического в «Старшей Эдде»

<sup>1</sup> *Höfler O. Götterkomik. Zur Selbstrelativierung des Mythos. – Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 1971, Bd. C, № 5.

<sup>2</sup> Утгард – «то, что находится за оградой усадьбы», мир чудовищ и великанов. Оппозиция Мидгарда и Утгарда – основополагающая оппозиция в «модели мира» германца.

<sup>3</sup> Здесь трудно удержаться от сопоставления этих перебранок со своеобразными словесными состязаниями, «сравнениями мужей», упоминаемыми в сагах: соперники, похваляясь собственными доблестями и подвигами, всячески поносили противника, виня его в недостойном поведении. Примером такого взаимного поношения может служить обмен оскорблениями между Скарпхеდიном и людьми, к которым он вместе со своими братьями обратился было за помощью в судебной тяжбе («Сага о Ньяле», гл. 119–120).

<sup>4</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976, с. 76 и след., 80. В другой своей работе (Апология смеха. – Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 1978, т. 37, № 2) М.И. Стеблин-Каменский утверждает, что смех в песнях «Эдды» – всего только проявление веселья, лишённое какой бы то ни было мировоззренческой функции, и что таков был вообще архаический смех. Параллель, на которую ссылается М.И. Стеблин-Каменский, – смех олимпийцев, – к сумрачной комике германцев и скандинавов совершенно, однако, не подходит. См. об этом ниже.

<sup>5</sup> Нужно иметь в виду специфическое отношение древних скандинавов к их богам, в частности особую трактовку ими (не такую, как в христианстве) понятия «вера» (см. ниже).

<sup>6</sup> *Baetke W. Kleine Schriften. Weimar, 1973, S. 197.*

<sup>7</sup> *Фрейденберг О.М.* Происхождение пародии. – В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту. 1973, т. 6, с. 497.

<sup>8</sup> О специфике архаической комики см. еще: *Пронн В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976, с. 177 и след.

<sup>9</sup> *Grönbeck W. Kultur und Religion der Germanen, Bd. 2, S. 331.*

<sup>10</sup> *Vries J. de.* Loki... und kein Ende. — In: Festschrift für F.R. Schröder. Heidelberg, 1959; *Idem.* The Problem of Loki (F. F. Communications, № 110). Helsinki, 1933, p. 254 f.; *Ström F.* Loki, ein mythologisches Problem. Göteborg, 1956; *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 86 и след.

<sup>11</sup> *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. с. 194—208; *Он же.* Поэтика мифа. М., 1976, с. 183 и след., 201, 247 и след., 274.

<sup>12</sup> Ср. «Песнь о Харбарде», 18: «...веревку они (девы, которых соблазнял Харбард) // из песка свивали, // землю копали // в глубокой долине...», т.е. предпринимали невозможное, пытаясь противостоять любовным домогательствам Харбарда-Одина.

<sup>13</sup> Сколь разителен контраст между смехом скандинавских богов и «гомерическим» смехом богов классической античности! Прокл писал: «Мифы представляют богов плачущими не всегда, а вот смеющимися — непрестанно, ибо слезы означают их промысел о вещах смертных и бранных, как бы о знаках, которые то суть, то не суть, между тем как смех относится к целокупным и неизменно движущимся полнотам... всеобъемлющей энергии. Поэтому полагаю я, что если мы распределим демиургические действия между людьми и богами, то смех достанется роду богов, а слезы — собранию людей и животных» (цит. по кн.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 68). Не говоря уже о том, что древние скандинавы явно были обделены «слезным даром» (насколько можно судить по их литературе), их боги не имели повода непрестанно смеяться и смех их имел совершенно иные, весьма мрачные и трагические обертоны, нежели жизнеполный хохот богов Олимпа.

<sup>14</sup> Центр тяжести в языческой религии скандинавов заключался в культе, а не в вере. Связь с божествами осуществлялась посредством жертвоприношений, в ответ на которые боги должны были оказывать помощь и покровительство своим поклонникам, верным людям. Слово *trǫ* значило, собственно, не «вера», а «верность». См.: *Baetke W.* Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942; *Idem.* Kleine Schriften, S. 35 f., 49, 55; *Ljungberg H.* Trúa. En ordhistorisk undersökning till den nordiska religionshistorien. — Arkiv för nordisk filologi, 1947, bd. 62; *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Leiden, 1962, S. 599; *Piekarczyk S.* Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów. Warszawa, 1968, s. 176 sq. *Godlausir menn*, упоминаемые в древнеисландских памятниках, — это не «неверующие в богов», «скептики» или «атеисты», а люди, по тем или иным причинам переставшие приносить им жертвы. Таков был Храфнкель, годи бога Фрейра, долгое время чтивший его и делившийся с ним всеми своими богатствами. После того как его противники сожгли храм Фрейра и убили Коня Фрейра, Храфнкель заявил: «Я думаю, это вздор — верить в богов». Его нежелание «верить в богов» выразилось в том, что он более не совершал жертвоприношений («Сага о Храфнкеле, Годи Фрейра», гл. 16). В данном случае *trú* и *blót* выступают, по сути дела, в качестве синонимов.

## II. Сага

### Сага как феномен исландской культуры

<sup>1</sup> Как устный жанр сага, разумеется, существовала намного раньше.

<sup>2</sup> Однако традиции стилистики саг можно проследить в скандинавской литературе минувшего и нашего столетий.

<sup>3</sup> *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 234 и след.

<sup>4</sup> «Исландия населена племенем, отличающимся своей правдивостью. Они не знакомы с ложью, ничто они так сильно не презирают, как ложь» (уэльский

историк Гиральд Камбрийский, XIII в.). То же самое говорит и Саксон Грамматик.

## Сага и эпос

<sup>1</sup> *Якобсон Р. О., Богатырев П. Г.* Фольклор как особая форма творчества. — В кн.: Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

<sup>2</sup> Хотя, с другой стороны, в сагах многократно упоминается об импровизации скальдической висы: человек, оказавшийся в критической ситуации, вдруг начинает говорить стихами!

<sup>3</sup> При этом была возможна даже критика исполнителя слушателями. Мы знаем о такой древней «литературной критике» опять-таки из истории скальдов: так было во время состязания скальдов конунга Харальда Сигурдарсона или при соперничестве скальдов в Швеции, описанном в «Саге о Гуннлауге».

<sup>4</sup> *Стеблин-Каменский М. И.* Культура Исландии. Л., 1967, с. 130.

<sup>5</sup> *Liestol K.* The Origin of the Icelandic Family Sagas. Oslo, 1930, p. 135.

<sup>6</sup> *Sveinsson E. Ól.* Njáls saga: kunstverket. Bergen, Oslo, 1956, s. 15 f., 52 f.

<sup>7</sup> Исследователи указывали на то, что герои «Саги о Людах из Лаксдаля» воплощают куртуазные нравы, сложившиеся под влиянием французского рыцарского романа. В «Саге о Кормаке» слышат отзвуки лирики трубадуров и миннезингеров. Встречающиеся в этой саге выражения типа «реки потекут вверх по горам» или «камни плавают по воде» — характерные для латинской поэзии того времени (заимствованные из античности) так называемые *impossibilia*, образы «перевернутого мира».

<sup>8</sup> *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики, с. 427.

<sup>9</sup> Там же, с. 460 и след.

<sup>10</sup> Там же, с. 462.

<sup>11</sup> Там же, с. 476 и след.

<sup>12</sup> *Стеблин-Каменский М. И.* Спорное в языкознании. Л., 1974. с. 61–74.

## Стиль и композиция саги

<sup>1</sup> Правда, в сагах нередко упоминаются вещи, которые могут не иметь видимой связи с повествованием. Это иноземные, красивые, редкие, а потому и дорогие украшения, оружие, платья. О таких предметах хранилась память, они, очевидно, поражали воображение. В интересе к вещам сказывается особое к ним отношение: вещь близка ее обладателю, как бы разделяет его качества, представляет собой его частицу. См. выше («Герой и мир вещей»).

<sup>2</sup> Исключение составляют некоторые саги фантастического содержания и позднего происхождения — в них возможно возвращение рассказчика назад во времени, но в этих произведениях жанр саги обнаруживает явные признаки упадка. См. *Gautreks saga, Vösa saga*.

<sup>3</sup> Для того чтобы избавиться от сватовства шведа-берсерка к своей дочери (а заодно и от его товарища), персонаж «Саги о Людах с Песчаного Берега» Стюр поехал советоваться к годи Снорри. О чем они до самого вечера говорили, никто не знает, но это становится ясным из поступков Стюра: он заставил берсерков выполнить трудный урок, после чего убил их в бане. А Снорри женился потом на его дочери. Когда Хальгерд оскорбила сыновей Ньяля, назвав их «навознобородыми», а их отца «безбородым», Ньяль с сыновьями «долго разговаривали между собой вполголоса» («Сага о Ньяле», гл. 91), и содержание этой беседы проясняется впоследствии из их поступков. Точно так же «никто не узнал», о чем целый день в лесу разговаривали Ньяль со своим зятем Кетилем, но затем это стало понятным, когда Кетиль взял на воспитание Хёскульда (гл. 93).



<sup>4</sup> Противоположной точки зрения придерживается П. Шах, который считает, что автор сплошь и рядом вторгается в повествование в саге, а если и можно говорить о сдержанности авторов лучших, «классических» саг об исландцах, то она — не более как сознательный прием (*Schach P. Some Forms of Writer Intrusion in the Islendingasögur.* — *Scandinavian Studies*, 1970, vol. 42, № 2).

<sup>5</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Л., 1971, с. 51, 70 и след.

<sup>6</sup> Эту сцену можно было бы истолковать как проявление крайней жадности Эгиля. Думаю, однако, что в ней заложен более глубокий смысл, вполне ясный средневековым исландцам. Эгиль желает получить подарок короля в первую очередь потому, что в драгоценности, врученной вождем, материализовались его «удача», «везенье», и наиболее «богатыми» этими качествами считались именно короли. Дар мог воплотить частицу «счастья» и передать ее тому, кому вручали этот дар. Кроме того, Эгиль ожидал от короля Этельстана возмещения за своего брата, погибшего на службе у английского короля, и, получив от него сундуки с серебром, утешился и сочинил хвалебную вису в честь Этельстана.

<sup>7</sup> Такая немногословная сдержанность саг, заставляющая предполагать наличие некоего «подтекста», вовсе не характерна для остальной средневековой литературы. Достаточно сравнить, например, как изображен конфликт между родственными чувствами и любовью к мужу, который переживает Тордис в «Саге о Гисли», с изображением драмы маркграфа Рюдегера в «Песни о нибелунгах», где описание оказавшихся несовместимыми привязанностей рыцаря к госпоже и к друзьям и их пересечения в душе Рюдегера занимает целую главу (авентюру) эпопеи.

<sup>8</sup> Эйнар Оулав Свейнссон и Л. Лённрот (*Lönroth L. Njals Saga. A Critical Introduction.* Berkeley etc., 1976, p. 153 f.) указывают в данном случае на влияние на автора «Саги о Ньяле» «Саги об Александре», пересказа французской поэмы о македонском царе. Лённрот, который видит в «Саге о Ньяле» произведение, проникнутое христианской идеологией, интерпретирует отказ Гуннара покинуть Исландию как проявление его гордыни (самого тяжкого из грехов). Но не ближе ли к истине А. Вольф (*Wolf A. Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen in der altgermanischen Heldendichtung*, S. 170 f), который, подвергая сомнению психологическую трактовку Свейнссона, расценивает поведение Гуннара (как и поведение Вестейна из «Саги о Гисли» в сходной ситуации, см. ниже) как героический поступок, в определенной мере аналогичный принятию Гуннармом, сыном Гьюки, вызова, брошенного Атли («Песнь об Атли»); решение Гуннара остаться проистекает из сознания необходимости поступить именно так, а не иначе, созерцание же природы дает толчок к кристаллизации решения.

<sup>9</sup> *Heusler A. Kleine Schriften.* Berlin, 1969, Bd. 1, S. 349.

<sup>10</sup> Между прочим, образ грешника в аду, стоящего на голове в inferнальном пламени, впервые, насколько мне известно, встречается в средневековой литературе в «Свети. чнике» Гонория Августодунского — теологическом сочинении, чрезвычайно популярном во всей католической Европе и уже в XII в. переведенном на исландский язык.

<sup>11</sup> В данном случае глагол *draga* применен к действующим лицам. Но в этой же саге он не раз употребляется для обозначения активности безличной силы, которая «тянет», «тащит» людей.

<sup>12</sup> «Несудьба» — центральное понятие саги, замечает Эйнар Оулав Свейнссон, анализирувавший «Сагу о Ньяле».

### «Сага о Гисли». Опыт анализа

<sup>1</sup> В более пространной редакции «Саги о Гисли» начало иное: «Начинается эта сага с того, что Норвегией правил Харальд Прекрасноволосый». Харальд был отцом Хакона Воспитанника Адальстейна.

<sup>2</sup> Смирницкая О.А. Функция глагольных временных форм в «сагах об исландцах» (к поэтике саги). — Вестник МГУ. Филология, № 2, 1976.

<sup>3</sup> Комментируя эту сцену, П. Фут говорит, что здесь автор как бы сам становится Гисли, видит все происходящее его глазами и ощущает его руками (*Foot P. An Essay on the Saga of Gísli and its Icelandic Background.* — In: *The Saga of Gísli.* Toronto, 1963, p. 106). См. ниже, примеч. 10.

<sup>4</sup> Это «открытие» сделано из чтения слов: «Он ... шарит впотьмах перед собой и касается рукой груди Тордис: она спала с краю». Автор саги прямо объясняет, почему Гисли коснулся сестры.

<sup>5</sup> *Pálsson H. Death in Autumn: Tragic Elements in Early Icelandic Fiction.* — *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies* 1973. Copenhagen, 1974, p. 14 f, 19.

<sup>6</sup> Впрочем, выдвигались и иные толкования: в них видели олицетворение двух религий — валькирию и ангела-хранителя — либо отражение психологического конфликта в душе Гисли. Х. Палссон пишет, что нигде в сагах нечистая совесть не исследована с такой глубиной, как в «Саге о Гисли»; эти сны он интерпретирует как кошмары, мучающие убийцу.

<sup>7</sup> Х. Палссон предполагает, что в намерение автора входило оставить нераскрытым, кто из подозреваемых, Торкель или Торгрим, действительный убийца Вестейна. Правда, он признает необычность такого приема в древнеисландской литературе.

<sup>8</sup> *Holtmark A. Studies in the Gísla saga.* — *Studia Norvegica ethnologica et folkloristica*, 1951, Bd. 2, 6.

<sup>9</sup> *Andersson Th.M. Some Ambiguities in Gísla Saga.* — *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies* 1968. Copenhagen, 1969.

<sup>10</sup> Могут спросить, а откуда же автору саги известны все подробности убийства Торгрима, совершенного Гисли? Об этом люди могли впоследствии частично узнать от самого Гисли, частично — от Гейрмунда, который наблюдал поступки Гисли, наконец, от Тордис, и из показаний всех этих лиц могла составиться картина, изложенная в 16-й главе саги. Я подчеркиваю: «могла», а следовательно, требование, предъявляемое к излагаемым в саге фактам — быть засвидетельствованными — в данном случае не нарушено.

<sup>11</sup> Как утверждает Х. Палссон, Гисли может служить опровержением теории о том, что в сагах выражены героические идеалы языческой поры, ибо он, по оценке Палссона, не человек чести, а хладнокровный убийца; лишь смерть его героична, жизнь же Гисли представляет собой смесь трусости и упрямого стремления уцелеть (*Pálsson H. Icelandic Sagas and Medieval Ethics.* — *Mediaeval Scandinavia*. 1974, Bd. 7, p. 64 f.). На это можно возразить, во-первых, что для германцев честь и готовность совершить убийство не представляли никакого противоречия. Во-вторых, героическое поведение в эпосе и в саге, разумеется, не идентично. В частности, герой песни не будет спасать свою жизнь, а прямо пойдет на смерть, тогда как исландец саги будет отстаивать свою жизнь, пока возможно, но из этого никак не следует, что Греттир или Гисли не были героями в глазах авторов саг и их аудитории!

<sup>12</sup> В «Песни о нибелунгах» зафиксирована та же самая ситуация, что и в «Саге о Гисли»: жена убитого мстит братьям вместо того, чтобы, в соответствии с архаической этикой, держать сторону своего рода против чужака-мужа. Ситуация — та же, поэтика эпоса и саги — разные. По Г. Гейнрихсу, различие между «Эддой» и «Сагой о Гисли» состоит в том, что для Гудрун эддических песней нет никакого конфликта между ее любовью к мужу и верностью роду, тогда как в «Саге о Гисли» этот конфликт Тордис осознает (*Heinrichs H.M. Nibelungensage und Gísla saga.* — In: *Beiträge zur Deutschen und Nordischen Literatur. Festgabe für Leopold Magon.* Berlin, 1958, S. 25).

<sup>13</sup> Иностранная литература 1978 № 3, с. 277, 278.

# Литература

## Переводы древнеисландских памятников на русский язык

- Старшая Эдда, древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна; Ред., вступит. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
- Беовульф, Старшая Эдда, Песнь о нибелунгах. М., 1975 (Библиотека всемирной литературы).
- Младшая Эдда /Изд. подгот. О.А.Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Исландские саги /Ред., вступ. ст. и примеч. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956.
- Исландские саги, ирландский эпос. М., 1973 (Библиотека всемирной литературы).
- Сага о Греттире / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Новосибирск, 1976.
- Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. М.; Л., 1934.
- Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962.
- Макаев Э.А.* Песни Эдды и устная традиция. — В кн.: Проблемы сравнительной филологии: Сборник статей к 70-летию чл.-кор. АН СССР В.М. Жирмунского. М.; Л., 1964.
- Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Петрухин В.Я.* К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX—XI вв.). — С. Э., 1975, № 1.
- Смирницкая О.А.* Функция глагольных временных форм в «сагах об исландцах» (к поэтике саги). — Вестник МГУ. Филология, 1976, № 2.
- Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландии. Л., 1967.
- Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Л., 1971.
- Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976.
- Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960.
- Almqvist Bo.* Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi, 1 Stockholm etc., 1965.
- Andersson Th. M.* The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading, Cambridge, Mass., 1967.
- Baetke W.* Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942.
- Bandle O.* Die Verfasserfrage in den Isländersagas. — Zeitschrift für deutsche Philologie, 1965, Bd. 84, H. 3.

- Bayerschmidt C.F.* The Element of the Supernatural in the Sagas of Icelanders. — In: Scandinavian Studies. Essays presented to Dr. H.C. Leach. Seattle, 1965.
- Becker J.* Die Atli-Lieder der Edda. Halle a/S., 1907.
- Culbert T.* The Construction of the Gísla saga. — Scandinavian Studies, 1959, vol. 31, № 4.
- Danielli M.* Initiation Ceremonial from Norse Literature. — Folk-Lore, 1945, vol. LVI.
- Dronke U.* The Poetic Edda. Heroic Poems. Oxford, 1969, vol. 1.
- Dumézil G.* Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens. Paris, 1956.
- Dumézil G.* Mythe et épopée. T. 1. Paris, 1968; T. 2, Paris, 1971.
- Dumézil G.* Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-européens. Paris, 1969.
- Dumézil G.* Du mythe au roman. La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I, V–VIII) et autres essais. Paris, 1970.
- Foote P.* An Essay on the Saga of Gísli and its Icelandic Background. «The Saga of Gísli». Toronto, 1963.
- Genzmer F.* Der Dichter der Atlakviða. — Arkiv för nordisk filologi, 1926, Bd. 42.
- Grimstad K.* A Comic Role of the Viking in the Family Sagas. — In: Studies for Einar Haugen. The Hague; Paris, 1972.
- Grönbech W.* Kultur und Religion der Germanen. Darmstadt, 1961, Bd. 1, 2.
- Hallberg P.* Medeltidslatin och sagaprosa. Några kommentarer till Lars Lönnroths studier i den isländska sagalitteraturen. — Arkiv för nordisk filologi, 1966, bd. 81.
- Hempel H.* Atlamál und germanischer Stil. — Germanistische Abhandlungen. Breslau, 1931, H. 64.
- Heusler A.* Die altgermanische Dichtung. (2. Aufl.) Darmstadt, 1957.
- Holtsmark A.* Kong Atles eder. — Maal og minne, 1941, bd. 33.
- Holtsmark A.* Studies in the Gísla saga. — Studia Norvegica ethnologica et folkloristica, 1951, Bd. 2, 6.
- Höfler O.* Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt a/M., 1934.
- Höfler O.* Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. — In: Edda, Skalden, Saga. Festschrift Felix Genzmer. Heidelberg, 1952.
- Höfler O.* Siegfried, Arminius und die Symbolik. — In: Festschrift für F.R. Schröder. Heidelberg, 1961.
- Höfler O.* Deutsche Heldensage. — In: Zur germanisch-deutschen Heldensage/ Hrsg von K. Hauck. Darmstadt, 1965.
- Höfler O.* Götterkomik. Zur Selbstrelativierung des Mythos. — Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 1971, Bd. C, № 5.
- Hyman S.E.* The Ritual View of Myth and Mythic — Journal of American Folklore, 1955, vol. 68, № 270.
- König F.H.* The Comic in the Icelandic Family Saga: A Thesis. Univ. of Iowa, 1973.
- Kuhn H.* Über nordische und deutsche Szenenregie in der Nibelungendichtung. — In: Edda, Skalden, Saga. Festschrift Felix Genzmer. Heidelberg, 1952.
- Liestøl K.* The Origin of the Icelandic Family Sagas. Oslo, 1930.
- Ljungberg H.* Trúa. En ordhistorisk undersökning till den nordiska religionshistorien. — Arkiv för nordisk filologi, 1947, bd. 62.
- Lönnroth L.* European Sources of Icelandic Sage-Writing. Stockholm, 1965.

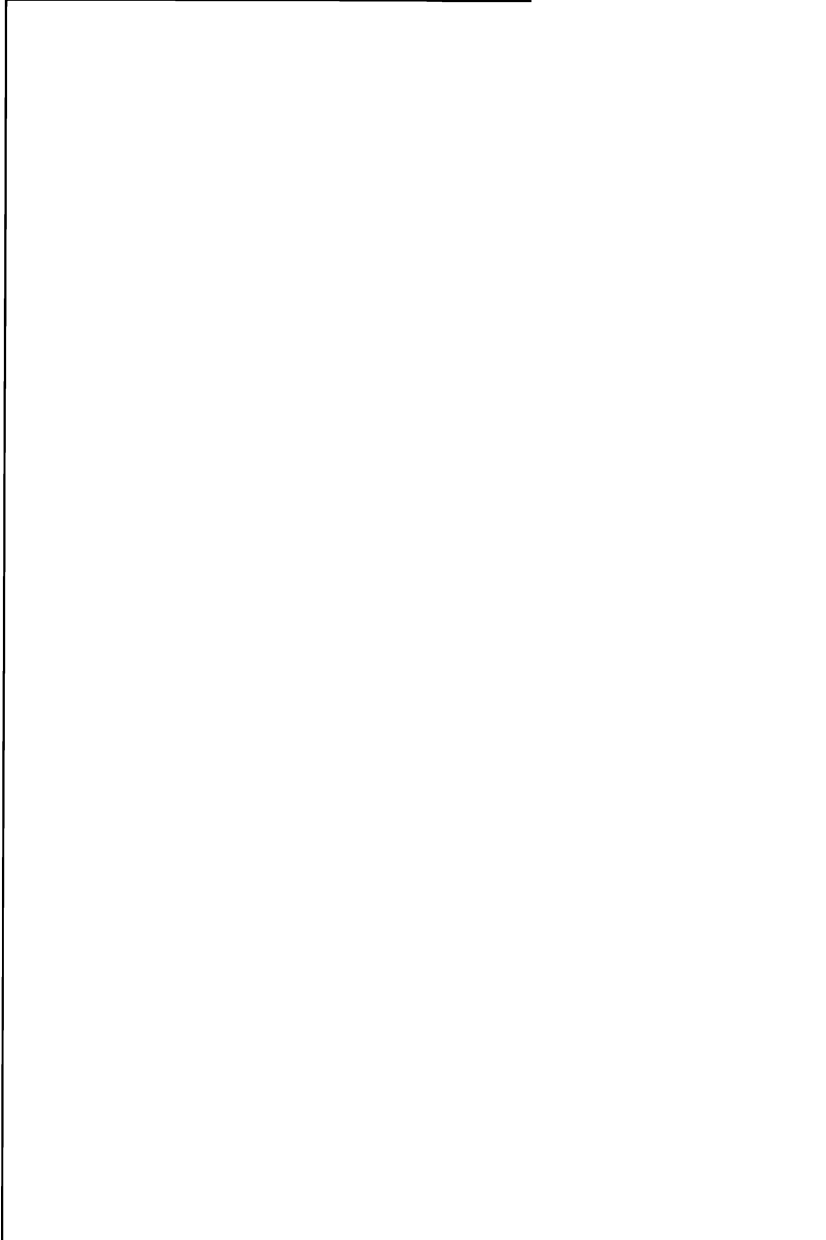
- Lönnroth L.* Det litterära porträttet i latinsk historiografi och isländsk sagaskrivning – en komparativ studie. – *Acta philologica Scandinavica*, 1965, bd. 27, H. 1–2.
- Lönnroth L.* Njáls Saga. A Critical Introduction. Berkeley etc, 1976.
- Markey T.L.* Nordic nǫðvísur. An instance of ritual inversion? – *Mediaeval Scandinavia*, 1972, 5.
- Neckel G.* Beiträge zur Eddaforschung. Darmstadt, 1908.
- Neumann E.* Das Schicksal in der Edda. Giessen, 1955, Bd. 1.
- Nordal S.* Íslenzk menning. Reykjavík, 1942, Bd. 1.
- Nordland O.* Ormegarden. – Viking, 1949, bd. 13.
- Olrik A.* Danmarks Heltedigtning, Bd. 1, København, 1903; Bd. 2, København, 1910.
- Pálsson H.* Death in Autumn. Tragic Elements in Early Icelandic Fiction – *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies*, 1973. Copenhagen, 1974.
- Pálsson H.* Icelandic Sagas and Medieval Ethics. – *Mediaeval Scandinavia*, 1974, 7.
- Paul F.* Zur Poetic der Isländersagas. Eine Bestandsaufnahme. – *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 1971, Bd. C, H. 3.
- Philippotts B.S.* The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama. Cambridge, 1920.
- Piekarczyk S.* Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów. Warszawa, 1968.
- Prinz R.* Die Schöpfung der Gísla Saga Surssonar. Breslau, 1935.
- Schach P.* Some Forms of Writer Intrusion in the Íslendingasögur. – *Scandinavian Studies*, 1970, vol. 42, № 2.
- Schneider H.* Germanische Heldensage, Bd. I, II, 1. und 2. Abt. Berlin, Leipzig, 1928, 1933, 1934.
- Schröder F.R.* Helgi und Sigrun. – In: *Studia germanica tillägnade E.A. Kock*. Lund; Kopenhagen, 1934.
- Schröder F.R.* Das Symposium der Lokasenna. – *Arkiv för nordisk filologi*, 1952, bd. 67.
- Schröder F.R.* Die Sage von Hetel und Hilde. – *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1958, Bd. 32, H. 1.
- Schröder F.R.* Sigfrieds Tod. – *Germanisch-romanische Monatsschrift*, 1960, Bd. 41.
- Schröder F.R.* Mythos und Heldensage. – In: *Zur germanischdeutschen Heldensage*. Hrg. von K.Hauck. Darmstadt, 1965.
- See K. von.* Germanische Heldensage: Stoffe, Probleme, Methoden. Frankfurt a/M., 1971.
- Ström F.* Loki, ein mythologisches Problem. Göteborg, 1956.
- Sveinsson E.Ól.* Njáls saga: kunstverket. Bergen, Oslo, 1959.
- Thompson C.W.* Gísla saga: the Identity of Vestein's Slayer. – *Arkiv för nordisk filologi*, 1973, bd. 88.
- Toorn M. C. van den.* Zur Struktur der Saga. – *Arkiv för nordisk filologi*, 1958, bd. 73.
- Tveitane M.* Europeisk påvirkning på den norrøne sagalitteraturen. Noen synspunkter. – *Edda*, 1969, H. 2.
- Turville-Petre E.O.G.* Myth and Religion of the North. London, 1964.
- Vries J. de.* The Problem of Loki (F. F. Communications, № 110). Helsinki, 1933.

- Vries J. de.* Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos (F. F. Communications, № 150). Helsinki, 1954.
- Vries J. de.* Loki... und kein Ende. — Festschrift für F.R. Schröder. Heidelberg, 1959.
- Vries J. de.* Heldenlied und Heldensage. Bern, München, 1961.
- Vries J. de.* Altnordische Literaturgeschichte. 2. Aufl. Berlin, 1964, 1967, Bd. 1—2.
- Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. 3. Aufl. Berlin, 1970, Bd. 1—2.
- Wilson R.M.* Comedy of Character in the Icelandic Family Sagas. — Medieval Literature and Civilization. Studies in Memory of G.N. Garmonsway. London, 1969.
- Wolf A.* Zu Gestaltung und Funktion der Rede in germanischer Heldendichtung. — Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, N. F., 3, 1962.
- Wolf A.* Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen in der altgermanischen Heldendichtung. München, 1965.

### Сокращения

- Akv — Atlakviða  
 Am — Atlamál  
 HH. — Helgakviða Hundingsbana in fyrri  
 HHv. — Helgakviða Hiörvarðzsonar  
 Hm — Hamðismál  
 Ls — Locasenna  
 H.F. — Historia Francorum  
 Sg. — Sigurðarqviða in scamma  
 С. Э. — Советская этнография

**Норвежское общество в  
раннее Средневековье**







# Введение

## Проблема, источники

**Р**абота над этой книгой была начата давно; статьи по вопросам, в ней обсуждаемым, публиковались уже во второй половине 50-х и в 60-е годы. Разумеется, ныне все заново переработано. Автор, изучавший последнее время проблемы средневековой культуры, стремился по возможности отразить в книге эти свои новые интересы. Не мне судить о том, в какой мере удалось синтезировать различные подходы к познанию социальной структуры древней Скандинавии. Однако хотелось подчеркнуть, что я вижу в своих работах, чему бы они ни были посвящены, определенное внутреннее единство. Пытаясь приблизиться к пониманию природы и своеобразия общества эпохи раннего Средневековья, я полагаю, что эта цель может быть вернее достигнута при многоаспектности исследования и при привлечении исторических источников разного рода. Само по себе такое исследование еще не дает синтеза, но, надеюсь, могло бы быть шагом к его достижению. Насколько я могу судить, в современной норвежской историографии интерес к некоторым темам, обсуждаемым в данной работе, либо утрачен (это относится к проблематике земельной собственности, отчасти — социальной стратификации), либо почти не возникал (имею в виду попытку связать социально-экономическую жизнь с культурной в рамках целостного рассмотрения). Я благодарен коллегам за советы и критику.

Периоды истории, содержанием которых является возникновение классовой структуры общества, в частности переход от родового строя к феодализму, вызывают живейший научный интерес. Путь к решению этой проблемы пролегает через исследование истории отдельных народов на соответствующей стадии развития. Более широкие обобщения чего-либо стоят лишь в тех случаях, когда они опираются на конкретное-исторические штудии.

Обращение автора к истории Норвегии в раннее Средневековье вызвано прежде всего стремлением внести посильный вклад в разработку этой проблемы. Норвегия находилась в тот период в особых условиях, если сравнивать ее со многими странами, переживавшими тогда генезис феодализма. Скандинавы вступили на историческую сцену позднее большинства европейских народов, социальное развитие их пошло медленнее и в высшей степени своеобразно. В Норвегии архаические отношения изживались очень долго, что позволяет ближе познако-

миться с начальными этапами процесса классового образования, нежели в других регионах Европы, особенно там, где происходил интенсивный «романо-германский синтез».

Строго говоря, эта архаика так и не была полностью преодолена. Средневековая Норвегия — страна с лично свободным крестьянством и с относительно слабо развитыми феодальными институтами. Каковы же условия, предопределившие эту специфику и незрелость классовой структуры? Отсюда тема книги — дофеодальное общество в Норвегии<sup>1</sup>.

Эта монография непосредственно примыкает к книге «Свободное крестьянство феодальной Норвегии» (М., «Наука», 1967)<sup>2</sup>. Собственно, она должна была бы предшествовать этой книге, посвященной анализу процесса формирования феодального строя и отношений между держателями и крупными землевладельцами, между крестьянством и государственной властью<sup>3</sup>. Главной целью книги «Свободное крестьянство феодальной Норвегии» было обоснование правомерности определения социального строя этой страны в XII—XIII вв. как феодального и, далее, раскрытие места свободного крестьянства в рамках таким образом охарактеризованной социальной структуры. Автор и ныне придерживается по основным вопросам взглядов, изложенных в упомянутой книге. Однако дальнейшее исследование поднятых в ней проблем склоняет меня к более осторожной формулировке некоторых тезисов. Подчеркивая отсутствие в средневековой Норвегии ряда признаков «классического» феодализма, я делал упор на специфичности норвежского социального строя, но возражал против акцентировки его недоразвитости. Возможно, более точным было бы объединить оба эти явления и видеть в «незавершенности», слабом развитии феодализма источник своеобразия социальной структуры средневековой Норвегии<sup>4</sup>. Именно потому, что значительная часть норвежских бондов сумела сохранить существенные элементы своей личной свободы и экономической самостоятельности и господствующему классу Норвегии не удалось подчинить крестьян частновотчинной власти в такой степени (и в таких формах), как это произошло в ведущих странах феодального Запада (а несколько позднее и в Дании), феодальные отношения получили здесь сильную государственно-политическую окраску: как и везде в средневековой Европе, в Норвегии крестьянство превратилось в объект эксплуатации, но главным субъектом последней в первую очередь была королевская власть<sup>5</sup>.

Присматриваясь к формам эксплуатации населения, применявшимся государством и служилыми людьми, мы опять-таки встречаемся с трансформированными и приспособленными к новым условиям архаическими институтами: поборы и ренты (вейшла), взимаемые с бондов королевскими агентами, или лендрманами («ленниками»), несут на себе явственный отпечаток происхождения из кормлений, пиров и подарков, которые были характерны для отношений между правителем и соплеменниками в варварском обществе; первый постоянный налог, известный на всем скандинавском Севере, — лейданг (оставляя в стороне церковную десятину) не что иное, как коммутированная служба в народном ополчении. Не менее симптоматично и то, что светская часть господствующего класса — рыцарство организовано в королевскую дружину и отношения между его членами и государем в известной мере

моделируются по образцу отношений вождя с верными людьми. Реальное содержание всех этих институтов уже совершенно иное, нежели в дофеодальной Скандинавии, но следы их генезиса удивительно живучи.

Норвежский феодализм как бы не сумел порвать пуповину, соединявшую его с варварским общественным строем, в лоне которого он сформировался. Не по этой ли причине многие историки до сих пор отказываются считать социальную структуру Норвегии XIII в. феодальной: слишком сильны «родимые пятна» предшествовавшей стадии развития.

Однако в основе этой общественной структуры лежала социальная, правовая и экономическая противоположность между привилегированным, правящим военно-служилым «сословием» и духовенством, с одной стороны, и оттесненным от военного дела и управления трудовым крестьянством, за счет которого жило все общество, — с другой. Присущее феодализму «разделение труда» можно проследить в Норвегии XIII в. с достаточной ясностью.

Норвежский лейлендинг-арендатор не был поглощен вотчинной структурой в такой мере, как это произошло в большинстве феодальных стран Европы, — он вел самостоятельное хозяйство, ограничиваясь уплатой ренты продуктами. Крестьянское землевладение и в этот период сохраняло живые связи с отношениями собственности дофеодальной эпохи. Среди лейлендингов имела значительная прослойка крестьян, которые наряду с участком, снимаемым у крупного владельца, обладали и собственной усадьбой или частью ее, либо были наследниками подобных собственников. Может быть, нигде так ясно, как в Норвегии, не видна мелкокрестьянская основа феодального строя<sup>6</sup>.

Но правильно понять эту основу феодального строя можно только в том случае, если отчетливо представить себе ранние стадии истории крестьянства, — в особенности важно это для страны, где дофеодальное прошлое наложило столь мощный отпечаток на феодальную действительность.

Тематически моя работа примыкает к исследованиям тех историков, которые изучают генезис феодализма. А.И. Неусыхин поставил проблемы ранних форм земельной собственности, большой семьи, реального содержания свободы в дофеодальный и раннефеодальный периоды и ее изменений в связи с эволюцией земельной собственности. Исследования А.И. Неусыхина<sup>7</sup> убедительно продемонстрировали, что изучению процесса становления феодализма с необходимостью должно предшествовать всестороннее выяснение его *предпосылок*.<sup>8-9</sup>

При разработке истории Норвегии, страны с замедленным темпом социального развития, перед исследователем встает вопрос о возможностях феодализации общества, выходящего из стадии родо-племенного строя при отсутствии интенсивных внешних влияний, вне синтеза с элементами рабовладельческого строя, — преимущественно за счет «внутренних ресурсов» варварского общества. Рассмотрение этих «внутренних ресурсов» норвежского общества периода раннего Средневековья в исследовательском плане предполагает разработку ряда важных вопросов. Это прежде всего структура землевладения на начальных ступенях его развития и роль большой семьи как социальной и хозяйственной единицы варварского общества. На норвежском материале большая се-

мья (или домовая община) может быть изучена, пожалуй, более детально, чем где бы то ни было. Живучесть в Средневековой Норвегии института одаля — специфической для Скандинавии формы земельной собственности большой семьи дает возможность увидеть новые аспекты дофеодального строя землевладения в целом. Здесь удастся ближе рассмотреть проблему характерного для архаических социальных структур отношения человека и человеческой группы к земле, далекого от чисто потребительского и инструментального ее присвоения и использования.

Немалый интерес представляет вопрос об общине в стране, где в Средние века отсутствовали деревенские поселения и преобладала хуторская система и где соотношение земледелия и животноводства разительно отличается от соотношения этих форм сельского хозяйства во многих других странах.

Выяснение дофеодальной структуры земельной собственности и ее эволюции обнаруживает социально-экономическую основу норвежского общества в раннее Средневековье и позволяет понять те сдвиги, которые происходили в нем в этот период.

Среди проблем социального строя особый интерес представляет проблема состава той широкой, основной части общества, которую медиевисты характеризуют терминами «общинники», «рядовые свободные», «свободные крестьяне» (в Скандинавских странах это «бонды» — понятие в высшей степени неопределенное и емкое).

Процессу классового образования предшествовала сложная и многообразная трансформация варварского общества и в первую очередь этой массы населения.

Однако я хотел бы подчеркнуть, что работа, задуманная с целью выяснения предпосылок феодального развития, постепенно переросла в исследование социальной структуры, которая вряд ли может быть вполне корректно определена как «дофеодальная». Центр тяжести переместился на выявление специфики этой структуры безотносительно к тому, что из нее впоследствии вырастет, — сходные структуры, по-видимому, могут быть встречены в разные эпохи и в разных частях мира, и поэтому существенно установить их признаки и системы связи между этими признаками, присущие обществам, которые не принадлежали, строго говоря, ни к общинно-родовому, ни к раннеклассовому строю.

Для решения указанных задач необходимо разработать такую методику анализа источников, которая позволила бы максимально приблизиться к пониманию норвежской социальной действительности в эпоху раннего Средневековья. На современном этапе развития наук наиболее плодотворными обещают быть исследования, использующие приемы ряда наук. В работе, посвященной Норвегии, это диктуется еще и тем соображением, что в связи с запоздалым (по сравнению с другими странами) появлением письменности у скандинавских народов изучение их раннего развития на материале одних лишь письменных памятников или какой-либо одной категории последних вообще затруднено. Неправильно было бы и ограничиваться исследованием только правовых источников, ибо существование многочисленных литературных памятников (саги, скальдическая поэзия, песни «Старшей Эдды») открывает перспективу рассмотрения таких сторон общественной жизни

ни, которые не поддаются изучению на материале судебныхников и законов. Я имею в виду осознание общественного бытия средневековыми скандинавами, их социальную рефлексию, тот «образ мира», который вырабатывался у них в процессе общественных отношений и составлял неотъемлемую сторону последних. Находящиеся в руках историка тексты подсказывают путь подобного изыскания. Исследователь древне-скандинавского материала, как мне кажется, располагает в этом отношении уникальными возможностями, упустить которые было бы большой ошибкой.

Итак, источники многообразны и богаты содержанием, но в силу своей специфики трудны для изучения и весьма неполны.

Первая и основная трудность, с которой мы сталкиваемся, заключается в том, что большая часть письменных источников относится к XII и XIII вв. Иными словами, они возникают в то время, когда дофеодальный период в Норвегии уже завершался. Письменность (оставляя в стороне руническое письмо) появилась на скандинавском Севере лишь в конце XI в., а дошедшие памятники письменности восходят самое раннее к XII в. Вследствие этого возникает вопрос, в какой мере эти памятники могут быть использованы для изучения более ранней истории?

Другая значительная трудность состоит в том, что многие из источников по истории Норвегии указанного периода не норвежского происхождения: саги о норвежских конунгах (или «королевские саги»), «Старшая Эдда», поэзия скальдов — произведения по преимуществу исландской литературы, и лишь небольшая их часть возникла в Норвегии. Но в таком случае необходимо ответить на вопрос: отражается ли в этих памятниках — и как именно — история Норвегии?

Следующая трудность — это полное отсутствие для периода с IX по XII в. актовых материалов. Как известно, грамоты, формулы, полиптики считаются наиболее достоверными и конкретными источниками при изучении социально-экономических отношений раннего Средневековья. Их отсутствие в норвежских архивах объясняется скорее не плохой сохранностью, а своеобразием развития норвежского общества в тот период: надобности в составлении подобных актов, по-видимому, не возникало. Напомню, что римского влияния норвежское общество не испытало; церковь полностью утвердить свои порядки в то время еще не успела. Актывый материал появляется в Норвегии не ранее XIII—XIV вв. Отсутствие таких источников в изучаемый период — факт, значение которого необходимо осмыслить, но в то же время и серьезное препятствие для познания исторической действительности.

С другой стороны, вследствие позднего появления письменных источников выдвигается задача привлечения других памятников: археологических, материалов топонимики, а также иностранных источников, в которых имеются данные по истории Норвегии<sup>10</sup>.

Остановимся на характеристике основных видов исторических источников<sup>11</sup>.

*Памятники права.* Среди памятников права на первом месте по их значению как источников по социальной истории Норвегии раннего Средневековья стоят судебники, или областные законы. Судебники применялись на народных собраниях — тингах в отдельных областях

страны<sup>12</sup>. Известны четыре судебника: «Законы Фростатинга», запись права, которое применялось на тинге в Фросте — месте собраний представителей населения Трандхейма, или Трёндалага, северо-западной области страны; «Законы Гулатинга» — тинга Юго-Западной Норвегии (Вестланда); «Законы Боргартинга» для Вика (Южная Норвегия, с местоположением тинга в Сарпсборге, или Борге) и «Законы Эйдсватинга» для Уппланда (Восточная Норвегия, тинг в Эйдсведлире). От последних двух сборников остались небольшие фрагменты, регулирующие церковное право. Первые два судебника сохранились в более или менее полном виде.

И по форме и по содержанию областные законы напоминают варварские Правды. Подобно им, норвежские судебники в основном отражают народное обычное право, характеризуются большой казуистичностью и пестротой постановлений. Однако в нескольких существенных пунктах они отличаются от *leges barbarorum*. Во-первых, норвежские судебники написаны на родном для норвежцев древненорвежском языке, а не по-латыни, как большинство германских Правд, что открывает перед их исследователем возможность ближе познакомиться с социальными отношениями и соответствующей им правовой терминологией. Латинский язык, употребляемый в Правдах континентальных народов, не мог адекватно передать понятий и институтов разлагавшегося варварского общества. Древненорвежский язык записей обычного права (как и древнеисландский язык других источников, отражавших историю Норвегии) позволяет глубже проникнуть в мышление средневековых скандинавов, развивавшееся вместе с их языком<sup>13</sup>. Поэтому анализ терминологии норвежских областных законов займет в исследовании большое место. Этот анализ открывает, по-моему, немалые возможности для постижения более архаических пластов социально-правовой системы, нежели те, которые непосредственно запечатлены в судебныхниках.

Во-вторых, поскольку в Норвегии в тот период не происходило ни завоеваний, ни переселений и состав ее жителей был этнически однородным (в отличие от германских королевств на территории завоеванной варварами Римской империи), обычное право имело силу применительно ко всему народу, а не к одной его части. Следовательно, норвежские судебники являются источниками по истории норвежского народа (по отдельным областям), тогда как варварские Правды, преимущественно регулировавшие отношения лишь в среде части населения соответствующего государства (например, племени-завоевателя), односторонне отражают его социальное развитие<sup>14</sup>.

В-третьих, познавательная ценность норвежских областных законов еще более возрастает вследствие необычайной их подробности и полноты охвата различных сторон общественной жизни. «Законы Гулатинга» и «Законы Фростатинга» состоят из ряда глав, посвященных всестороннему рассмотрению таких вопросов, как порядок наследования, порядок уплаты — получения вергельда, преступления против собственности, владение, раздел, отчуждение и выкуп одаля, сдача земли в аренду, организация военного ополчения и охраны побережья, посещение и созыв тингов и т.д.; особые разделы отведены церковному праву и закону о престолонаследии, включенному в судебники в 1164 г.<sup>15</sup>

Таким образом, познавательное значение норвежских судебных кодексов чрезвычайно велико.

Но для правильного использования их материала необходимо выяснить историю их возникновения. Здесь приходится разграничивать два вопроса: о времени, когда сложились и действовали отражаемые в них правовые нормы и обычаи, и о времени записи судебных кодексов и возникновения той редакции, в которой они сохранились.

«Законы Гулатинга» дошли до нас в редакции, относящейся ко времени правления короля Магнуса Эрлингссона (1163–1184 гг.)<sup>16</sup>. Тем не менее в них можно выделить, (хотя и не во всех частях с одинаковой уверенностью) два текста: «текст Магнуса» и «текст Олава»: Olavs-tekst принадлежит к более ранней редакции, часть его постановлений была дополнена или отменена при составлении Magnus-tekst, но и в новой редакции были сохранены эти старые, уже утратившие силу постановления. Первая запись обычаев, положенная в основу «Законов Гулатинга», была произведена в конце XI или в начале XII в.<sup>17</sup> Исследователями обнаружен ряд указаний на составление судебного кодекса при короле Олаве Спокойном (1066–1093 гг.). Некоторые добавления были сделаны при короле Сигурде Крестоносце, около 1120 г. (установление десятины в пользу церкви), и в более позднее время<sup>18</sup>. Однако ссылки на конунга Олава в Olavs-tekst подразумевали не Олава Спокойного, а Олава Харальдссона (Святого, 1015–1028 гг., умер в 1030 г.). Это приписывание ранней редакции судебного кодекса Олаву Святому<sup>19</sup> не следует понимать буквально. Ко времени его правления, по-видимому, восходит церковное право<sup>20</sup> (в XII в. видоизмененное и дополненное). Существовавшее в XIII в. мнение, что автором всего судебного кодекса был Олав Святой — наиболее популярный и канонизированный церковью король (покровитель норвежских государей, *perpetuus rex Norvegiae*), означало лишь то, что постановления судебного кодекса уже в то время считались чрезвычайно древними и потому авторитетными<sup>21</sup>.

Кроме того, приурочивание той или иной редакции законов к правлению определенного государя нельзя понимать в прямом смысле и по другой причине. Короли не являлись их авторами. Как уже было отмечено, судебники состоят из ряда обширных разделов, или глав. По большей части эти главы представляют собой записи (вероятно, произведенные в разное время) докладов знатоков права — лагманов, хранивших народные обычаи в памяти и «говоривших закон» на тингах, когда в том возникала нужда<sup>22</sup>. Записи, по-видимому, были произведены по инициативе королевской власти, но по своему содержанию отражают преимущественно именно старинную народную обычно-правовую традицию, в ряде случаев восходящую к догосударственному периоду истории Норвегии<sup>23</sup>. При последующем редактировании отпечаток, наложенный политикой короля, стал более явственным и заметным, к судебникам были присоединены целые новые разделы, защищающие интересы государства и церкви.

История возникновения трандхеймских «Законов Фростатинга» еще более сложна<sup>24</sup>. Этот судебник также состоит из ряда разделов, большинство которых, очевидно, представляют собой самостоятельные записи докладов лагманов на тингах о правовых обычаях, существовав-

ших ранее в устной традиции; воедино эти разделы были сведены в более позднее время. К ним были прибавлены разделы о церковном праве и некоторые другие части. Введение к «Законам Фростатинга» более позднего происхождения, чем сам судебник, оно составлено около 1260 г. Текст судебного хранит следы нескольких редакций. По мнению К. Маурера, «Законы Фростатинга», подобно «Законам Гулатинга», в своем первоначальном виде и были компиляцией записей сохраненных лагманами правовых обычаев, возникшей в первой половине или середине XII в.<sup>25</sup> Уже в то время эти записи были известны под названием «Законов Олава Святого». При короле Магнусе Эрлингссоне, в период между 1164 и 1174 гг., сборник подвергся переработке, в результате которой в него были включены закон о престолонаследии и церковное право архиепископа Эйстейна, известное под названием «Золотое перо» (Gullfjöd). Однако во время последовавших затем гражданских войн противник Магнуса Сверрир, пользовавшийся поддержкой верхушки населения Трандхейма, отверг как закон о престолонаследии, так и церковное право Эйстейна; вследствие этого при Сверрире и его преемниках «Законы Фростатинга» существовали в двух разных редакциях: принятой королевской властью (и известной под названием Grágás)<sup>26</sup> и той, которой придерживался католический клир, пока в 1244 г.<sup>27</sup> король Хакон Хаконарсон (внук Сверрира) не пришел к соглашению с архиепископом Сигурдом относительно единого официального текста судебного. В основу легла редакция Магнуса Эрлингссона (с некоторыми структурными изменениями). Наконец, в 1260 г. состоялась последняя, третья по счету, официальная обработка «Законов Фростатинга»; при этом была заново составлена VI глава (о вергельдах)<sup>28</sup> и написано новое введение. В этой редакции судебник и известен современным исследователям; от редакции же 1244 г. сохранились лишь небольшие фрагменты.

Однако, несмотря на несколько пересмотров, которые претерпел судебник в XII и XIII вв., основные его постановления переходили в более поздние редакции из предыдущих, по-видимому, без существенных изменений<sup>29</sup>. Даже тогда, когда в него вносились новые постановления, находившиеся в противоречии со старыми и отменявшие их, эти ранние постановления не исключались из текста<sup>30</sup>. Объясняется это отчасти неизжитостью старых порядков в тот период, когда королевская власть предпринимала попытки внести правовые новшества, отчасти же — традиционализмом средневекового права, которое воспринималось как «исконное», освященное седой стариной и именно в ней черпало свою добротность.

Относительно судебных восточной и южной частей Норвегии имеются очень скудные сведения вследствие того, что они утрачены целиком, за исключением церковного права Боргартинга и Эйдсиватинга. Время их записи неизвестно, предполагают, что они относятся к концу XI — началу XII в. В них перемежаются постановления сравнительно позднего времени с фиксацией архаических порядков. Церковное право здесь переплетено с народными обычаями<sup>31</sup>.

Областные законы применялись вплоть до 70-х годов XIII в., когда были заменены первым общенорвежским законом короля Магнуса Хаконарсона. В этот «Ландслов» — наиболее ранний общегосударствен-



ный свод права во всей Европе — были включены многие положения судебныхников, прежде всего из «Законов Гулатинга».

Как можно видеть из изложенного, в областных судебныхниках наряду с позднейшими наслоениями и нововведениями обнаруживаются более ранние пласты, восходящие зачастую к периоду, очень отдаленному от времени их редактирования по приказу короля. Изучение судебныхников не оставляет сомнения в том, что в них отражаются (и несравненно более подробно и широко, чем в варварских *Правдах*) старинные народные обычаи. При осторожном изучении этих памятников и выделении в них разных редакций, а также путем сопоставления судебныхников можно не только обнаружить следы чрезвычайно архаичных отношений, но в какой-то мере и наметить этапы эволюции общества. Областные судебники — важнейшие источники по социально-экономической истории Норвегии в раннее Средневековье<sup>32</sup>.

Однако здесь возникает вопрос о соотношении норм права и действительности, за ними скрывающейся, — вопрос исключительно сложный и, я бы сказал, каверзный. Судебники и сборники законов говорят в первую очередь не о том, что существовало в жизни, а о том, что должно быть. «Зазор» между первым и вторым может быть весьма велик. Сошлюсь на наблюдения А. Хойслера, который предпринял анализ порядка уплаты и получения вергельдов в Исландии «эпохи саг», сопоставляя нормы юридических памятников с сообщениями нарративных источников. Хойслер обнаружил кричащие противоречия между древнеисландским судебником «Грагас» и сагами. Размеры возмещений, установленных судебником, как правило, не соблюдались семьями, которые искали примирения, ибо за убитых сородичей стремились получить максимально возможные виры. Судебник запрещает родовую месть, тогда как саги свидетельствуют о широком процветании кровной вражды, не только не изживавшейся с течением времени, но, наоборот, получившей в XII и XIII вв. новые стимулы в связи с ростом могущества знатных родов. На основе материала родовых саг Хойслер подсчитал число случаев, когда было достигнуто примирение враждовавших семей, случаев обращения в суд, но без доведения процесса до законного приговора, и случаев, когда спор решался насильственным путем. Оказывается, судебное решение было достигнуто в 50 случаях, тогда как в 9 случаев процесс был прерван его участниками, а в 60 случаях привел к примирению сторон; зато в 297 случаев спор решился силой оружия без обращения на тинг. Таким образом, противозаконное поведение спорящих и кровная месть являлись наиболее распространенной *нормой поведения* героев саг, отвечавшей, без сомнения, их идеалам и этическим требованиям, тогда как соблюдение предписаний права было исключением<sup>33</sup>.

К выкладкам и выводам Хойслера нужно относиться с оговорками. Саги об исландцах, естественно, рассказывали прежде всего о распрях, драматических коллизиях. Видеть в них прямое отражение действительности X—XI вв. было бы ошибкой. Сравнение «королевских саг», повествующих о Норвегии, с предписаниями норвежских судебныхников также обнаруживает глубокие различия между правом и жизнью. Эти различия необходимо постоянно иметь в виду. Но, разумеется, нельзя их

и абсолютизировать, ибо правовые записи все же — в нормативной, идеализованной форме — выражали реальные отношения. Кроме того, следует учитывать особый характер древнескандинавского права как продукта законоговора лагманов: систематическое оглашение положений судебных книг на тинге, в присутствии народа, должно было приводить правовые нормы в известное соответствие с действительностью<sup>34</sup>. Даже в тех случаях, когда лагман добросовестно старался воспроизвести правовую традицию, он, помимо своего сознания, мог внести в нее кое-какие новшества: в устном воспроизведении текст менялся произвольно.

«*Королевские саги*». Саги о норвежских конунгах, или, «королевские саги» (*konunga sögur*), — одна из разновидностей исландских (и норвежских) саг, наряду с родовыми сагами (или «сагами об исландцах», *íslendinga sögur*), «сагами о епископах» (*byskupa sögur*), сагами о событиях в Исландии в XII—XIII вв. и «романтическими сагами»<sup>35</sup>. Под названием «королевские саги» объединяется большая группа повествовательных источников, излагающих истории норвежских королей. Они были написаны в основном в течение столетия, характеризующегося расцветом исландской прозаической литературы (середина XII — середина XIII в.), и могут быть в свою очередь подразделены, по современной классификации, на две подгруппы: «саги о прошлом» (*fortidssagaer*), содержащие жизнеописания королей, живших в IX—XII вв. (до 1177 г.), и «саги о современности» (*samtidssagaer*) — о королях конца XII и XIII в.

Познавательная ценность саг обеих подгрупп, разумеется, неодинакова. «Саги о современности», при известной тенденциозности и некоторых других особенностях, в основном все же относительно достоверные исторические источники, тогда как «саги о прошлом» — это прежде всего произведения искусства, сочетающие — подчас с большим мастерством — элементы вымысла с сообщениями о фактах действительности. В художественном отношении именно эти саги, и среди них обширный свод «королевских саг», приписываемых исландскому политическому деятелю и писателю Снорри Стурлусону, *Heimskringla*, представляют наибольший интерес. Но как памятники истории они требуют чрезвычайно осторожного подхода и вызывают у современных исследователей сильнейший — и во многом оправданный — скептицизм.

Основоположниками древней скандинавской историографии были исландцы Сэмунд Сигфуссон (1056—1133 гг.) и Ари Торгильссон (1067—1148 гг.). Предполагается, что Сэмундом была написана на латинском языке первая краткая история норвежских королей, начиная с Харальда Прекрасноволосого и кончая Магнусом Добрым (конец IX — середина XI вв.); эта книга не сохранилась и известна лишь по упоминаниям позднейших историков. Упор в ней, по-видимому, делался на хронологию. Сохранилась «Книга об исландцах» (*Íslendingabók*) Ари Торгильссона, содержащая сведения по истории заселения Исландии, о ее древнейшем законодательстве и судеустройстве, о введении на острове христианства и первых епископах. Книга Ари — важный источник по истории Исландии до 1120 г., но кое-что сообщает и о норвежских конунгах. Ари первым, по словам Снорри, писал на исландском языке; он считается «отцом исландской историографии». Как рассказывает сам

Ари в прологе к своему труду, первоначально им была написана другая книга об исландцах, переработанная затем по совету местных епископов и Сэмунда, причем в новую редакцию не были включены составленные им генеалогии и жизнеописания норвежских королей (*Áttartölu ok konunga ævi*), но сделаны некоторые добавления<sup>36</sup>. Первоначальная, ныне утраченная, редакция, относящаяся примерно к 1125 г., была известна последующим авторам «королевских саг», которые ее использовали<sup>37</sup>. Возможно, Ари принадлежали и некоторые другие сочинения по истории. Ему приписывается, в частности, «Книга о заселении Исландии» (*Landnámabók Íslands*), и часть ее, по-видимому, он действительно написал.

Сэмунда и Ари исландцы называли *fróðig menn*. Этот термин означал не только «умный» или «мудрый», но и «ученый», «знающий человек». С. Нордаль выделяет древнейший период в истории исландской литературы саг (примерно до 1170 г.) как «период мудрых, ученых людей». В этот период были заложены основы для появления впоследствии «королевских саг», выработана хронологическая канва, некоторые принципы изложения материала. Но, в отличие от своих последователей, первые исландские историки более критично относились к сведениям, которыми они располагали; повествование их более сухое и сдержанное, они чужды художественному вымыслу и стремлению к занимательности<sup>38</sup>.

«Королевские саги» сохранились далеко не полностью, и в современной науке существует множество гипотез относительно утраченных саг, использованных известными нам средневековыми авторами, а также о соотношении и взаимозависимости сохранившихся «королевских саг»<sup>39</sup>. Так *Morkinskinna* и *Heimskringla* упоминают Эйрика Оддссона, автора *Nryggjarstykki*, произведения, использованного в этих «королевских сагах», но неизвестного помимо них. В этой саге, судя по имеющимся данным, повествовалось о норвежских королях начиная с 1130 (или 1139) г. и вплоть до 1161 г.

В Норвегии в конце XII в. появляются некоторые произведения исторического содержания. Около 1180 г. была написана монахом из Нидархольма (в Грандхейме) Теодриком *Historia de antiquitate regum Norvagiensium* — проникнутый церковной идеологией краткий обзор истории норвежских королей от Харальда Прекрасноволосого и до Сигурда Крестоносца<sup>40</sup>.

Наиболее ранняя из сохранившихся «королевских саг» на древнеисландском языке — «Сага о Сверрире». Первая часть ее (объем точно не установлен), излагающая события начиная с 1177 г., написана исландским аббатом Карлом Йонссоном в 1185—1188 гг., возможно, при участии Сверрира. Закончена сага была в начале XIII в., после смерти этого короля (1202 г.). События времени гражданских войн второй половины XII и начала XIII в. дали сильный толчок историографии. В этот период и непосредственно после него и были созданы основные «королевские саги». Ни одна из саг о конунгах предшествующего периода не затрагивает времени после 1177 г. — года первого выступления Сверрира на норвежской политической арене (и, соответственно, года, с которого начинается свой рассказ сага об этом короле). Вместе с тем упомянутые саги по большей части доводят повествование как раз до 1177 г.

По-видимому, их авторы, знакомые с «Сагой о Сверрире», видели свою задачу в том, чтобы нарисовать историю норвежских правителей — предшественников Сверрира, и подобное понимание преследуемой ими цели неизбежно должно было оказать влияние на развиваемую отдельными авторами «королевских саг» концепцию истории Норвегии в IX—XII вв., придав ей известную тенденциозность<sup>41</sup>. Во всяком случае, это обстоятельство необходимо иметь в виду при использовании «королевских саг» как источников по истории Норвегии IX—XII вв.

Первой сагой из группы «саг о прошлом» была так называемая «Древнейшая сага об Олаве Святом» (*Ældste saga om Olaf den hellige*), от которой сохранились фрагменты. Время ее возникновения точно не установлено, и исследователи относят его к 60-м или 70-м годам XII в.<sup>42</sup> Несколько позднее возникла «Легендарная сага об Олаве Святом» (*Legendariske saga om Olaf den hellige*), возможно, написанная в Норвегии. «Сага об Олаве Трюггвасоне» исландского монаха Одда Сноррасона из монастыря *Þingeyraklaustur* была написана не позднее 1190 г. Другая сага об этом же короле принадлежит перу Гуннлауга Лейвссона, современника Одда и монаха того же монастыря. Гуннлауг использовал произведение Одда, однако его сага, завершенная около 1200 г., более обширна. Обе саги были написаны по-латыни, но дошли до нас (вторая в отрывках) в исландских переводах, сделанных, возможно, самими авторами или под их наблюдением. Около 1190 г. возникла хроника *Ágrip af Nóbregis konunga sögum* («Извлечение из саг о норвежских королях»), произведение, в котором сжато повествовалось о норвежских государях, начиная, по-видимому, с Хальвдана Черного (IX в.) и кончая 1177 г. (начальная и заключительная части текста утрачены). Автор *Ágrip*, как полагают, норвежец, использовал сочинение Теодрика и, возможно, некоторые несохранившиеся источники, а также устные повествования, в особенности трандхеймские. *Ágrip*, первый обзор истории норвежских королей IX—XII вв., написанный на древнорвежском языке, послужил образцом для авторов последующих «королевских саг»<sup>43</sup>.

Перечисленные саги возникли во второй половине или в конце XII в. Важнейшие же «королевские саги» были написаны уже в следующем столетии<sup>44</sup>. *Morkinskinna* (рукопись приблизительно от 1300 г., но первоначальный текст восходит, очевидно, к 1220 г.)<sup>45</sup> представляет собой компиляцию нескольких саг и содержит истории норвежских королей, начиная с Магнуса Доброго (1035 г.); в теперешней форме повествование обрывается на 1157 г., но в полном виде простиралось до 1177 г. В *Morkinskinna* включены также не менее 30 самостоятельных коротких рассказов (*þættir*, буквально: «прядей») из жизни исландцев и норвежцев; многие из них представляют значительный интерес для историка. *Fagrskinna* (*Nóregis konunga tal*, рукописи<sup>46</sup> от середины XIII и первой половины XIV в.) посвящена обзору истории норвежских государей от Хальвдана Черного вплоть до 1177 г. и, возможно, была составлена на основе ряда более ранних источников для короля Хакона Хаконарсона в 20-е или 30-е годы XIII в. Ее автор, по-видимому, исландец, использовал *Morkinskinna* (в ее ранней, несохранившейся редакции), *Ágrip*, саги об Олаве Трюггвасоне и Олаве Святом и некоторые другие, ныне утраченные саги, а также поэзию скальдов. Устная традиция привлекала-

ется слабо<sup>47</sup>. Современные исследователи полагают, что, кроме упомянутых саг, существовали отдельные саги о Хальвдане Черном, Харальде Прекрасноволосом, Хаконе Добром, ярле Хаконе Сигурдарсоне, ярле Эйрике Хаконарсоне (или сага о ярлах из Хладира) и некоторые другие саги, не сохранившиеся до нашего времени, но известные историкам XIII в. К «королевским сагам» примыкают саги об оркнейских ярлах (Orkneyinga jarla saga) и сага о фарерцах (Færeyinga saga)<sup>48</sup>.

Наконец, к первой трети XIII в. относятся саги о преемниках Сверрира — королях Хаконе Сверриссоне, Гутторме Сигурдарсоне и Инге Бардарсоне (1202–1217 гг.), известные под общим названием «саги о баглерах» (Böglunga sögur). Их автор неизвестен<sup>49</sup>.

Самой полной и обстоятельной историей норвежских королей на протяжении того же периода, которому посвящены более ранние «королевские саги», является Heimskringla Снорри Стурлусона (1178/9–1241 гг.). Она увенчивает и обобщает труд исландских и норвежских историков XII и первой трети XIII в., и ее всестороннему анализу и критике посвящена обширнейшая литература. В нашем обзоре достаточно ограничиться краткой справкой и несколькими соображениями по поводу этого шедевра древнеисландской литературы и историографии<sup>50</sup>.

При изучении «Хеймскринглы»<sup>51</sup> необходимо иметь в виду личность ее предполагаемого автора — не только крупнейшего писателя и историка, но и политического деятеля, который принадлежал к наиболее могущественному и богатому в Исландии роду Стурлунгов, занимал пост годи (предводителя) и законоговорителя, получил в Норвегии титул королевского лендрмана (ленника) и незадолго до смерти — ярла. Роль Снорри в политической жизни Исландии и в истории ее отношений с норвежской короной была очень значительна; в этой борьбе Снорри и погиб. Взгляды и идеалы исландского хёвдинга не могли не найти отражения в произведениях Снорри. Высказанная Х. Кутум мысль об обусловленности идейного содержания «Хеймскринглы» актуальными проблемами времени ее написания, вне сомнения, плодотворна, хотя понимание характера этой обусловленности, как показали последующие исследования, может быть различным<sup>52</sup>. Историям норвежских королей предшествовали некоторые другие исторические сочинения Снорри, главное из них — «Сага об Олаве Святом» (Ólafs saga hins helga), в переработанном виде включенная им затем в «Хеймскринглу». «Сага об Олаве» Снорри предпослал краткое введение с обзором истории норвежских королей, начиная с Харальда Прекрасноволосого. Впоследствии этот обзор был им развернут в ряд саг о королях IX и X вв. с добавлением «Саги об Инглингах» — их предках, а также была написана серия саг о королях, правивших Норвегией после гибели Олава Святого, в 1030–1177 гг. (т.е. I и III части «Хеймскринглы»). Вся «Хеймскрингла» (начатая Снорри в 1218–1220 гг., во время первого посещения им Норвегии) была закончена, по-видимому, около 1235 г. Снорри кроме того автор «Младшей Эдды», трактата о скандинавской поэзии и мифологии. Не исключено, что его перу принадлежит и «Сага об Эгиле Скаллаграмссоне», относящаяся по жанру к числу родовых саг, но содержащая много исторических сведений; полагают, что она была написана ранее «Саги об Олаве Святом».

В своих сочинениях по истории Норвегии Снорри выступает перед нами отчасти как исследователь, критически отбирающий материал<sup>53</sup>. Наибольшим его доверием пользуются песни скальдов — современников описываемых ими событий (он привлекает их интенсивнее своих предшественников) и труды основоположника исландской историографии Ари (см. Пролог к «Хеймскрингле»). Он опирался также на другие саги (Morkinskinna, Ágrip, саги об Олавах, родовые саги; взаимоотношение «Хеймскринглы» и Fagrskinna до конца не выяснено, но возможно, Снорри использовал и этот источник). Доказано (да Снорри и сам признает это), что многие сообщаемые в «Хеймскрингле» сведения почерпнуты из устной традиции. Современными исследователями указаны многие источники, из которых Снорри черпал материал, но содержание его произведения к ним не сводится.

Можно было бы сказать, что в Снорри знаток старой литературы и мифологии и историк сочетались с поэтом, выдающимся художником слова, увлекательным рассказчиком, если бы в его время в Исландии литература, история и миф образовывали обособленные жанры, — но это не так: они еще не разошлись, представляя собой нерасчлененное единство. Поэтому «Хеймскрингла» является превосходным памятником мировоззрения исландцев периода ее написания, т.е. конца XII и первой трети XIII в. — использование же ее как источника для изучения излагаемой в ней истории Норвегии и других стран в предшествующий период сопряжено с огромными трудностями. Эту историю мы можем увидеть, собственно, лишь глазами Снорри. Факты, заимствованные из более ранних саг, песен скальдов и других источников, служили Снорри как бы скелетом, который он облакал в живую плоть художественного повествования. Он никогда не довольствуется сведениями о внешних событиях, но стремится дать своим героям психологическую характеристику и тем самым мотивировать их поступки. Повествование Снорри строил, как уже отмечено, руководствуясь собственными взглядами на жизнь, на историю, на королевскую власть и общественное устройство, — сообразно воззрениям крупного исландского хёвдинга. В сочинениях Снорри был обобщен большой политический опыт, они имели целью не только поведать о прошлом, но и назидать<sup>54</sup>. Осмысливая историю, Снорри нередко устанавливал новые связи между отдельными фактами и чисто умозрительным путем восполнял недостаток имевшихся у него сведений. Сказанное в особенности относится к тем частям «Хеймскринглы», в которых повествуется о раннем периоде истории Норвегии (IX—первая треть XI вв.). В этом отношении Снорри существенно отличался от первых исландских историков, ограничивавшихся констатацией известных им фактов.

В принадлежащих перу Снорри сагах историческая традиция и искусство художественного повествования выступают в своем первоначальном синтезе, и правильно оценить познавательную ценность его произведений как исторических источников можно, только принимая в расчет эту их особенность. Поскольку «Хеймскрингла» дает нам большее представление об эпохе, когда она была написана, нежели об эпохе, которой она посвящена, современная наука с основанием видит в Снорри в первую очередь выдающегося писателя и художника, но

именно поэтому как историк он вызывает большой скептицизм и недоверие<sup>55</sup>. Подход Снорри к истории IX—XI вв. был таков, что попытка восстановить ее на основе анализа одних лишь его сочинений вряд ли может быть успешной. Напротив, эти последние представляют ценность при изучении социального строя Норвегии в XII и начале XIII в. Сказанное в большей или меньшей степени относится и к другим «королевским сагам». Для отделения достоверных сообщений «королевских саг» от легенды и анахронизмов необходимо сопоставлять их между собой и проверять при помощи свидетельств иностранных (английских и датских) источников и показаний исландских и норвежских скальдов IX—XII вв., современников описываемых ими событий.

К вопросу о достоверности и познавательной ценности памятников права и «королевских саг» мы должны будем неоднократно возвращаться в процессе исследования. Придавая наибольшее значение памятникам права, ибо именно они, по моему убеждению, при всей их нормативности отражают существенные стороны социального строя Норвегии, мы не можем игнорировать показаний саг: они позволяют придать динамизм довольно статичной картине, рисуемой судебниками<sup>56</sup>.

Кроме упомянутых источников, приходится привлекать некоторые исландские песни о богах и героях (эддическую поэзию) и песни скальдов.

Относительно песен цикла «*Старшей Эдды*» необходимо сказать следующее. Неизвестны ни время возникновения эддических песен (к тому же различные песни возникли в разное время), ни даже народ, среди которого они создались (их запись в Исландии, по мнению ряда ученых, не доказывает, что Исландия была и их родиной; в качестве таковой, по крайней мере для некоторых песен, называют другие Скандинавские страны, Ирландию, норвежские колонии на Британских островах, острова Северной Атлантики вплоть до Гренландии и т.д.). Предполагают, что в основе некоторых песен о богах и героях лежат индоевропейские мифы, отдельные героические песни используют южно-германскую мифологию (цикл о Сигурде и Нифлунгах — немецких Зигфриде и Нибелунгах), иные в какой-то мере переработали уже и христианские мотивы (например, миф о Бальдре, погибающем и возрождающемся). Возможно, немалая доля отраженных в этих песнях сказаний и представлений восходит к периоду, предшествующему колонизации Исландии в IX в.<sup>57</sup> Однако подобное расчленение материала песен гипотетично, а подчас и спорно.

Единственный точный факт, касающийся истории текстов эддических песен, состоит в том, что они были записаны в Исландии в XIII в. (язык основной рукописи — Codex Regius 2365 — лингвисты относят ко второй половине XIII в.)<sup>58</sup>. Можно ли сомневаться в том, что до момента записи эти песни, каково бы ни было их происхождение, в течение долгого времени бытовали в устной традиции именно в Исландии<sup>59</sup>? Но если это несомненно, то вряд ли можно сомневаться и в том, что на содержание песен «*Старшей Эдды*» неизбежно должны были наложить свой отпечаток общественные порядки и мировоззрение исландцев периода политической независимости острова, т.е. со времени его заселения в конце IX—X в. и до 60-х годов XIII в., когда Исландия попала под власть норвежского короля. Весьма правдоподобно (и это подтвержда-

ется содержанием песен «Старшей Эдды»), что могучим стимулом к созданию древнескандинавского эпоса послужили походы викингов — наиболее богатая событиями и самая памятная эпоха в жизни Скандинавских стран раннего Средневековья. Поэтому правомерно предположить, что во многих эддических песнях (исключая, разумеется, позднейшие) должна была найти отражение именно эта эпоха — конец VIII — начало XI вв. Само собой разумеется, ее отзвуки сохранились в песнях в трансформированном виде: в период их бытования в устной традиции они подвергались переосмыслению и изменениям, и выделить наслоения разных времен до крайности трудно, а то и попросту невозможно.

Различия в социальном строе отдельных Скандинавских стран в эпоху викингов были не столь существенны, как в более позднее время: в немалой мере сохранились общность языка («датским языком», *dönsk tungu*, в то время называли язык, на котором говорили все скандинавы), религии и культуры. Таким образом, есть основания привлекать отдельные наблюдения, которые могут быть сделаны путем знакомства с песнями «Старшей Эдды», и при изучении общественного строя Норвегии; в анализируемых ниже песнях представлен и несомненно норвежский материал<sup>60</sup>. Сознвая невозможность приурочения песен «Старшей Эдды» к какому-либо точно определенному периоду и значительные трудности, сопряженные с локализацией их родины, мы вместе с тем должны констатировать, что в них, наряду с позднейшими наслоениями, запечатлелись представления о мире и обществе, которые существовали у скандинавов в период, предшествовавший созданию классового строя. Это обстоятельство побуждает исследователя социальных отношений в Норвегии раннего Средневековья не проходить мимо указаний на общественные порядки, разбросанных в песнях о богах и героях.

Но речь идет, разумеется, не о собирании в памятниках эддической поэзии каких-либо конкретных данных о социальных отношениях. Поэзия, в особенности такая, как песни, отражающие мифологические представления скандинавов, воспевающие их богов и древних героев, создавала свою особую идеальную сферу, в которой все образы и понятия были организованы специфическим способом и выполняли обусловленную жанром художественную функцию; поэтому они могут быть правильно поняты только в системе, заданной поэтическим текстом. Выхваченные же из ткани песен термины и выражения при рассмотрении вне этого поэтического целого неизбежно потеряли бы свой первоначальный смысл. Поэтому песни «Старшей Эдды», которые ниже привлекаются для анализа, — «Песнь о Хюндле» и «Песнь о Риге» — будут изучены отдельно от других источников.

*Поэзия исландских и норвежских скальдов* — важный и относительно достоверный исторический источник. На это обратил внимание еще Снорри (в прологе к «Хеймскрингле»). Стихи скальдов сохранились в виде цитат в прозаических произведениях XIII в., преимущественно в сагах, но в большинстве своем были сочинены в более ранний период — с IX по XII в. «Строгость их стихотворной формы, а также то обстоятельство, что за сочинителями этих стихов признавалось авторское пра-



во, исключали возможность их пересочинения в устной традиции»<sup>61</sup>. В этом — существенное преимущество поэзии скальдов как исторического источника перед сагами и другими произведениями древнеисландской литературы, не знавшими подобного типа авторства<sup>62</sup>. Подлинность скальдических стихов, несмотря на высказывавшиеся в науке сомнения, не опровергнута. Скальды сплошь и рядом были непосредственными свидетелями, а то и участниками событий, по поводу которых и были сочинены «висы». Изодренность формы (насыщенность кеннингами — условными поэтическими перифразами<sup>63</sup>, сложность структуры) сочеталась в скальдической поэзии с отсутствием авторского вымысла, с фактографичностью описания. Эти особенности произведений скальдов не могут не привлечь внимания историка. Исследователи истории Норвегии в раннее Средневековье обычно обращались к ним для того, чтобы путем сопоставления их кратких, но точных сообщений с повествованиями «королевских саг» выделить в последних заслуживающие доверия данные и отбросить наслоения, порожденные художественной фантазией писателей XIII в.<sup>64</sup> Но для характеристики социального строя в целом эти поэты, воспевавшие обычно конунгов и других хёвдингов, дают мало сведений. Поскольку для обозначения людей (как и многих предметов) они применяют кеннинги, возникшие на ранней стадии развития скальдической поэзии и употреблявшиеся затем безотносительно к индивидуальным свойствам обозначаемых ими персонажей, то терминологический анализ скальдических песен, как правило, оказывается невозможным<sup>65</sup>. Эволюция общественных отношений не могла найти своего отражения в раз навсегда сложившемся наборе обозначений, к которому прибегали скальды. Много материала дают их песни для изучения дружинного и придворного быта норвежских конунгов. Общество же в целом и в особенности низшие его слои обычно остаются вне поля их зрения.

Наряду с письменными памятниками (я не останавливаюсь в этом обзоре на привлекаемых в исследовании иностранных известиях о Норвегии, таких, как сообщения английского короля Альфреда, Адама Бременского и др.), использованы данные археологии и топонимики, помогающие изучить вопросы поселения и общинного устройства, которые рассматриваются на основе анализа памятников права. Роль этих исторических дисциплин при исследовании истории Норвегии в раннее Средневековье чрезвычайно велика. Привлекаю материалы археологии и топонимики, приходится, однако, учитывать, что историк, имеющий к ним доступ лишь в виде публикаций, оказывается в зависимости от специалистов, собравших и обработавших этот материал. Поэтому я ограничиваюсь только теми археологическими и топонимическими данными, которые вследствие массового своего характера обладают большой убедительностью<sup>66</sup>.

Таким образом, имеющиеся в нашем распоряжении памятники весьма различны и по своему характеру (вещественные, юридические, повествовательные, мифологические, поэтические), и по месту их появления (Норвегия, Исландия) и по времени (современных свидетельств для изучения истории Скандинавских стран до XII—XIII вв. очень мало, почти все письменные источники приходится исследовать

ретроспективно). При всем их многообразии и обилии приходится отметить, что воссоздание картины дофеодального строя на основе их анализа очень затруднено. Как правило, памятники письменности были созданы *post factum*, тогда, когда дофеодальный период в основном уже завершился. Его черты, бесспорно, проступают и в записях права, и в сагах, и в других произведениях. Но всегда существует опасность смешать более ранние слои материала с позднейшими наслоениями, принять порождение сознания исландцев и норвежцев XII и XIII вв. за действительные факты истории предшествующих столетий. Все это заставляет историка быть сугубо осмотрительным при изучении источников и не забывать о таящихся в них трудностях.

Если кратко сформулировать основные принципы источниковедческого анализа, которыми я руководствовался, то они сводятся к следующему: а) отдельные категории источников исследованы обособленно, и лишь после завершения их анализа сопоставлялись выводы, полученные при раздельном их изучении; б) привлекаемые источники изучены не выборочно, но в полном объеме, с тем чтобы каждое из содержащихся в них свидетельств рассматривалось в контексте всего источника, ибо лишь в результате подобного интенсивного исследования может быть достигнуто объективное истолкование памятника; в) разобщенность областей Норвегии в географическом отношении, неравномерность социально-экономического развития каждой из них диктовали необходимость выделения их для особого рассмотрения с привлечением всего комплекса свидетельств, имеющих для данной области; г) ретроспективное изучение источников делало необходимым внутреннее их расчленение, выделение в них пластов, относящихся к разному времени, отражающих стадии социальной эволюции<sup>67</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Я не предпосылаю работе историографического очерка, но в отдельных главах дан разбор взглядов специалистов по обсуждаемым вопросам. Обзоры норвежской историографии см.: Гуревич А.Я. Основные проблемы истории средневековой Норвегии в норвежской историографии. — «Средние века», вып. XVIII, 1960; он же. Некоторые спорные вопросы социально-экономического развития средневековой Норвегии. — «Вопросы истории», 1959, № 2; он же. Проблемы социальной борьбы в Норвегии во второй половине XII — начале XIII в. в норвежской историографии. — «Средние века», вып. XIV, 1959. См. также: Похлебкин В.В. О развитии и современном состоянии исторической науки в Норвегии. — «Вопросы истории», 1956, № 9; Анохин Г.И. Общинные традиции норвежского крестьянства. М., 1971, гл. 1. Новые обзоры норвежской медиевистики, вышедшие в Норвегии: «Nytt fra norsk middelalder», I, II. Oslo, 1969, 1970 (статьи Andersen P.S., Helle K., Bjørge N., Bjørkvik H.).

<sup>2</sup> Частичный перевод на норвежский язык: Frihet og føydalsirne. Fra sovjetisk forskning i norsk middelalderhistorie. Oslo — Bergen — Tromsø, 1977.

<sup>3</sup> Некоторые результаты исследования предпосылок феодального развития Норвегии были опубликованы в виде статей. См. «Средние века», вып. 11 (1958), 20 (1961), 24 (1963), 26 (1964), 30 (1967), 31 (1968); «Уч. зап. Калининского пединститута», т. 26 (1962), 35 (1963), 38 (1964); «Советская археология», 1960. № 4;

«Скандинавский сборник», 8 (1964), 18 (1973), 22 (1976) и др. См. также книгу «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе» (М., 1970). Это избавляет меня от необходимости возвращаться здесь к обсуждению вопроса о существовании понятия «дофеодальное», или «варварское», общество (см. кроме того «Свободное крестьянство феодальной Норвегии», с. 12 след.). Я вижу свою задачу в изучении этого общества на конкретном материале истории одного народа. Неотъемлемой стороной жизнедеятельности варварского общества была внешняя экспансия, в которой искали выхода определенные элементы этого общества, — так было и у норвежцев в эпоху викингов. Этот аспект освещен мною в книге «Походы викингов» (М., 1966), и в настоящей монографии я поэтому от него по возможности абстрагируюсь. См. также: *Кан А.С.* История Скандинавских стран (Дания, Норвегия, Швеция) М., 1971, с. 13—24.

<sup>4</sup> См. рецензию Ю.Г. Алексеева в «Скандинавском сборнике» (XV, 1970, с. 259—261); *Ковалевский С.Д.* Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977, с. 266. Ср. также важные для интересующей меня проблематики соображения Ю.Л. Бессмертного о разных типах феодальной зависимости крестьян (с подразделением на «основные» и «неосновные») и их соотношении: *Бессмертный Ю.Л.* Северофранцузский серваж (К изучению общего и особенного в формах феодальной зависимости крестьян.). — «Средние века», вып. 33, 1971, с. 110, след. Ср. он же. Основные формы феодальной зависимости крестьянства в Европе раннего средневековья и их особенности в западном и средиземноморском регионах. — «Страны Средиземноморья в эпоху феодализма», вып. 2. Горький, 1975.

<sup>5</sup> Тем не менее я решительно возражаю против истолкования моей точки зрения таким образом, будто считаю средневековое норвежское государство «феодальным сеньором», по отношению к которому крестьяне были принуждены выполнять повинности «за право пользования землей» (см. Шаскольский И.П. Изучение истории Скандинавских стран советскими учеными. — «Вопросы истории Европейского Севера». Петрозаводск. 1976, с. 123—124).

<sup>6</sup> Ср. *Сказкин С.Д.* Очерки по истории западноевропейского крестьянства в средние века. М., 1968, гл. III, V; *Барг М.А.* Проблемы социальной истории в освещении современной западной медиэвистики. М., 1973.

<sup>7</sup> *Неусыхин А.И.* Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI—VIII вв. М., 1956; *он же.* Судьбы свободного крестьянства в Германии в VIII—XII вв. М., 1964; *он же.* Проблемы европейского феодализма. Избранные труды. М., 1974, с. 33—210 («Собственность и свобода в варварских Правдах»); *Neuhsychin A.* Die Entstehung der abhängigen Bauernschaft als Klasse der frühfeudalen Gesellschaft in Westeuropa vom 6. bis 8. Jahrhundert. Berlin, 1961. См. также работы историков его школы: М.Л. Абрамсон, Ю.Л. Бессмертного, А.И. Данилова, С.Д. Ковалевского, Н.Ф. Колесниченко, Л.А. Котельниковой, Л.Т. Мильской, Я.Д. Серовайского и др.

<sup>8-9</sup> См., в особенности: *Неусыхин А.И.* Дофеодальный период как переходная стадия развития от родо-племенного строя к раннефеодальному (на материале истории Западной Европы раннего средневековья). — В кн.: «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. I. М., 1968.

<sup>10</sup> Рунические надписи привлекаются лишь в отдельных случаях, так как сведений по социальной истории руническая письменность Норвегии (в отличие от рунических надписей Швеции и Дании) содержит сравнительно немного. К тому же существующие расшифровки их сплошь и рядом вызывают серьезные разногласия среди специалистов.

<sup>11</sup> Ряд специальных источниковедческих вопросов затрагивается в соответствующих главах.

<sup>12</sup> История формирования областных тингов известна очень плохо, сведения, которые на этот счет содержат саги, по большей части легендарны. Во всяком

случае, в исторический период областные тинги как главные судебные собрания соответствующих частей страны уже существовали, хотя некоторые районы и фюльки в состав последних еще не включались и сохраняли автономию в судебном отношении (см. *Taranger A. Udsigt over den Norske Rets Historie. Forelæsninger. I. Christiania, 1898, s. 36–38; idem. Trondheimens forfatningshistorie. — «Det kongelige Norske videnskabers selskabs skrifter». Trondhjem, 1929, N 5; Koht H. Frå norsk midalder. Bergen, 1959, s. 40).*

<sup>13</sup> См. *Гуревич А.Я. Язык исторического источника и социальная действительность: средневековый билингвизм. — Труды по знаковым системам» VII (Уч. зап. Тартуского Госуниверситета, вып. 394). Тарту, 1975.*

<sup>14</sup> К тому же не всегда ясен вопрос о том, действительно ли представляет та или иная варварская Правда только запись германских обычаев: на нее могло наложить больший или меньший отпечаток и римское право, действовавшее на данной территории до ее завоевания варварами.

<sup>15</sup> Структура «Законов Гулатинга» и «Законов Фростатинга» следующая. «**Законы Фростатинга**»: Введение; I. Фростатинг; II–III. Церковное право; IV. О неприкосновенности человека; V. Разные постановления; VI. Система вергельдов; VII. Об обороне страны; VIII–IX. Право наследования; X–XI. Торговое право; XII. О выкупе одаля; XIII–XIV. О сдаче земли и о воровстве; XV. О воровстве; XVI. Позднейшие дополнения. В рукописи разделы идут без названий, но с перечнем названий глав, входящих в каждый раздел. Нумерация глав в «Законах Фростатинга» особая в каждом разделе. Нумерация глав в «Законах Гулатинга» сквозная.

«**Законы Гулатинга**»: I. Раздел о христианстве (1–33); II. Раздел о торговых сделках (34–71); III. Раздел о сдаче земли (72–102); IV. Раздел о наследовании (103–130); V. Разные постановления (131–150); VI. Раздел о неприкосновенности человека (151–252); VII. Раздел о воровстве (253–264); VIII. О выкупе одаля (265–294); IX. Раздел об обороне (295–315); X. Новая шкала возмещений (316–319); титул 320 — фрагмент записи очистительной клятвы.

Как видим, в обоих судебныхниках собран материал преимущественно по одним и тем же вопросам. Однако совершенно аналогичных постановлений в «Законах Фростатинга» и «Законах Гулатинга» не встречается. Обычай по существу своему не поддается унификации, он всегда и неизбежно варьируется по областям, районам и даже отдельным поселениям.

<sup>16</sup> Рукопись судебногоника (Codex Ranzowianus) — от середины XIII в. См. *Norges gamle Love indtil 1387. Bd. IV. Christiania, 1885, s. 641, ff.* Однако язык в некоторых частях текста — XII в.

<sup>17</sup> *Maurer K. Die Entstehungszeit der älteren Gulafingslög. — «Abhandlungen der philosophisch — philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften». XII. Bd., III. Abtheilung. München, 1871, s. 169, ff; Hertzberg E. Vore ældste Lovtexters oprindelige Nedskrivelsestid. — «Historiske afhandlinger tilegnet J.E. Sars». Kristiania, 1905; KHL, V, sp. 560–561 (Gulatingsloven).*

<sup>18</sup> *Germanenrechte. Bd. 6. Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Gulathing. Meißner R. Einleitung. Weimar, 1935, S. XIII–XIV.*

<sup>19</sup> *Mon. Theodrici monachi Historia de antiquitate regum norwagiensium, cap. XVI (Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen udg. ved G. Storm. Kristiania, 1880, S. 29): «...Leges patria lingua [Olavus] conscribi fecit juris et moderationis plenissimas, quae hactenus a bonis omnibus et tenentur et venerantur».*

<sup>20</sup> *G. 10, 15, 17, Cp. F. III, 1.*

<sup>21</sup> *Maurer K. Op. cit., S. 160, ff.*

<sup>22</sup> Судя по стилю и языку судебныхников, эти записи почти дословно или близко к оригиналу излагали «речи о законах». См. в *G. 3, 4, 6, 7, 15* и др. личные обороты речи лица, «говорящего закон» от имени всех бондов на тинге; ср. *F. IV, 1, 7; IX, 19, 28; X, 1, 23, 40; XIV, 1, 2, 4* и др. Об исландских законоговорите-

лях хорошо известно из саг и других источников. Имена некоторых норвежских лагманов сохранились в судебниках и сагах. Таков, например, Торлейв Спокойный (Spaki), советник Хакона Доброго (X в.), см. *Agrip af Noregs konunga solum*, кар. 5; Нкр: *Hákonar s. góða*, кар. 11. Создатель исландского первого закона Ульгельв консультировался у Торлейва. Упомянем еще Атли, современника короля Магнуса Олавссона (1035—1047 гг.), см. G 314, ср. *Morkinskinna*, s. 31; Нкр: *Óláfs s. helga*, кар. 79—81, 96. Известен Бьярни Мардарсон (конец XII и начало XIII в.), G. 316; *Sverris s.*, кар. 154, 159; *Hákonar s. gamla*, кар. 86. «Сага о Хаконе Хаконарсоне» (*Fornmanna sögur*, 9. Bd., S. 330) упоминает лагмана Гуннара Grjonbaki. О шведских лагманах в изображении Снорри Стурлусона см.: *Hjärne E. Svethiudh. En kommentar till Snorres skildring av Sverige*. — «*Namn och bygd*». Årgang 40, 1952, s. 177—182.

<sup>23</sup> А. Тарангер отводит королевской власти несколько большую роль в фиксации старинных народных обычаев (*Taranger A. Udsigt*, I, s. 40, ff; idem. *Alting og lagting*, Н. Т., Bd. 5. Oslo, 1924, s. 23).

<sup>24</sup> Рукопись, в которой сохранился текст этого судебного (Codex Resenianus), находившаяся в библиотеке Копенгагенского университета, была утрачена во время пожара в 1728 г. Текст судебного имеет в весьма несовершенных копиях и в неполном виде. Поэтому трудно с уверенностью установить время создания оригинала «Законов Фростатинга». Существует предположение, что рукопись была составлена между 1260 и 1269 гг. См. KHL, IV, sp. 657, 661 (Frostatings-Loven).

<sup>25</sup> *Maurer K. Die Entstehungszeit der älteren Frostupingslög*. — «*Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*», XIII, Bd., III. Abtheilung. München, 1875, S. 41, 50, ff., 66, 73, ff., 81, 82—84.

<sup>26</sup> Снорри, опираясь на слова скальда Сигхвата (середина XI в.), сообщает, что король Магнус Олавссон «по совету мудрейших людей» велел составить сборник законов, который еще существует в Трандхейме и называется Grágás (Нкр: *Magnúss s. ins góða*, кар. 16). Однако это указание нельзя понимать как запись судебного, так как в тот период в Норвегии еще не существовало письменности (помимо рунической). Впоследствии наименование Grágás («Серый гусь») было перенесено на сборник исландских законов. На норвежский судебник под этим названием ссылался король Сверрир в своем споре с архиепископом Эйриком (*Sverris s.*, кар. 117).

<sup>27</sup> К. Амира, исходя из анализа одного из сохранившихся фрагментов «Законов Фростатинга», высказал предположение, что между 1215 и 1220 гг. имел место еще один пересмотр их текста (*Amira K. v. Zur Textgeschichte der Frostupingsbók*. — «*Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde*», 32. Jhg., 2. Heft, Wien, 1887, S. 161—163).

<sup>28</sup> Эта шкала вергельдов, не учитывающая старинных социальных градаций, схожа с новыми постановлениями о возмещениях в «Законах Гулатинга» (G. 316—319).

<sup>29</sup> *Germanenrechte*. Bd. 4. *Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Frostothings. Meißner R. Vorbemerkungen*. Weimar, 1939, s. XXIII ff.

<sup>30</sup> *Maurer K. Die Entstehungszeit der älteren Frostupingslög*. S. 66—68.

<sup>31</sup> *Taranger A. Udsigt*, I, s. 45; KHL, II, sp. 149—150 (Borgartingsloven); III, sp. 526—527 (Eidsivatingslöven); *Germanenrechte*, Neue Folge. Abteilung Nordgermanisches Recht. *Meißner R. Bruchstücke der Rechtsbücher des Borgarthings und des Eidsivatinghs*. Einleitung, Weimar, 1942, S. XV, ff.

<sup>32</sup> Не останавливаясь на характеристике других юридических памятников, в частности «Ландслова» Магнуса Лагабётира («Исправителя законов»), так как они привлекаются в работе спорадически. По времени записи норвежские областные законы опережают первые редакции права Швеции и Дании. Шведские законы начали записывать в XIII в., и они сохранились в редакциях конца XIII и XIV в. (см. *Ковалевский С.Д.* Шведские областные законы как исторический

источник. — «Средние века», вып. 33, 1971). Законы Сконе (начало XIII в.) основываются на утраченном судебнике второй половины XII в. Зеландские и Ютландские законы записаны в первой половине XIII в. О древнеисландском праве см.: *Ólafur Lárusson*. Lov og Ting. Islands forfatning og lover i fristatstiden. Bergen — Oslo, 1960. Обзор источников см. в кн.: *Amira K.* v. Germanisches Recht. 4. Auflage. Bd. I. Berlin, 1960, S. 110—117.

<sup>33</sup> *Heusler A.* Das Strafrecht der Isländersagas. Leipzig, 1911.

<sup>34</sup> Ср. *Hovstad J.* Mannen og samfundet. Studiar i norrøn etikk. Oslo, 1943, s. 45.

<sup>35</sup> См. *Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландии. Л., 1967, стр. 120, след.; он же. Мир саги. Л., 1971.

<sup>36</sup> Íslendingabók. Íslenzk fornrit. I. Bd. I. h. Reykjavík, 1968, bls. 3.

<sup>37</sup> KHL, VII, sp. 493—495 (Íslendingabók).

<sup>38</sup> *Nordal S.* Sagalitteraturen. — «Nordisk kultur», VIII: B. Litteraturhistoria. Uppsala, 1953, s. 193—195.

<sup>39</sup> См.: *Ellehoi Sv.* Studier over den ældste norrøne historieskrivning. København, 1965; *de Vries J.* Altnordische Literaturgeschichte, Bd. II (2 Aufl.). Berlin, 1967, S. 233, ff.

<sup>40</sup> См. *Johnsen O.A.* Om Theodoricus og hans Historia de antiquitate regum Norwagiensium. — «Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo». II. Hist. — Filos. Klasse. Oslo, 1939, № 3, s. 64. X. Кут считает *Historia Norwegiae*, описание на латинском языке географии и истории Норвегии (до Олава Святого включительно), составленное по зарубежным образцам, «первой национальной историей» (*Koht H.* *Innhogg og utsyn i norsk historie*. Kristiania, 1921, s. 211, f.). Однако последующие исследования показали, что *Historia Norwegiae* возникла около 1220 г. (*Adalbjarnarson B.* *Om de norske kongers sagaer*. — «Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademie i Oslo». II Hist. — Filos. Klasse, 1936, № 4. Oslo, 1937, s. 29; *Einarsson S.* *A History of Icelandic Literature*. New York, 1957, p. 113).

<sup>41</sup> См. *Koht H.* *Innhogg og utsyn...*, s. 89, f. Против точки зрения Кута выступили О.А. Ёнсен (см. его доклад на конгрессе норвежских историков в 1914 г., в котором он обвиняет Кута в гиперкритике, — Н. Т. (Oslo), 5. R., III. Bd.) и Ф. Покке, отрицающий у Снорри наличие тенденции (*Paasche Fr.* *Tendens og syn i kongesagaen*. — «Edda», Bd. XVII, 1922).

<sup>42</sup> На основе древнейшей саги о святом Олаве была в промежутке между 1210 и 1225 гг. написана Стирмиром Карасоном новая сага об этом короле (так называемая «Средняя сага», *Mellemstem saga*).

<sup>43</sup> KHL, I, sp. 60—61 (*Ágrip af Nóregs konunga sögum*).

<sup>44</sup> См. *Nordal S.* *Sagalitteraturen*, s. 204, 208.

<sup>45</sup> Свое название *Morkinskinna* («Испорченная кожа») рукопись получила от ученого конца XVII — начала XVIII в. Т. Торфасона «ob vetustatem et squalorem» (*Adalbjarnarson B.* *Om de norske kongers sagaer*, s. 135).

<sup>46</sup> Рукописи погибли при копенгагенском пожаре 1728 г. *Fagrskinna* («Красивая кожа») получила свое название по переплету, в котором сохранилась рукопись.

<sup>47</sup> См. *Fagrskinna*. *Nóregs konunga tal*. Udg. ved F. Jónsson. København, 1902—1903, s. III, f.; KHL, IV, sp. 140 (*Fagrskinna*).

<sup>48</sup> KHL, V, sp. 77—78 (*Færeyinga saga*); VII, sp. 496—513 (*Íslendingasögur*).

<sup>49</sup> «Сага о Хаконе Хаконарсоне», в которой охватывается период с 1203 по 1264 г., была написана исландским историком Стурлой Тордарсоном (1214—1284 гг.) в 1264—1265 гг. по приказу норвежского короля (см. KHL, II, sp. 35 (*Böglunga sögur*); VI, sp. 51 f. (*Hákonar saga Hákonarsonar*)).

<sup>50</sup> Подробнее см.: *Гуревич А.Я.* История и сага. М., 1972.

<sup>51</sup> Книга Снорри начинается со слов *Kringla heimsins* («круг земной»), вследствие чего она и была позднее названа *Heimskringla*.

<sup>52</sup> См. *Schreiner J.* *Saga og oldfunn*. Studier til Noregs eldste historíe. — «Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo». II. Hist. — Filos. Klasse. Oslo, 1927, № 4; *Sandvik G.* *Hovding og konge i Heimskringla*, Oslo, 1955.

<sup>53</sup> См. *Гуревич А.Я.* История и сага, с. 126, след. «Нет ни малейшего сомнения в том, что Снорри является одним из наиболее критических историков Средневековья» (*Einarsson S. A History of Icelandic Literature*, p. 119).

<sup>54</sup> Разумеется, не случайно третья часть всего объема «Хеймскринглы» отведена «Саге об Олаве Святом», занимающей центральное место, тогда как истории не только его предшественников, но и преемников, королей «нового времени» (с точки зрения Снорри), изложены значительно более сжато. В сочинении Теодрика, в *Ágrip*, *Fagrskíppa*, которыми располагал Снорри, внимание на Олаве Святом в такой мере не концентрируется. В других сагах, посвященных этому государю, упор делается на религиозную сторону его деятельности. Олав Харальдссон выступает в них прежде всего в качестве святого. В глазах же Снорри, Олав — крупнейший норвежский государь, объединитель страны и в этом смысле — предшественник Сверрира и его внука Хакона Хаконарсона, при котором и была написана «Хеймскрингла».

<sup>55</sup> KHL, VI, sp. 299—302 (*Heimskringla*), там же литература. См. *Holtmark A.* Det nye sun på sagaene. — «Nordisk tidskrift». Årg. 35, Häfte 8, 1959, s. 513.

<sup>56</sup> О возможности использования «королевских саг» для исследования проблем социально-политической истории Норвегии см.: *Blom G.A.* Kongemakt og privilegier i Norge inntil 1387. Oslo, 1967, s. 53 f., 61 ff., 79; *idem.* Samkongedømme — Enekingedømme. — *Håkon Magnussons Hertugdømme*. — «Det Kongelige norske videnskabers selskab. Skrifter — № 18 — 1972». Trondheim — Oslo — Bergen — Tromsø, 1972, s. 2. ff.

<sup>57</sup> В особенности это относится к песням о героях: историческая основа содержащихся в них сказаний — события IV—V вв., связанные с именами Эрманириха (сканд. Ёрмунрекк), Аттилы (Атли), войны гуннов и готов, падение Бургундского королевства.

<sup>58</sup> «В той форме, в какой эти мифы сохранились, они исландские, и это единственное, что можно утверждать о них с полной достоверностью», — пишет о песнях о богах М.И. Стеблин-Каменский (*Старшая Эдда*. М.: Л., 1963, стр. 195).

<sup>59</sup> «...Старшая Эдда» — это памятник чисто исландский, плоть от плоти исландского народа, понятный только в контексте живого исландского языка, исландской жизни вообще и природы Исландии», — отмечает М.И. Стеблин-Каменский (*Старшая Эдда*, с. 182). Ср. *Heusler A.* Kleine Schriften, Bd. I. Berlin, 1969, s. 225 (о древнеисландской литературе в целом).

<sup>60</sup> Известным норвежским лингвистом Д.А. Сейпом была выдвинута теория норвежского происхождения песен «Старшей Эдды», рукописи которой, по его мнению, восходят к норвежским оригиналам XII в. (*Seip D.A.* Om et norsk skriftlig grunnlag for Eddadikningen eller dele av den. «Mål og Minne», 1957). Вопрос о справедливости или ошибочности точки зрения Д.А. Сейпа остается открытым.

<sup>61</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* Исландская литература. Л., 1947, с. 9. О поэзии скальдов см.: *Стеблин-Каменский М.И.* Поэзия скальдов (Докт. дисс., Л., 1947, машинописный текст в Библиотеке им. Ленина), а также его работы: Происхождение поэзии скальдов. — «Скандинавский сборник», III, 1958; О некоторых особенностях стиля древнеисландских скальдов. — «Известия АН СССР». Отделение литературы и языка, т. 16, вып. 2, 1957; Лирика скальдов. — «Уч. зап. ЛГУ», № 308. Серия филологических наук, вып. 62, 1961; Культура Исландии, с. 88, след.

<sup>62</sup> О типологии авторства в архаических литературах, преимущественно именно на скандинавском материале, см.: *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976, с. 82, след.

<sup>63</sup> О кеннингах см.: *Meissner R.* Die Kenningar der Skalden. Bonn und Leipzig, 1921 и цит. работы М.И. Стеблин-Каменского (там же литература).

<sup>64</sup> Например: *Bugge A.* Die Entstehung und Glaubwürdigkeit der isländischen Saga. — «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», 1909; *Koht H.* Sagaernes opfatning av vor gamle historie. — Н. Т. (Oslo), 5. R., II. Bd. 1913; *idem.* Kampen om

magten i Norge i sagatiden. — Н. Т. (Oslo), 5. R., IV. Bd., 1920; *Schreiner J.* Saga og oldfunn. Studier till Norges eldste historie. — Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps — Akademi i Oslo». II. Hist. — Filos. Klasse, № 4. Oslo, 1927; *idem.* Olav den Hellige og Norges samling. Oslo, 1929. Из шведских историков нужно назвать Л. Вейбюлля, создателя так называемой лундской школы, характеризующейся гиперкритикой в отношении саг (см. *Weibull L.* Kritiske undersökningar i Nordens historie omkring år 1000. Lund, 1911). Среди русских историков В.Г. Васильевский (Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI—XII вв. — «Труды В.Г. Васильевского», т. I. СПб., 1908) использовал этот метод для доказательства неточности рассказов саг о походе Харальда Сигурдарсона в Византию.

<sup>65</sup> Попытка Х. Кута проследить по песням скальдов изменения в территориальном распространении власти отдельных норвежских королей (*Koht H.* De norske kongers lokale magt efter skaldekvædene. — Н. Т. (Oslo), 5. R., 4. Bd., 1920) не может быть признана вполне убедительной. Кут исходил из эпитетов, которыми скальды награждали воспеваемых ими конунгов («предводитель жителей Мёри», «господин хордов», «вожль трендов» и т.п.), полагая, что эти эпитеты связаны с территориальным распространением власти государя на определенную часть страны (Мёри, Хордаланд, Трандхейм и т.д.). Однако вследствие традиционного характера употребления кеннингов конунг, правивший всей Норвегией, по-прежнему мог быть назван в скальдической виле повелителем одного из племен. Приведу хотя бы один наудачу выбранный пример. В виле Сигхвата Тордарсона, воспевающей подвиги Олава Харальдссона на западе в период, предшествующий его появлению в Норвегии и вступлению на престол, когда, следовательно, он был еще так называемым «морским конунгом», Олав назван «господином трендов», т.е. правителем населения Трандхейма, каковым он тогда в действительности не являлся (Hkr: Óláfs s. helga, kap. 17). Впоследствии же Олав правил не одним лишь Трандхеймом, но всей Норвегией.

<sup>66</sup> Подробнее см.: *Гуревич А.Я.* Некоторые вопросы социально-экономического развития Норвегии в I тысячелетии н. э. в свете данных археологии и топонимики. — «Советская археология», 1960, № 4.

<sup>67</sup> О приемах реконструкции ранних слоев в источниках более позднего времени см. источниковедческие экскурсы в отдельных главах. При цитировании источников соблюдаются особенности орфографии и пунктуации, принятые в их изданиях (многие из этих изданий устарели).



# Архаические формы землевладения и семейной организации

В течение длительного исторического периода большая семья являлась основной общественной ячейкой в Норвегии; без изучения ее невозможно понять социально-экономическое развитие страны в раннее Средневековье. Особую важность представляет вопрос о присущей большой семье форме земельной собственности. Поэтому я хотел бы подойти к большой семье как к институту, связанному с существованием в Норвегии той эпохи специфических отношений собственности на землю, и попытаться разобраться в их природе<sup>1</sup>.

Изучение этой проблемы на норвежском материале представляется многообещающим. Архаические формы собственности и семейной организации в Скандинавии проявили редкую устойчивость и нашли более широкое отражение в памятниках права, нежели в документах по истории Германии, Англии или Франции, где предшествующая феодализму стадия общественного развития была пройдена относительно быстро. Как уже упоминалось, в древнейших записях обычного права Норвегии имеются целые обширные разделы, необычайно подробно трактующие вопросы родства, наследования и регулирующие поземельные отношения, причем значительная часть этих постановлений, несмотря на позднюю редакцию судебныхников, в которой они до нас дошли (XII—XIII вв.), восходит к периоду их первой записи, т.е. примерно к концу XI — началу XII в.; в устной же традиции эти правила и обычаи бытовали еще значительно ранее их фиксации. Глубокая архаичность ряда разделов норвежских судебныхников несомненна.

Проблема большой семьи и ранних форм земельной собственности в Норвегии не нова: в норвежской и немецкой специальной литературе существует ряд исследований, посвященных этой проблеме; затрагивается она и в большинстве общих работ по истории Норвегии. В историографии XIX в. эти вопросы не получили достаточного освещения, и, например, в «Истории норвежского народа» П.А. Мунка мы находим лишь общую сжатую характеристику землевладения на ранней стадии развития норвежского общества<sup>2</sup>. Классическая пятитомная работа К. Маурера по истории древнего скандинавского права не содержит подробного анализа поземельных отношений; ее автор ограничился характеристикой права наследования и завещания<sup>3</sup>. По этому пути в известной мере направлялись исследования и других ученых конца XIX — начала XX в., занимавшихся историей средневековой Норвегии. Ф. Боден, внесший уточнения в вопрос о наследовании земельного владения — одаля, подчеркнул его наследственно-родовой характер и пытался обосновать мысль о том, что одаль явился дальнейшим развитием родовой собственности на землю, посредствующим звеном между нею и частной собственностью<sup>4</sup>. Общепраспораненную в литературе точку зрения на одаль как родовую или еще более неопределенно — «семейную» соб-

ственность на землю разделял и норвежский историк-юрист А. Тарангер, который дал истолкование ряда терминов, связанных с отношениями землевладения, и наметил отдельные этапы эволюции одаля, шедшей, по его мнению, в направлении его аристократизации<sup>5</sup>. Названные авторы не пытались связать одаль с большой семьей и рассматривать его как форму собственности, присущую этому коллективу. К такой постановке вопроса несколько приблизились О.А. Ёнсен<sup>6</sup> и Й. Фрост<sup>7</sup>, не сделавшие, однако, из этого наблюдения необходимых выводов<sup>8</sup>.

В работах норвежских историков последнего времени факт существования большой семьи нашел более широкое обоснование в связи с привлечением обильного археологического материала и данных топонимики<sup>9</sup>. Напротив, анализ отношений собственности вследствие ослабления интереса к истории права оказался оттесненным на задний план. В своей «Истории Норвегии» А. Холмсен почти вовсе не обращается к этой проблеме, ограничиваясь теми общими соображениями, которые могут возникнуть при осмыслении археологических данных<sup>10</sup>. Подобный подход к ранней истории землевладения в Норвегии и явился причиной того пессимистического вывода, к которому пришли современные норвежские ученые: по их словам, имеющийся материал слишком фрагментарен для того, чтобы решить вопрос об отношениях собственности в период, предшествующий походам викингов<sup>11</sup>.

Но при изучении форм собственности нельзя ограничиваться изучением археологических сведений<sup>12</sup>, необходимо обратиться к анализу судебных книг. Имея в виду, что исследуемые памятники носят юридический характер, мы должны попытаться рассмотреть за правовыми нормами реальные семейные, общественные и хозяйственные отношения, а изменения, которые претерпевало норвежское право, увязать со сдвигами в общественной структуре.

Уже упоминалось, что в нашем распоряжении имеются два сборника обычного права — судебники областных тингов Юго-Западной и Северо-Западной Норвегии. От судебных книг восточной части страны остались лишь незначительные фрагменты. Таким образом, выводы, которые можно сделать на основании исследования этих памятников, нельзя безоговорочно распространять на всю страну, тем более, что различия между ее отдельными областями были весьма велики, а приморские районы Западной Норвегии имели свои специфические особенности<sup>13</sup>.

Одна из особенностей западно-норвежских судебных книг, как отмечено выше, состоит в том, что в них, наряду с новыми наслоениями, сохранялись устаревшие положения, в том числе даже нормы, отмененные государственной властью при новом редактировании сборников<sup>14</sup>.

Вследствие этого мы должны подходить к ним как к памятникам, отражающим последовательные этапы развития норвежского общества с весьма раннего времени вплоть до XII—XIII вв.

Поскольку в Юго-Западной Норвегии и в Трандхейме общественное развитие происходило не во всем одинаково и социальный строй каждой из этих областей имел свои особенности, их судебники были исследованы мною порознь. Трандхейм отличался значительным консерватизмом хозяйственной и общественной жизни. В отличие от жителей Вестланда, население Трёндалага принимало незначительное участие в

морских экспедициях и походах викингов. Оно было занято, наряду с земледелием и животноводством, также рыболовством, охотой и морским промыслом. Тренды особенно упорно сопротивлялись попыткам норвежских конунгов лишить их самостоятельности и неоднократно вынуждали королевскую власть идти на уступки. Между тем Юго-Западная Норвегия в раннее Средневековье была наиболее развитой областью страны. Теснее, чем другие районы, связанный с западноевропейским миром и в несколько большей мере подвергавшийся влиянию со стороны государств, обогнавших Норвегию по уровню социально-экономического развития, Вестланд дал основные кадры норвежских мореплавателей, переселенцев в другие страны и викингов.

Это, естественно, не могло не сказаться и на некоторых различиях в социальных отношениях в областях Гулатинга и Фростатинга.

Однако в интересах более компактного изложения результатов локальных исследований в книге дана обобщенная характеристика большой семьи и ее землевладения, разумеется, с учетом особенностей, которые выявил раздельный анализ «Законов Фростатинга» и «Законов Гулатинга»<sup>15</sup>.

### Большая семья и одаль

Для уяснения характера земельной собственности у норвежцев в наиболее ранний период их социального развития, следы которого можно уловить в памятниках права, нужно начать с вопроса о структуре родственных связей<sup>16</sup>. Но прежде всего требуется одно терминологическое разъяснение.

В древнескандинавских источниках часто встречается термин «ætt», который переводят то как «род», то как «семья», или «поколение». По-видимому, было бы анахронизмом считать обозначаемую этим термином группу «родом» в строгом смысле слова. Рода как института общинно-родового строя, как естественного союза связанных кровными узами людей, которые могли быть объединены общими хозяйственными и общественными интересами и целями, а равно и культом<sup>17</sup>, в Норвегии в период записи и последующего редактирования областных судебныхников не существовало<sup>18</sup>. Группа, образовывавшая отдельное поселение (обычно хутор), владевшая скотом и другим имуществом и обрабатывавшая земельный участок, представляла собой семью. Ниже мы обратимся к вопросу о структуре и составе этой семьи, сейчас нужно лишь подчеркнуть, что именно семья представляла у скандинавов основную производственную ячейку. Однако термин «ætt» прилагался не обязательно к семье, возможно, даже по большей части не к ней, а к более обширной общности родственников. Между входившими в эту общность лицами и семьями имели место связи родства и свойства; они сознавали свою близость и оказывали друг другу взаимную помощь и поддержку. Особенно существенной была защита от посягательств на личные права членом ætt, которая выражалась в обычае кровной мести, сочетавшемся с ее заменой — уплатой и получением материальных возмещений. Именно эта сторона жизни родственных объединений отчет-

ливо видна в исландских сагах, обычным их сюжетом является рассказ о мести, представлявшей собой священную обязанность сородича, неисполнение которой налагало на него неизгладимое пятно позора. В определенных случаях лица, составлявшие ætt, обладали взаимными имущественными правами, в том числе и ограниченным правом наследования. Тем не менее ætt, в отличие от семьи, не образовывал сплоченной социальной и тем более хозяйственной единицы<sup>19</sup>. Может быть, термин «ætt» следовало бы передать как «патронимия»<sup>20</sup>.

В этой связи значительный интерес представляет носящий следы большой древности обычай введения незаконнорожденного сына в ætt его отца<sup>21</sup>, зафиксированный как в «Законах Гулатинга»<sup>22</sup>, так и в «Законах Фростатинга»<sup>23</sup>. Различия между этими записями имеют второстепенный характер, преимущественно в форме описания; в «Законах Гулатинга» оно более подробное. «Ввести в род» незаконнорожденного сына можно было с согласия ближайшего наследника, который выражает его от имени всех сыновей, несовершеннолетних или даже еще не рожденных. «Тот, кто имеет право на одаль<sup>24</sup>, должен выразить согласие на [получение им права] одаля». Согласие всех наследников на допуск в «род» незаконнорожденного сына было необходимо, ибо, как сказано в «Законах Гулатинга», «никто не должен отдавать на сторону наследство другого... и никто не должен лишать другого его наследства». В «Законах Фростатинга» говорится о согласии ближайших наследников. Процедура «введения в род» осуществлялась на специально с этой целью устроенном пирушестве. Отец должен был заколоть трехгодовалого быка и из его шкуры сделать башмак. Вводящий в «род» первым надевал этот башмак на ногу, затем — тот, кого вводили в род (ættleidingr), после него башмак последовательно надевали тот, кто согласился на получение новым членом рода наследства, тот, кто согласился на приобретение им права одаля, и, наконец, прочие родичи (frendr)<sup>25</sup>. В судебных книгах несколько раз подчеркивается различие между тем лицом, которое имело право получить наследство, и тем, кто имел право на одаль, а также различие между законнорожденным сыном и этими двумя лицами. В действительности же это мог быть один и тот же человек. Но такое противопоставление одаля остальному наследству само по себе показательно. Из этого постановления также видно, что наследство и одаль при отсутствии сына получали другие родичи мужского пола.

Процедура надевания башмака символизировала наделение «вводимого в род» полнотою прав сородича. Затем его отец произносил следующую формулу: «Я ввожу этого человека в права на имущество, которое я даю ему, на деньги и подарки, на сидение и поселение, на возмещения и виры и во все личные права<sup>26</sup>, как если бы его мать была куплена за мунд» (т.е. если бы он был законнорожденным). Таким образом, ставший теперь полноправным ættleidingr получал от отца некоторое движимое имущество, приобретал право жить в его доме и участвовать в хозяйстве. Право же на наследство и на одаль «вводимый в род» получал не от отца, а от тех родственников, которые обладали соответствующими правами, хотя не вызывает сомнения, что, пока был жив отец, он и распоряжался всем имуществом. Следовательно, «введение в род»

не было равноценно усыновлению и осуществлялось не одним отцом, а всем коллективом сородичей, поскольку касалось их всех. Отец выступал в роли представителя семьи, причем, согласно «Законам Гулатинга», при его отсутствии незаконнорожденный мог быть «введен в род» братом и даже сестрой<sup>27</sup>, братом отца и другими родственниками, которые также могли дать ему право наследования, при условии, что ближайший наследник выразит свое согласие<sup>28</sup>. Собственность на имущество и на одаль принадлежала, следовательно, не одному лишь главе семьи, но всему коллективу родственников.

Отныне «введенный в род» мог пользоваться переданным ему имуществом, а после смерти тех, кто надевал вместе с ним башмак, получал наследство и одаль. Описанная выше процедура могла быть применена как к незаконнорожденному сыну от свободной женщины (*hrísungr*, *hognungr*), так и к сыну рабыни (*þúvotinn*), однако о последнем в «Законах Гулатинга» сказано, что, если отец хотел ввести его «в род», он должен был дать ему свободу прежде, чем ему исполнится 15 лет. На свободнорожденных внебрачных сыновей подобные ограничения не распространялись, и «введение в род» могло произойти тогда, когда у *ættleidingr*'а уже была своя семья, которая включалась в хозяйство его отца. Это хозяйство в определенных случаях принадлежало, судя по изложенному выше, домово́й общине (большой семье).

Представления о родственных связях распространялись на широкий круг лиц, вплоть до находившихся в шестой степени родства (считая от братьев и сестер)<sup>29</sup>. Это чрезвычайно обширное объединение сородичей состояло из нескольких групп, различавшихся характером и близостью родственных связей. Представители каждой из них имели неодинаковые права и обязанности в отношении участия в уплате и получении вергельда, оказания взаимной помощи и наследования. Изучение состава, функций и прав этих родственных групп, взятых в отдельности, а также терминологии, применяемой к каждой из них в памятниках, позволяет выделить тот коллектив сородичей, который и был владельцем земли и субъектом хозяйственной деятельности.

Довольно подробно структура родственных связей рисуется в разделах судебных книг, в которых речь идет об уплате вергельда. Важнейшую часть его, которая уплачивалась в первую очередь, составляли так называемые *baugar*<sup>30</sup>. Эти *baugar* должны были платить убийца или его сын, «если только с *т* не имеет *vísendr*». В «Законах Фростатинга» поясняется термин «*vísendr*»: «Они называются так потому, что каждый из них знает, уверен (*vís.*), что он должен уплатить положенную часть возмещения»<sup>31</sup>. Объяснение это выглядит несколько искусственным, но интересно, что у составителей судебного кодекса возникла потребность как-то объяснить термин: по-видимому, он появился чрезвычайно давно, и при редактировании записи обычаев его уже не понимали; в судебнике отмечается, что «спрашивали, кого называли таким именем».

Эти лица составляли особую группу, на них лежала главная обязанность платить вергельд, и, соответственно, они обладали преимущественным правом получать такую же его часть, какую им было положено платить, хотя эта обязанность не в равной мере ложилась на отдельных *vísendr*. Структура всех платежей — *baugar* — обнаруживает среди

vísendr, или baugamenn (людей, плативших и получавших baugar), определенные градации. Самыми близкими родственниками считались сын и отец, после них шел брат. Это были члены одной семьи; но к ним тесно примыкали братья отца и племянники — сыновья братьев, а также сыновья братьев отца и их сыновья. Включение всех этих лиц в число baugamenn свидетельствует о том, что отношения взаимопомощи распространялись в первую очередь на кровных родственников трех поколений. Поскольку уплата вергельда являлась заменой кровной мести, то платить и получать его могли только те родичи, которые ранее должны были мстить за убитого, т.е. мужчины.

Было тем не менее одно исключение для женщин, относившееся, судя по всему, к более позднему времени, но интересное по своей мотивировке. После перечисления vísendr в «Законах Фростатинга» указывается, что «есть одна девушка, именуемая госпожой кольца (baugrygr); она должна платить и получать baugr, если она единственный ребенок и участвует в наследовании до того, как взойшла на свадебное сидение. После этого она должна бросить возмещение обратно на колени своих родственников, и впоследствии она не будет ни платить, ни получать baugr»<sup>32</sup>. Таким образом, дочь входила в число baugamenn только в том случае, если не было сыновей и других прямых наследников мужского пола. Право получать и обязанность платить baugr, как видно из этого предписания, были связаны с правом наследования.

Это явствует также и из того, что, выходя замуж, дочь утрачивала право на долю в вергельде, вероятно, одновременно лишаясь и права наследовать имущество, которое в противном случае могло бы перейти в собственность ее мужа — представителя другой семьи<sup>33</sup>.

Вторую группу родственников, плативших и получавших долю в вергельде, составляли так называемые sakaukar, «увеличивающие плату». Самое название группы свидетельствует о том, что эти родственники убийцы (убитого) играли второстепенную роль в уплате и получении виры. Среди них названы сын, рожденный от рабыни<sup>34</sup>, брат, имевший с убийцей (убитым) одну мать, но разных отцов<sup>35</sup>, дед по отцу и сын сына, а также сыновья sakaukar и сыновья их сыновей<sup>36</sup>. Нетрудно видеть, что в состав «увеличивающих вергельд» включались люди, в своей совокупности не представлявшие единства, в отличие от тесно сплоченной группы baugamenn.

После перечисления родственников мужского пола по мужской линии (baugilldismenn) «Законы Фростатинга» называют еще две группы лиц, также принимавших участие в уплате и получении вергельда, а именно nefgilldismenn, родственников мужского пола по женской линии, которые подразделяются на получающих «большие возмещения» (mycla nefgilldi) и получающих «малые возмещения» (lytla nefgilldi)<sup>37</sup>. Как отметил П.Г. Виноградов, к числу nefgilldismenn принадлежали различные родственники, примыкавшие к агнатам с разных сторон и не находившиеся между собою в близком родстве<sup>38</sup>. В их число входили, например, дед и дядя со стороны матери, сын дочери, сын сестры, сыновья теток, сын дочери сына и т.д.

Из изложенного видно, что в Трандхейме тесно сплоченную группу родственников, которые платили и получали значительную часть вер-

гельда, составляли лишь *vísendr*, в своей совокупности образовывавшие органически возникший коллектив. В его состав входили мужчины — главы или члены нескольких связанных близким родством индивидуальных семей. Перед нами группа семей, происходивших от одного предка и включавших в себя представителей трех поколений: старшее поколение — отец и дядя убитого или убийцы, второе поколение — сам убийца или убитый, его братья и его двоюродные братья со стороны отца, третье поколение — их сыновья. В отличие от *bauggildismenn*, другие родственники, *nefgildismenn*, не образовывали столь же органичной группы и не были связаны между собой близким родством<sup>39</sup>.

Обратимся теперь к анализу зафиксированного в судебных порядках наследования. Не есть ли самый факт возникновения порядка наследования имущества уже свидетельство глубоких перемен в отношениях собственности? Первоначально порядок наследования, видимо, был ограниченным и лишь постепенно, по мере развития индивидуально-семейной собственности, видоизменялся: с одной стороны, приобретали и расширяли свои права ближайшие родственники женского пола и по женской линии, с другой — сокращались права более отдаленных родственников, в том числе и по мужской линии. Поэтому в нормах, сохранившихся в поздних редакциях судебных книг, мы встречаемся с системой наследования, чрезвычайно отдаленной от первоначальной. Разделы судебных книг о наследовании содержат ряд запутанных статей, истолкование которых вызывает трудности, возрастающие вследствие того, что здесь старинные обычаи переплетаются с более поздними постановлениями.

Переход имущества отца к сыну назван «первым наследованием». Сын выступает в качестве естественного наследника умершего владельца. При этом в древне-норвежском праве имеет силу принцип неделимости имущества при его наследовании. Согласно «Законам Гулатинга», в случае, когда имеются два брата — наследники одаля, земля достается одному из них по жребью, хотя другая ветвь (*kvisl*) не утрачивает своих прав, которые ее представители смогут осуществить при условии, если в первой ветви больше не будет наследников<sup>40</sup>. Запрещение раздела имущества касалось, однако, только земли одаля, не распространяясь на движимость, что проще всего объяснить стремлением избежать дробления хозяйства. Однако порядок наследования этим не ограничивается и развит далее, охватывая большее число родственников. Женщина вступала, во владение имуществом лишь в случае, если соответствующие наследники мужского пола не обладали полнотой прав или их вовсе не было. Объектом раздела между мужчинами и женщинами служило не все наследство, а лишь движимость. Если же в состав наследства входил одаль, то братья — внуки умершего могли его выкупить у дочери их деда<sup>41</sup>. Следовательно, земля в раздел не включалась. Итак, существовали различия в порядке распоряжения одалем и прочим имуществом.

Разрешение братьям выкупить одаль у их тетки, свидетельствуя о том, что мужчины обладали преимущественным правом владеть землей, доставшейся по наследству, вместе с тем служило и признанием известных прав на одаль за женщиной, ибо в противном случае у нее не

нужно было бы выкупать землю: она попросту исключалась бы из числа наследующих одаль. Однако получить одаль она могла лишь при отсутствии у умершего владельца сыновей и внуков. Налицо тенденция передавать имущество по наследству по нисходящей линии с целью сохранять его в пределах семьи.

Первые три категории наследников, названных судебником Фростатинга: сын (или его отец); сын сына и дочь, а при отсутствии их — дочь сына; брат и, если его не было, сестра, — включали в себя ближайших родственников, членов индивидуальной семьи. Преимущество мужчин в правах перед женщинами все же не настолько сильно, чтобы совсем исключить женщину из порядка наследования, и в тех случаях, когда из-за отсутствия прямых мужских потомков возникал вопрос о том, сохранить ли имущество в пределах семьи или передать его в руки боковых родственников, торжествовала семья, даже если в качестве ее представительницы выступала женщина. Таким образом, отражаемое в «Законах Фростатинга» право наследования (в его первых трех случаях) свидетельствует о значительном приближении к отношениям индивидуально-семейной собственности. Можно, однако, предположить, в связи с тенденцией не допускать раздела хозяйства, что, хотя в качестве наследника выступал, как правило, один человек, фактически земля оставалась во владении всей группы ближайших родичей. В частности, запрещение делить хозяйство между братьями следует, по-видимому, истолковывать в том смысле, что приобретал права на него один из них, но пользовались землей они совместно.

Этому предположению не противоречат данные исландских родовых саг, в ряде случаев рисующих общественные отношения и в Норвегии. Например, в «Саге об Эгиле» (гл. 7) упоминается зажиточный и знатный человек Бьяргольв из Халогаланда (север Норвегии). Он женил своего сына Брюньольва и поручил ему управление своим хозяйством. Усадьбу Бьяргольва населяли также его сожительница с сыновьями. Раздел имущества произошел лишь в третьем поколении, после смерти Брюньольва, когда его сыновья разделили наследство. В Южной Норвегии, на о-ве Хисинг, братья Торд и Торгейр «совместно распорядились в своем владении, унаследованном от отца» («Сага об Эгиле», гл. 18)<sup>42</sup>. В Исландии земля уже стала отчасти объектом купли-продажи, завешания, раздела между наследниками, и поэтому я воздержусь от ссылок на кажущиеся соблазнительными упоминания в сагах случаев совместного проживания и хозяйствования двух или нескольких сородичей: эти указания вряд ли можно истолковать в том смысле, что и в Исландии сохранилась или даже доминировала патриархальная большая семья<sup>43</sup>.

Приведу лишь высказывание в «Саге о Гисли», которое, на мой взгляд, выражает принцип, действовавший на прежней родине исландцев. В ответ на предложение брата поделить имущество Гисли вспоминает поговорку: «Самое лучшее для братьев — сообща заботиться о своей собственности» (*Saman er bræðra eign bezt at líta*)<sup>44</sup>. Любопытно, что раздел, который в конце концов все-таки произошел, был совершен таким образом, что Гисли сохранил всю землю в своих руках, а его брат получил движимое имущество.



Торжество «малой» семьи и соответствующей ей формы индивидуальной собственности отнюдь не было полным, и следы большой семьи, несмотря на серьезную перестройку порядка наследования, все же можно обнаружить. Но большая семья оттеснялась «малой» и сохраняла позиции только в более отдаленных степенях наследования, где ее представители еще могли предъявлять свои права.

Порядок наследования, зафиксированный «Законами Гулатинга», обнаруживает значительное сходство с порядком наследования «Законов Фростатинга». Некоторые особенности свидетельствуют, как мне кажется, о несколько дальше, чем в Трёндалаге, зашедшем развитии этой системы. В «Законах Гулатинга» насчитывается уже 22 возможных случая наследования, в то время как в «Законах Фростатинга» их 14. Тем не менее и в «Законах Гулатинга» порядок наследования еще содержит следы существования патриархальной большой семьи.

В заключение соответствующего раздела составители «Законов Гулатинга» пишут: «Теперь назван порядок наследования, но родственные отношения столь многообразны, что никто не в состоянии определить полного порядка наследования, и те правила, которые мы применяем, кажутся более всего разумными<sup>45</sup>. Перечислены все те, кто, состоя в родстве по мужской линии, имеют право наследования. Так, каждый должен наследовать сообразно своему положению, исключая случай, когда дочь наследует преимущественно перед отцом»<sup>46</sup>. Последняя фраза свидетельствует об изменениях в порядке наследования, направленных на упрочение прав детей обоего пола, и, следовательно, отражает победу индивидуальной, «малой» семьи, все члены которой, включая и женщин, приобрели преимущественные права перед другими родственниками.

Показательно, что ближайшие родственницы приобрели права на землю. К их числу судебник относит дочь, сестру отца, дочь брата и дочь сына умершего владельца. Нетрудно убедиться, что эти родственницы соответствовали тем родичам мужского пола, которые первыми могли предъявить свои права на наследство. Перечисленные женщины обладали правом одаля и назывались *óðals konog*; их никто не мог лишить земли посредством ее выкупа. Две из них, дочь и сестра, наряду с мужчинами участвовали в уплате и получении вергельда, вследствие чего назывались *baugrygjað*. О них в судебнике сказано, что они пользуются правом выкупа земли, подобно мужчинам. «Если же они [две дочери?] должны наследовать своему отцу и у одной имеется дочь, а у другой — сын, сын может выкупить [землю] у своей родственницы, как установлено законом, но если положение изменится и у него родится дочь, а у нее [у его двоюродной сестры] — сын [или: сыновья], он [или: они] может выкупить землю за такой же платеж, какой следовало дать, когда ее нужно было выкупить у матери. И [после этого] земля должна остаться в руках того, у кого она находится, ввиду того, что она трижды попадала в руки катушки и веретена»<sup>47</sup>. Таким образом, после того как земля трижды побывала в руках замужней женщины, т.е. трижды переходила из одной семьи в другую, она утрачивала качество одаля и превращалась в собственность, не подлежащую выкупу; женщины имели теперь на нее не меньшие права, чем мужчины. Укрепление индивидуальной семейной собственности на землю проявляется в этом по-

становлении также и в том, что члены малой семьи — дочь и сестра — могли предъявить права на одаль, по-видимому, раньше, чем более дальние родственники мужского пола.

Сопоставление порядка уплаты и получения *baugag* с тем, в какой последовательности во владение наследством вступали полноправные мужчины — родственники по мужской линии, обнаруживает немаловажные различия. Важнейшим различием между обеими системами является то, что при уплате и получении вергельда родственники действовали как коллектив, все члены которого несли, хотя и не в одинаковой мере, обязанности и пользовались соответствующими правами, в то время как при наследовании имущества они выступали в порядке определенной очередности и индивидуально, либо вместе с другими сородичами равной степени родства. Обычай уплаты-получения виры был заменой кровной мести, возникшей в условиях родового строя, порядок же наследования сложился лишь в процессе его распада. С другой стороны, при имеющихся определенных различиях между обеими системами в глаза бросается значительное их сходство. Родственники в обеих системах в основном одни и те же. Очередность, в которой родственники выступают в качестве наследников и при уплате или при получении вергельда, также одинаковая. В обоих случаях вовлекались одни и те же мужские сородичи по мужской линии до третьей степени родства включительно<sup>48</sup>.

Таким образом, и порядок наследования предполагал на первой стадии после его возникновения, по-видимому, исключительное участие в нем мужчин — членов большой семьи. Включение в число наследников женщин и других лиц, ранее в него не входивших, привело к перестройке всей системы, к увеличению прав членов индивидуальной семьи и к оттеснению в далеко отстоящие группы представителей второй и третьей степеней родства. При этом большая семья, естественно, стала утрачивать определяющую роль, которую она ранее играла в отношениях собственности.

Рассмотренная система наследования соответствовала той стадии развития норвежского общества, когда уже стала формироваться индивидуальная собственность на землю. На предшествующей стадии, характеризующей преобладанием большой семьи, наследования земли, по-видимому, вообще не существовало: земля оставалась во владении целой группы родичей, совместно ее обрабатывавших. Можно ли обнаружить указания на подобный характер землевладения в судебныхниках? Вследствие консерватизма обычного права и живучести архаических черт земельной собственности такая попытка не представляется безнадежной. В судебныхниках отразились разные стадии эволюции земельной собственности, в связи с чем их анализ представляет особый интерес.

Прежде всего — о термине *odal*. Невольно напрашивается сопоставление его с аллодом<sup>49</sup>. В «Салической правде», содержащей наиболее раннее упоминание об аллоде, этим понятием обозначаются, по-видимому, как собственность, так и порядок ее наследования. Подобно этому и термин «одаль» применяется в памятниках права для обозначения как земельной собственности, так и прав, связанных с обладанием ею. Однако, в отличие от раннефранкского аллода, термин «одаль» не при-

лагался к какому-либо имуществу, помимо земли; памятники не содержат таких указаний.

Понятие «одадь» отнюдь не тождественно понятию «собственность». Последняя имела несколько других обозначений — *fé, augar, eign*, причем первые два термина прилагались, как правило, к движимому имуществу, а  *eign* — к земельному владению. Понятие же «одадь» имело более сложное содержание. Если всякая приобретенная в собственность земля могла быть названа  *eign*<sup>50</sup>, то одадем в Трёндадале становилось только такое земельное владение, которое находилось в обладании трех последовательно сменявшихся наследников — родственников с отцовской стороны в непрерывной нисходящей линии и перешло к четвертому, — в его руках земля приобретала качество одаля<sup>51</sup>. В Вестланде же одадем считали землю, переходившую по наследству в составе одной семьи на протяжении шести поколений<sup>52</sup>. Следовательно, одадем считалась не всякая земельная собственность, но *наследственное владение*, длительное время находившееся в обладании одной семьи. В постановлении о закладе земли предписывалось, что если человек, заложивший свою землю, не возвращал ссуженных ему под ее обеспечение денег, то кредитор мог добиться на тинге передачи этой земли ему в собственность; в случае, если согласие на эту передачу будет выражено всеми участниками тинга и подкреплено процедурой *vápnatak*<sup>53</sup>, «земля будет принадлежать ему столь же полно, как и его собственный одадь»<sup>54</sup>. Здесь сравнение с одадем должно было выразить *полноту права* обладания землей. Актовый материал в свою очередь содержит указания относительно специфики одаля. Для того чтобы подчеркнуть полноту прав на землю, о ней писали как о «постоянной» или «нерушимой» собственности (*æfligrar eignar, úbrigðiligar eignar*) и «старинном одаде» (*alda óðal*)<sup>55</sup>, демонстрируя таким образом, неразрывную связь земли с ее обладателями.

Немалый интерес для расшифровки понятия «одадь» представляют постановления судебныхников, в которых идет речь о поземельных тяжбах. Если один из тяжущихся приводил свидетелей, удостоверявших его право одаля (*óðalsvitni*), а другой — свидетелей о фактическом пользовании землей (*hafnarvitni*), то выигрывал первый<sup>56</sup>. В другом постановлении предусматривается казус, когда обе стороны имели свидетелей относительно владения землей (*hafnarvitni*), но ни та, ни другая не могли представить *óðalsvitni*, причем один из тяжущихся был одальманом (*óðalsmaðr*), а другой вновь приобрел землю (*cauplendirgr*). В таком случае одальман мог первым доказывать свои права на оспариваемое владение, принеся индивидуальную присягу (без помощи соприсяжников), между тем как доказательства, приводимые купившим землю, имели силу лишь в том случае, если среди его свидетелей имелся человек, который обладал правом одаля на эту землю<sup>57</sup>.

Строго наследственный характер собственности, полнота прав по отношению к ней, необычайная прочность обладания землей, не нарушающаяся целиком даже в результате ее отчуждения, связанные с этим правом преимущества, — все это предполагалось понятием «одадь», включалось в него. Чтобы уяснить специфику одаля, необходимо от анализа термина перейти к рассмотрению содержания отношений, связанных с этим институтом.

Мы сталкиваемся с одаем преимущественно в момент его раздела, заклада, выкупа, отчуждения, т.е. осуществления таких процедур, которые свидетельствуют о наличии отношений индивидуальной земельной собственности. Но нельзя ли обнаружить в «Законах Фростатинга» указаний на более раннюю стадию развития одаля? Ее отражение в изучаемом сборнике права можно ожидать встретить преимущественно в форме пережитков, в виде разрозненных упоминаний. С наибольшей ясностью такого рода указания обнаружатся при анализе порядка раздела одаля.

Постановление «Um jarðarskipti» находится в главе судебного Фростатинга, регулирующей отношения между земельными собственниками и их управителями (umboðsmenn) и определяющей полномочия последних, Содержание главы, вне всякого сомнения, обусловлено развитием крупной собственности, здесь упоминается управляющий, который производит раздел в интересах собственника. Но процедура раздела, несмотря на позднейшую редакцию, в которой дошло это постановление, имеет немало архаических признаков<sup>58</sup>.

Постановление предусматривает две различные формы раздела земли. Первая форма — hafnscripti, когда делили лишь пахотную землю в целях раздельной ее обработки. Раздел производился на ограниченное время, очевидно, на один сельскохозяйственный год: на это указывают слова постановления, что каждый владелец доли будет ею пользоваться до тех пор, пока обе они не будут использованы в равной степени, а также предписание производить раздел земли осенью (после снятия урожая). По истечении этого срока общее хозяйство могло быть восстановлено либо происходил новый раздел поля. Hafnscripti не затрагивает прав собственности; хотя отдельные владельцы земли обозначаются в сохранившейся редакции постановления термином landsdróttinn, «собственник», буквально — «господин земли», в действительности право собственности на эту землю по-прежнему принадлежало всем ее владельцам. Закон рассматривал их поэтому как коллектив.

Временный раздел — hafnscripti не распространялся на луг, лес, пастбище, воды и прочие угодья, остававшиеся в совместном пользовании владельцев выделенных долей пахотного поля. Это видно из ряда зафиксированных в «Законах Фростатинга» положений, которые регулируют отношения между лицами, совместно владеющими землей. В них, в частности, предписывается, что если одни из совладельцев позволяют какому-либо постороннему лицу пользоваться лесом, тогда как другие будут возражать против этого, то возражавшим должно быть уплачено возмещение<sup>59</sup>. Речь идет о лесе, который находился в общем пользовании. В другом постановлении, также касавшемся владельцев одной земли, читаем: «Никто не может запретить другому пользоваться неподеленным выгоном»<sup>60</sup>. В отдельных случаях луг мог быть поделен между хозяевами, и тогда требовалось огородить выделенные участки<sup>61</sup>. Но и в этих случаях сохранялись взаимные права таких владельцев на их пахотные участки: если один из них снял урожай со своей доли раньше, чем другой, то он должен пасти скот на своем участке, не выпуская его на землю соседа «до тех пор, пока обе части не будут объединены одинаково»<sup>62</sup>. Предполагалось, что после этого они могут выгонять скот совместно на все сжатое поле.

Таким образом, изучение характера раздела земель, названного hafnscripti, обнаруживает факт совместного ведения хозяйства до раздела двумя или несколькими лицами, являвшимися общими собственниками. При этом они сообща обрабатывали пахотную землю, ибо при hafnscripti впервые происходило выделение в поле отдельных участков по жребию. Как велико могло быть число таких совладельцев? Следует иметь в виду, что природные условия в Норвегии, в частности в Трандхейме, не допускали расселения деревнями. Преобладающим типом сельского поселения являлись хутора с ограниченным числом жителей. Этому вполне соответствует та картина, которую рисуют изучаемые предписания судебногоника, упоминающие, как правило, о разделах между двумя или несколькими хозяевами.

Интересно отметить, что наряду с лицами, домогавшимися раздела пахотной земли, в рассмотренном титуле упоминаются такие, которые ему противились. Очевидно, они были заинтересованы в сохранении совместного хозяйства. Однако желания даже одного из членов этого коллектива было достаточно для осуществления раздела; нужно было лишь пригласить в качестве свидетелей жителей фюлька и бросить жребий хотя бы даже и в отсутствие других собственников. Какого-либо решения тинга в случае hafnscripti не требовалось.

Поскольку раздел пашни производился на один сезон и мог время от времени или постоянно повторяться, то процедура hafnscripti позволяла предположить существование в Северо-Западной Норвегии системы временных переделов пахотной земли, сочетавшихся с ее коллективной обработкой в периоды, когда такие разделы не производились.

Эти переделы, возможно, не носили уравнительного характера. Во всяком случае, из предписаний, содержащихся в «Законах Гулатинга», можно заключить, что уже при временном разделе его участники получали иногда более крупные доли, чем другие; неравенство устранялось только при окончательном дележе, когда все его участники по жребию получали равные части одаля<sup>63</sup>. По-видимому, причина переделов крылась не в стремлении уравнивать доли, находившиеся в пользовании совладельцев, а была связана с конкретными хозяйственными условиями, исходя из которых члены коллектива в одних случаях находили более удобным и выгодным для себя выделять такие участки для пользования отдельных семей, а в иных случаях — вновь обрабатывали всю землю сообща. Существование в Норвегии в начале Средневековья временных (обратимых) разделов земли свидетельствует о наличии общины иного и, возможно, более архаического типа, нежели та, которая нашла свое отражение в памятниках других стран Западной Европы раннефеодального периода.

Временный раздел земли с целью индивидуального пользования долями в пахотном поле мог быть превращен в окончательный раздел права собственности. Об этом говорится во второй части постановления судебногоника Фростатинга. В этом случае совместное хозяйство упразднялось уже окончательно, раздельное землепользование дополнялось индивидуальной собственностью на выделенные доли, хотя и после этого угоды могли оставаться в общем распоряжении всех хозяев. Отразившийся здесь момент перехода от коллективной собственности на

землю к индивидуальной, очевидно, был обусловлен хозяйственной деятельностью отдельных лиц, самостоятельная роль которых возросла.

Процедура *óðalsscripti* с внешней стороны, по-видимому, была такой же, как и при *hafnscripti*: опять-таки в присутствии свидетелей тянули из полы жребий, — но содержание ее было совершенно иным. Разделу подвергалась не только земля, но прежде всего право на нее. Вследствие этого, в случае отказа кого-либо из совладельцев принять участие в разделе, необходимо было просить санкции тинга в форме *vörnatac*. Эта процедура потрясения оружием, с которым члены тинга являлись на заседания, утверждала произведенный раздел и делала его нерушимым. Содержание постановления не оставляет сомнений в том, что раздел коллективной собственности — одаля был более сложным делом, чем раздел земли во временное пользование. Однако тинг вряд ли мог отказать в символическом обряде *vörnatac* человеку, чье право на одаля не встречало возражений; судя по всему, такой собственник мог добиться раздела земли<sup>64</sup>. Решение тинга требовалось для того, чтобы придать разделу прав собственности бесспорный и окончательный характер.

Как видно из текста постановления, при *óðalsscripti* имела место также связанная с *vörnatac* процедура скейтинга — формальной передачи земельной собственности. Термин «skeyting» является производным от *skaut* — «пола» и обозначал акт, при совершении которого прах или горсть земли бросали в полу приобретающего владение<sup>65</sup>. Как показал А. Тарангер, скейтинг применялся только при передаче *óðalsjörgð* вместе с правом одаля<sup>66</sup>. Однако в случае *óðalsscripti* процедура скейтинга носила особый характер. Производилось не отчуждение земли в руки лица, не имевшего до этого на нее права собственности, но раздел ее между прежними владельцами. Насколько можно судить на основании приведенного выше текста, здесь эта процедура символизировала отказ выделяющегося собственника от права на часть одаля, переходившую в собственность других участников раздела. При отказе кого-либо из этих лиц совершить скейтинг, его заменял акт *vörnatac* тинга, в результате которого земля передавалась «сама собой» (*sjalfsceytt*).

Итак, процедура *óðalsscripti* представляла раздел коллективной земельной собственности на индивидуальные доли отдельных собственников<sup>67</sup>, причем отказ этих собственников от своих прав на участки, доставшиеся другим, принимал форму скейтинга, который всегда применялся при отчуждении одаля.

Неоднократно подчеркнутое в источниках различие между наследством и одалем объясняется тем, что порядок распоряжения движимым и недвижимым имуществом был неодинаков. Как мы убедились, одаля не подвергался при наследовании разделу, не передавался, как правило, в руки женщин. Одаля не являлся собственностью одного лица — главы семейства, но принадлежал коллективу сородичей. Одаля первоначально был основой хозяйства большой семьи.

Как в «Законах Фростатинга», так и в «Законах Гулатинга» имеется постановление о разделе одаля<sup>68</sup>, отличающееся, однако, важными особенностями. «Если люди хотят поделить между собою землю одаля и произвести раздел права одаля и все на это согласны, пусть поделят землю, как им будет угодно, и пусть бросят жребий на тинге; впослед-

ствии этот раздел нельзя оспаривать». Для производства раздела тот, чье право старейшее, — может быть, глава семьи<sup>69</sup>, — должен был созвать заинтересованных лиц на судебное собрание, где они и должны были поделить землю, остававшуюся на это время неогороженной и незасеянной. «Тот, кто хочет поделить землю на большие участки, должен руководить разделом». Землю делили на глаз или с помощью веревки, после чего на межах по общему согласию ставили пограничные камни. Разделу подлежали, однако, не только земля, но и строения. «Нужно принести в подоле столько жребиев, сколько человек участвует в разделе, и необходимо проверить знаки на каждом [жребии] и знать, что обозначает он в доме или на земле». После этого участники раздела на тинге объявляли о том, что они поделили одадь; «тогда они разделили свой одадь так, как этого требует закон». Подобно «Законам Фростатинга», в этом титуле предусматривается, что некоторые из владельцев одаля могли отказаться явиться для раздела его; в этом случае раздел производился без них и их жребий тянули другие лица. «Никто не имеет права отвечать отказом на предложение другого промерить землю веревкой в течение трех лет и при условии, что земля не обмеривалась веревкой прежде». Очевидно, запрещался передел ранее поделенного владения; об этом же говорится и далее: «И с этого времени раздел останется навсегда в силе».

Изучение судебного Фростатинга обнаружило две формы раздела земельного владения, соответствовавшие двум стадиям эволюции большой семьи, которая вела хозяйство на этой земле: временный раздел пашни под индивидуальную обработку при сохранении общности права собственности на землю (*hafnscripti*) и окончательный раздел земли вместе с выделением собственности отдельных хозяев (*ódalsscripti*). В «Законах Гулатинга» эти два случая не выделены, речь идет о разделе земли и права собственности на нее, производимом раз и навсегда. Но есть основания предполагать, что и здесь окончательному разделу прав одаля мог предшествовать временный раздел земли в пользование. Действительно, на время раздела судебник предписывает оставить землю «открытой», неогороженной; очевидно, до этого лица, ее возделывавшие, огораживали свои участки, хотя межевых камней, знаков собственности, до окончательного раздела не ставили: судя по всему, они делили ее на время, вследствие чего не производилось и обмера отдельных участков. Далее в постановлении содержится предписание: «Тот, кто имел больше земли, должен уступить часть; пусть он получит такой участок, какой достался ему по жребию». Следовательно, еще до окончательного раздела владения члены семьи порознь пользовались его отдельными частями, причем некоторые из них могли иметь участки большей величины, нежели другие. Уже в этот период имело место известное неравенство в землепользовании, умерявшееся, однако, переделами пахотного поля, которые подразумеваются в «Законах Фростатинга»<sup>70</sup>.

Судебник, рассматривая хозяев, живших на неподеленной земле, как один коллектив, изменял отношение к ним после раздела одаля. Так, в постановлениях о возмещениях за нарушение права владения землей читаем: «Там, где земля не поделена, все получают одно возмещение, сообразно положению того из живущих на ней, кто имеет лучшие пра-

ва... Если же в результате раздела права одаля земля поделена, то пусть каждый за свою землю получит полное возмещение»<sup>71</sup>.

Таким образом, и в «Законах Гулатинга» удастся вскрыть предшествующую окончательному разделу одаля форму временного выделения пашни в индивидуальное пользование. Но между этим судебником и записью обычаев для Трёндалага имеется существенное различие. Как мы видели, в «Законах Фростатинга» обнаруживаются кроме того следы еще более ранней стадии развития одаля: когда земля вообще не подвергалась разделу (даже в форме *hafnscipti*), а служила объектом приложения труда всего коллектива большой семьи. Подобных указаний в «Законах Гулатинга» нет, здесь подразумевается, что земля одаля, хотя и на время, но делилась уже на доли отдельных хозяев. Дробление домовых общин и выделение из них индивидуально-семейных хозяйств в Юго-Западной Норвегии ко времени записи народных обычаев зашло дальше, чем в северо-западной части страны.

В тексте изучаемого постановления упомянута «главная усадьба (*höfudból*), куда приглашали тех, кто не был согласен на раздел. Это, очевидно, старый центр хозяйства, от которого при разделе отпочковывались дочерние хутора и меньшие усадьбы выделившихся родственников»<sup>72</sup>. Результаты такого дробления первоначальной усадьбы нашли свое отражение в топонимике<sup>73</sup>.

Из рассмотренных положений судебныхников видно, что существовало различие между разделом земли одаля и разделом прав одаля. Первый мог носить временный характер, не отражаясь непосредственно на отношениях собственности, осуществлялся он посредством жеребьевки. Между тем для раздела прав одаля требовалось специальное оповещение о произведенном разделе на тинге, — только тогда считалось, что «они поделили свою землю согласно требованиям закона». Это различие, яснее рисуемое по «Законам Фростатинга», свидетельствует о том, что совокупность прав, охватываемых понятием «одаль», не исчерпывалась правом пользования землей, была шире его.

О взаимоотношениях между хозяевами, поделившими между собой усадьбу, говорится в ряде титулов судебногоника. Один из них специально посвящен вопросу о пограничных камнях, разделявших владения (*marksteina*)<sup>74</sup>. Из этого текста явствует, что между собственниками происходили споры из-за межи, проведенной в пределах одной усадьбы с целью раздела пахотной земли и луга. Соседи, владения которых соприкасались, прибегали даже к тому, что тайно переносили пограничные камни с места на место, запахивая чужую землю, вследствие чего против них выдвигалось обвинение в «краже земли»<sup>75</sup>.

Итак, судебники хранят указания на стадию общественного развития, когда земля была собственностью большой семьи и ее члены первоначально совместно вели хозяйство, а затем начали переходить к обработке участков земли, выделяемых во временное пользование отдельных семей, прибегавших, по-видимому, к периодическим переделам своих долей. Следующий этап развития — переход от использования в течение определенного срока индивидуальных участков к окончательному разделу земли между «малыми» семьями. Закрепление участка за семьей рано или поздно вело к оформлению ее исключительного пра-



ва собственности на него и, следовательно, к разделу одаля. Однако при характерной для Норвегии значительной устойчивости архаических порядков право одаля, постепенно приближавшееся к праву индивидуальной собственности, все же сохраняло отличия от него.

Именно тем, что земля одаля являлась собственностью большой семьи, которая на протяжении длительного периода оставалась основной ячейкой норвежского общества, объясняются особенности одаля, частично отмеченные при анализе этого понятия: полнота прав на землю, прочность обладания ею.

Таким образом, несмотря на существенную перестройку правовых отношений, которые нашли отражение в поздних редакциях судебныхников, удается под этими напластованиями вскрыть достаточно ясные указания на более раннюю стадию развития земельной собственности. На этой стадии земля находилась либо в совместном пользовании большой семьи, которая вела общее хозяйство, либо во временном пользовании индивидуальных семей, не выделившихся еще окончательно из этой домовой общины. Поскольку отдельные семьи оставались в составе домовой общины, последней принадлежало и право собственности на всю возделываемую ее членами землю. Анализ порядка наследования, как и системы уплаты и получения вергельда, при всех отклонениях и изменениях, обусловленных дальнейшим развитием общества, тем не менее обнаружил значительную роль, которую продолжала играть в этих отношениях большая семья. Мало этого, в «Законах Фростатинга» одаль еще выступает в качестве обычной, нормальной формы земельной собственности.

Начавшееся развитие индивидуальной собственности вело к установлению порядка наследования земли. Как мы видели, первоначально этот порядок был ограниченным и, возможно, предусматривал переход ее лишь к сыновьям. Принцип неделимости земельного наследства — одаля, согласно которому владение переходило целиком к одному сыну, свидетельствует о том, что хозяйство большой семьи сначала не подвергалось разделу между отдельными выделявшимися из нее «малыми» семьями. Однако поздняя редакция судебногоника рисует уже развитую систему наследования, распространявшуюся на родственников вплоть до пятой степени родства. Развитие этой системы происходило параллельно с переходом от общего хозяйства домовой общины к индивидуальному хозяйству выделявшимся из нее «малых» семей, что привело к *bdalsscripti*, разделу коллективной собственности.

Но и выделение хозяйств индивидуальных семей из домовой общины не сопровождалось утратой одальманами всяких взаимных прав на поделенный одаль. Об этом свидетельствуют, в частности, ограничения в отчуждении одаля. Система норм, регулировавших распоряжение землей, исходила из концепции о неотчуждаемости одаля<sup>76</sup>. Это представление можно обнаружить даже в предписаниях о купле-продаже земли. Одаль мог быть передан и продан лишь на время и на определенных условиях. В титуле, озаглавленном «Если кто-нибудь хочет продать свой одаль»<sup>77</sup>, читаем, что такой человек должен предложить его своим родственникам по мужской линии на тинге в том фольке, где расположена земля. Из их числа ближайшие родичи имеют право ку-

пить землю первыми, хотя сделать предложение с покупке земли могут все *bauggildismenn*.

Как указывал П.Г. Виноградов, понятие *bauggildi* претерпело эволюцию: вначале оно обозначало круг родичей, плативших и получивших виру, — *baugar*, а затем было распространено и на более дальних родственников по мужской линии<sup>78</sup>. Можно с основанием полагать, что под «ближайшими *bauggildismenn*» подразумевались мужчины — представители большой семьи, так как именно они обладали правом получения виры и были обязаны платить ее. Они же пользовались правом преимущественной покупки продаваемого их сородичем одаля. Цель этого ограничения ясна: оно было направлено на то, чтобы не допустить отчуждения земли за пределы круга родственников, входивших ранее в состав большой семьи, хотя последняя уже не представляла из себя домово́й общины и главы отдельных семейств, самостоятельные в хозяйственном отношении, могли распоряжаться своими участками земли, вплоть до отчуждения их.

Учитывая, что состав большой семьи мог быть довольно велик, придется признать, что даже при продаже земли кем-либо из ее членов, она подчас должна была оставаться в руках его сородичей. Однако отношения между членами распадавшейся большой семьи существенно изменились. Если раньше они совместно владели землей и вели одно хозяйство, то после раздела между отдельными семьями могло возникнуть значительное имущественное неравенство. В то время как один из родственников был принужден продать свой надел, другие имели возможность его купить, что еще более углубляло неравенство. Передача земли одним родичем другому происходит, как явствует из рассматриваемого постановления, не в кругу патриархальной семьи, но в официальной обстановке, на тинге, где они выступают как независимые контрагенты.

При продаже земли требовалось осуществить обряд скейтинга<sup>79</sup>. Однако из текста постановления о продаже одаля можно сделать вывод, что эта процедура применялась только при передаче земли постороннему лицу, не являвшемуся одальманом, тогда как продажа земли одним родственником другому происходила, очевидно, без скейтинга, ибо и продававший и покупавший землю обладали по отношению к ней правом одаля, которое выражалось в данном случае в праве преимущественной покупки. Стремлением предотвратить окончательное отчуждение одаля его прежними владельцами продиктовано, по-видимому, и предписание: «Никто не должен предлагать землю при ее продаже королю, ни король какому-либо другому человеку»<sup>80</sup>. При этом исходили из того, что передача земли во владение короля делала практически невозможным ее выкуп прежним владельцем.

Не следует ли рассматривать эту обязанность предлагать продаваемую землю в первую очередь своим родственникам, прежде чем можно было обратиться с подобным предложением к посторонним лицам, как изменение более раннего порядка, при котором владелец земли должен был просить у своих одальманов разрешения продать ее? Так или иначе, право одаля, перестав быть правом коллективной собственности на землю после раздела хозяйства большой семьи, продолжало существовать в форме права преимущественной покупки земли родственниками.

Отчуждение земли было обставлено и другими ограничениями. В изучаемом титуле указывается далее, что, если купивший одаль будет его продавать, он должен предложить его опять-таки лицу, у кого он его приобрел, «если это его одаль».

Как видим, продажа земли не сопровождалась немедленно ее окончательным переходом в собственность купившего, так как прежний владелец сохранял в течение довольно длительного срока право ее выкупа. В норвежском праве, отражавшем тогда еще весьма архаические общественные отношения, долго отсутствовало понятие полного отчуждения земельной собственности, ее можно было передать лишь в пользование на срок. Приведенные постановления свидетельствуют о том, что при переходе земли в другие руки право одаля на нее оставалось за прежним владельцем. В другом титуле судебногоника указывалось, что о праве выкупа проданной земли необходимо было объявлять в течение 20 зим в фюльке, где расположена земля; в противном случае продавший землю лишался возможности ее выкупить<sup>81</sup>. При выкупе следовало возратить такую же сумму денег, какая была уплачена при ее продаже, если только на земле не были возведены какие-либо строения, за что нужно было уплатить компенсацию.

Для осуществления права выкупа земель (*jarðarbrigð*) следовало начать осенью (когда урожай был снят) процесс в суде. Истец должен был выставить свидетелей, которые могли бы подтвердить, что «он, вне сомнения, тот, кто имеет право выкупить землю, и что одаль принадлежит ему»<sup>82</sup>. Из этой формулы явствует, что право выкупа ранее проданной земли было обусловлено правом одаля, сохранявшимся, несмотря на ее продажу, за прежним владельцем.

Рассматривая порядок выкупа одаля, следует иметь в виду, что и по истечении 20 лет после продажи земли ее новый владелец не мог еще приобрести на нее полноты прав, соответствовавшей праву одаля, которое возникало только через три поколения (в Трёндалаге) или даже через пять поколений (в области Гулатинга). Это открывало для прежних одальманов возможность оспаривать права купившего землю. Упомянутое выше постановление о тяжбе из-за обладания землей<sup>83</sup>, предполагая возможность столкновения притязаний на одно и то же владение со стороны одальмана и лица, купившего землю, отдает безусловное предпочтение претензиям первого. Таким образом, право на купленную землю не считалось беспспорным до тех пор, пока потомки лица, которое ее приобретало, не стали одальманами. Это дает некоторые основания для предположения, что первоначально право одаля на проданную землю сохранялось в течение более длительного срока, чем 20 лет. Такое предположение подтверждается анализом «Законов Гулатинга».

Право одаля начало пониматься преимущественно как право выкупа земли. На это указывает, в частности, постановление, содержащее перечень предметов, которые можно было отдавать в счет уплаты вергельда. Наряду с домашними животными, деньгами, оружием, тканями и рабами, здесь названа и земля; однако лишь «одаль, но не купленная земля»<sup>84</sup>. Это ограничение, вероятно, объяснялось тем, что у родичей, принимавших участие в уплате виры, сохранялась возможность выкупить одаль. Но допустимо и другое объяснение. В перечне предметов и

сущест, которые могли быть включены в сумму вергельда, всякий раз указывается, что они должны быть безупречного качества: корова должна быть не старой и вполне здоровой; также без изъянов должны быть и конь и другие животные; корабль, если он пойдет в уплату, не должен нуждаться в ремонте; оружие не должно быть повреждено; рабы должны быть мужского пола и молодые и т.п. В этом контексте и содержится указание, что виру можно платить одалем, но не «купленной землей». Следовательно, одаль отличается, с точки зрения авторов судебногоника, полнейшей доброкачественностью, чего нельзя сказать о благоприобретенной земле. Настоящая земельная собственность, очевидно, такая, которая наследственно принадлежит семье и не переходила в чужие руки; земля же, которая служит объектом купли-продажи, не может считаться полноценным владением!

Дальнейшее укрепление индивидуальной собственности также нашло отражение в судебныхниках. Оно проявилось в облегчении отчуждения одаля, в приравнивании к нему других форм земельной собственности и в связанном с этим частичном изменении самого содержания понятия «одаль». Ломка старого права была столь значительна, что возникла потребность в том, чтобы определить, на какие категории земель распространяется право одаля. В «Законах Гулатинга» дан целый перечень видов земельных владений, которые надлежало считать одалем, причем их круг был явно расширен. «Нужно перечислить, какие земли должны считаться одалем. Первое — земля, которая переходит от человека к человеку на протяжении поколений. Второе — земля, которая отдана в счет уплаты вергельда. Третье — наследство, полученное от подопечного. Четвертое — почетный дар. Пятое — земля, полученная от короля в качестве дара за гостеприимство. Шестое — земля, полученная в виде вознаграждения за прокормление. Седьмое — если землю одаля обменяли на другое владение. Эти [виды земельных владений] должны передаваться по наследству как одаль, а также все земли, поделенные при посредстве ódalsskipti между братьями и сородичами; а все другие — как купленные»<sup>85</sup>.

Одалем теперь считались весьма различные по своему происхождению земельные владения. На первом месте все же остается наследственное владение. Здесь не указано число поколений, которые должны были владеть землей, прежде чем она становилась одалем<sup>86</sup>.

Составителям судебногоника было важно подчеркнуть сам принцип наследственной передачи земельного владения. На первоначальное значение одаля указывает и заключительная фраза рассматриваемого постановления — об ódalsskipti, разделе одаля в обособленную собственность между родственниками. Среди них на первом месте названы «братья», очевидно, сыновья владельца, после смерти которого они наследовали землю<sup>87</sup>. При их отсутствии владение переходило к другим сородичам в порядке, с которым мы уже знакомы. «Сестры»-дочери здесь не названы. Таким образом, одаль — наследственное владение и в этом постановлении не равноценно индивидуальной собственности, наследуемой также и женщинами. Как видим, и после ódalsskipti, раздела земельной собственности большой семьи, выделенные владения индивидуальных семей оставались подчиненными праву одаля, т.е. наследовали их преимущественно лица мужского пола, при продаже их над-

лежало предлагать в первую очередь родственникам, наконец, их можно было выкупить.

Земля, отданная в счет уплаты вергельда, считалась одалем по той очевидной причине, что, как упоминалось выше, из земельных владений один только одаль и можно было давать в возмещение за убийство. Случай перенесения права одаля на владение, приобретенное в обмен на землю одаля, свидетельствует о том, что право одаля было связано не столько с определенным участком земли, сколько с группой родственников, им обладавших.

Однако наряду с наследственной собственностью большой семьи в титуле 270 «Законов Гулатинга» к категории одаля отнесены совершенно иные виды собственности. Прежде всего это касается земельных владений, которые определены здесь как подарки (*laun*). Детальное изучение этого вопроса в данный момент не входит в нашу задачу<sup>88</sup>, и я ограничусь краткими замечаниями. Дарения, пожалованные королем, к которым, наряду с пятым видом одаля (*dreckulaun*)<sup>89</sup>, возможно, относится и четвертый (*heidlaun*)<sup>90</sup>, свидетельствуют о начавшемся уже вмешательстве королевской власти в отношения землевладения<sup>91</sup>. Третья разновидность одаля — *brandferð*, определена в другом постановлении «Законов Гулатинга» таким образом: когда человек берет другого на свое содержание до самой смерти<sup>92</sup>. Покровитель приобретал право наследовать имущество, в том числе и землю подопечного. Не исключено, что подобные отношения покровительства могли в определенных случаях служить источником возникновения личной и экономической зависимости. К этому, по-видимому, были близки и отношения, связанные с шестой разновидностью одаля, *barnfóstr laun*; в них втягивались лица, экономически необеспеченные и лишенные поддержки родственников.

Распространение права одаля на все эти категории земельных владений было вызвано стремлением придать им такую же прочность, какой отличался одаль, и наделить их обладателей полнотой прав на землю, которая была характерна для одальманов. Недаром в другом постановлении судебного в перечне дарений (*gjaver*), которые должны сохранять свою силу, наряду с королевскими дарениями упомянуты *fóstrlaun* и *barnfóstrlaun* — платежи на содержание неимущего человека или несовершеннолетнего<sup>93</sup>. Прибавим, что в «Законы Фростинга» в середине XII в. было внесено положение о том, что церковь приобретала право одаля на свои земли уже после 30 лет обладания ими — опять-таки с целью упрочить ее собственнические права.

Подобное расширенное понимание одаля лишало его того содержания, которое вкладывалось в него ранее. Но с другой стороны, на все категории земельных владений, не упомянутые в титуле 270 судебного Гулатинга, в том числе и на земли, являвшиеся объектом купли-продажи, право одаля не было распространено: его особенности отчасти все же сохранялись. Различия между одалем и *auga* заключались, судя по всему, не только в полноте прав владения, присущей одалю, но и в отсутствии той легкости, с какой происходило отчуждение «купленной земли». Одаль так и не стал свободно отчуждаемой собственностью<sup>94</sup>.

Эволюция института одаля, вызванная изменением семейных отношений, ростом имущественного неравенства в среде бондов, внутрен-

ней колонизацией, в немалой мере ускорялась под влиянием таких носителей феодализации, как государственная власть и церковь. Это влияние проявилось в разрешении дарений имущества.

В вопросе об отчуждении земельных владений церковь — носительница идей римского права — вступала в прямой конфликт с народными правовыми традициями. Отношение к земле как неограниченной и отчуждаемой собственности, как к объекту свободного распоряжения было совершенно чуждо скандинавам и вообще германцам<sup>95</sup>. Нельзя упускать из виду и своеобразное понимание в древнем скандинавском праве передачи имущества в другие руки: последняя не могла носить характера одностороннего дара, но требовала равноценной компенсации. В «Законах Гулатинга» имеется формулировка этого принципа: «Каждый имеет право [отобрать] свой подарок (giöf), если он не был возмещен лучшим платежом; дар не считается возмещенным, если за него не дано равного (engi er launað nema jammikit kome ígegn sem gevet var)<sup>96</sup>. Естественно, что при этом всякая передача имущества одним лицом другому по форме была близка к обмену или купле-продаже, хотя бы она и совершалась на время.

Судебники рисуют небезуспешные попытки духовенства пересмотреть старинное народное право в направлении отмены ограничений при распоряжении землею. Так, в раздел, определяющий порядок наследования, было внесено добавление, упоминающее дарения, в состав которых могла входить и земля. «Дарение должно сохранять силу, если о нем знают свидетели, хотя бы и не было окончательной передачи имущества»<sup>97</sup>. Эта оговорка об отсутствии скейтинга свидетельствует, по видимому, о том, что дарение первоначально рассматривалось как передача имущества лишь в пользование. Такого рода оговорки, скорее всего, вызывались сопротивлением со стороны лиц, которые в результате распространения практики дарений лишались наследства. Поэтому в постановлениях, разрешавших дарения, указывалось, что они не должны производиться без ведома наследников. В другом постановлении читаем: «Всякий, кто желает так поступить, может подарить десятую долю своего имущества и передать ее, кому пожелает, будь он в добром здравии или нет, для того чтобы тот, кому он передаст это имущество, употребил его для спасения души подарившего; а также четвертую часть благоприобретенного добра. Но нельзя брать больше из своего имущества, чем здесь разрешено, т.е. четверти имущества, без согласия наследника»<sup>98</sup>. Что касается четверти благоприобретенного имущества и десятой доли наследственного владения, то их можно было дарить без согласия наследников, — подчеркивается в постановлении, принятом в 1152 г. по требованию высшего духовенства<sup>99</sup>.

Естественно, церковь спешила закрепить за собой земельное имущество, приобретенное в виде дарений, закладов, покупок и другим путем. Чрезвычайно показательным постановлением о том, что «церковь приобретает право одаля [на землю] после обладания ею в течение 30 зим, если это могут засвидетельствовать жители прихода»<sup>100</sup>. Тем самым духовенство получило важную привилегию: в то время как миряне приобретали право одаля на землю по истечении нескольких поколений, церковь достигала этого в несравненно более короткий срок. При этом

изменялось само понятие одаля. Одаль утрачивал характер наследственной собственности, ибо церковь владела имуществом по праву «мертвой руки», а земли ее были благоприобретенными. Смысл присвоения церковью права одаля на свои земли заключался, насколько можно судить, в установлении по отношению к ней неограниченной собственности, свободной от всяких притязаний со стороны кого бы то ни было, в том числе и со стороны прежних владельцев, их наследников и родственников. Если сопоставить это распоряжение с приведенным выше постановлением о том, что дарения земель, переданных без процедуры скейтинга, должны тем не менее сохранять свою силу, то можно прийти к заключению, что духовенство стремилось окончательно прибрать к рукам земли, которые передавались ему на определенных условиях или на время.

Одаль утрачивал связь с учреждениями родового строя; понятие одаля стало приближаться к понятию индивидуальной собственности. Отчасти одаль сделался объектом купли-продажи, которая со временем была до известной меры освобождена от стеснений, связанных с правом родичей на преимущественную покупку земли и с правом ее выкупа. Землей можно было уплатить долг. Так, опекун над малолетними с ведома родичей должен был уплатить все имевшиеся долги и отдать в счет их погашения землю, если не было другого имущества<sup>101</sup>. К полному отчуждению земли мог привести ее залог в обеспечение долга, если должник был лишен возможности возратить ссуду<sup>102</sup>.

Превращение одаля в собственность индивидуальной семьи открыло доступ к наследованию и обладанию им для женщин, до того имевших на него весьма ограниченные и практически редко осуществляемые права. Вспомним о девушке — *baugrygr*, получавшей, при отсутствии братьев, наследство. При изучении порядка наследования по «Законам Фростатинга» мы видели, что женщины уже заняли место среди родственников, имевших право на получение имущества, в тех случаях, когда не было мужчин соответствующей степени родства. Женщины могли наследовать и землю, хотя их права в этом отношении все же уступали правам мужчин. При продаже полученного по наследству одаля женщина должна была предлагать его своей сестре, но не могла предложить купить его мужчине, точно так же, как и мужчина не должен был предлагать землю женщине<sup>103</sup>. Запрещение мужчине продавать одаль родственнице-женщине можно объяснить стремлением избежать отчуждения наследственного земельного владения (при выходе этой женщины замуж). Что касается запрещения женщине, получившей одаль по наследству, продавать его мужчине, то следует иметь в виду, что близкие родственники со стороны отца могли его выкупить у нее: так, при отсутствии сыновей прежнего владельца, его внуки могли выкупить одаль у его дочери<sup>104</sup>. Следовательно, указанное запрещение имело силу лишь в отношении дальних родственников, поскольку женщина могла унаследовать одаль при условии, что не было близких родственников мужского пола. Это запрещение, по-видимому, преследовало цель воспрепятствовать переходу земли за пределы семьи, но уже «малой»!<sup>105</sup>

В отличие от большой семьи у других германских народов, сравнительно быстро растворившейся в «земледельческой», а затем оконча-

тельно в соседской общине, большая семья у норвежцев сохранялась в течение длительного периода и играла весьма существенную роль в общественных и производственных отношениях. На основании данных археологии и топонимики можно предположить, что распад больших семей на индивидуальные хозяйства «малых» семей получил распространение в Норвегии примерно в VIII–IX вв.<sup>106</sup>, но даже и в более позднее время хозяйства домашних общин не представляли исключения<sup>107</sup>.

Можно наметить две стадии в эволюции большой семьи, отражаемые в той или иной мере в «Законах Фростатинга». На первой стадии велось совместное хозяйство большой семьи, представлявшей, таким образом, производственный коллектив. Однако наличие в составе этой домово́й общины нескольких семей делало возможным выделение во временное пользование каждой из них доли из совместной земельной собственности. Подобные доли выдавались, по-видимому, лишь на год, после чего мог последовать новый раздел земли в пользование отдельных семей. Можно предположить существование практики более или менее периодических разделов земли в пределах семейной общины. Переход от совместной обработки земли к возделыванию ее силами отдельных семей, входивших в состав домово́й общины, не приводил, однако, непосредственно к ее распаду: хозяйственным целым оставалась все же большая семья.

Тем не менее начавшееся обособление индивидуальных семейств в хозяйственном отношении приводило рано или поздно к разделу совместной собственности большой семьи и к выделению индивидуальной собственности на землю. Но вследствие замедленности процесса социального развития Норвегии, особенно Трёндалага, даже и раздел одаля не сопровождался немедленным прекращением всех притязаний на землю бывшей семейной общины со стороны выделявшихся из нее индивидуальных хозяев. Последние длительное время сохраняли некоторые права на землю — в виде права преимущественной покупки продаваемой земельной собственности и в виде права выкупа проданного одаля. Эти ограничения препятствовали окончательному отчуждению собственности за пределы большой семьи. Вследствие этого право одаля, несмотря на неизбежную эволюцию в сторону превращения из права коллективной собственности на землю в право индивидуальной собственности, осталось специфическим институтом, сохранявшим отличия от права более свободного распоряжения иными видами земельной собственности.

Хотя «Законы Гулатинга» сохранились в редакции XII в., а имеющийся текст «Законов Фростатинга» относится к XIII столетию, этот последний хранит более ясные указания на раннюю стадию существования одаля и большой семьи, стадию, которая в судебнике Гулатинга уже почти не прослеживается. Действительно, в «Законах Фростатинга» еще удастся вскрыть указания на совместное ведение хозяйства членами домово́й общины, прибегавшими — может быть, даже не систематически — к выделению на время пахотных участков в пользование отдельных семей. Между тем «Законы Гулатинга» рисуют хозяйство большой семьи, в которой входившие в нее «малые» семьи уже поделили землю между собой и более не знают коллективной ее обработки, при-



бега еще, однако, к спорадическим или регулярным переделам участков. Вся совокупность приведенных выше данных свидетельствует о том, что обособление индивидуального хозяйства и, следовательно, развитие отношений индивидуальной собственности зашли в Юго-Западной Норвегии несколько дальше, нежели в Трёндалаге.

В заключение необходимо подчеркнуть, что изложенным не исчерпывается анализ отношений, которые охватывались термином *ódal*. В других разделах работы мне придется возвращаться к его дальнейшему рассмотрению — уже под несколько иным углом зрения. Дело в том, что привычное для современного сознания вычленение института земельной собственности применительно к исследуемому периоду — процедура, не лишенная определенного риска. Собственность, семейные и родственные связи, с одной стороны, и миропонимание скандинавов, включая миф, религию, магию, — с другой, не были четко разграничены, объединяясь в более или менее целостную культурную «модель», отражавшую в идеализированном виде их социальную практику и вместе с тем налагавшую на нее свой неизгладимый отпечаток. Одал принадлежал как к сфере семейных и имущественных отношений, так и к сфере культуры и идеологии, и только будучи изучен во всех этих аспектах, он может раскрыть нам свои тайны.

## Крестьянские общности. Община

Изучение основной социальной и хозяйственной ячейки раннесредневековой Норвегии — большой семьи и постепенно выделяющейся из ее состава «малой» семьи неизбежно ведет нас к постановке вопроса о формах взаимодействия между отдельными ячейками, о разного рода общностях, в рамках которых осуществлялось это взаимодействие. Ибо крестьянское хозяйство не пребывало в изоляции. Отношение крестьянина к земле также нельзя правильно понять, если не учитывать межкрестьянских отношений, — земельная собственность отдельного хозяйства была лишь одной из разновидностей землевладения. Поэтому проблему семьи и ее земельной собственности в Норвегии в период раннего Средневековья мы должны рассматривать в непосредственной связи с проблемой общины и ее специфики в Скандинавии.

Но и община как коллектив домохозяев-соседей, связанных общей собственностью на землю, коллективными распорядками и севритугами, в свою очередь представляла собой только одну сторону крестьянской жизни. Наряду с ней существовали иные виды социальных общностей, в которые включались бонды. В Норвегии эти общности, как правило, не совпадали с общиной в узком смысле слова: их составляли люди, между которыми не было никаких поземельных связей. Если попытаться рассмотреть отношения в среде бондов в целом, — не ограничиваясь хозяйственными их аспектами, но включая сюда и административные, судебные, полицейские, военные, религиозные функции, которые они исполняли, а равно и их отношения с государственной властью, короче говоря, все проявления их социальности, — то мы получим несравненно более сложную и многообразную картину обще-

ственной жизни бондов. Вероятно, лишь в этом широком контексте можно было бы вполне оценить и значение собственно общинных связей.

В качестве свободного человека, главы семьи, несущего ответственность за лиц, которые входили в ее состав, и осуществлявшего опеку над ними, бонд выполнял разного рода обязанности и пользовался довольно широкими правами. Все эти социальные права и обязанности могли быть реализованы только в составе определенных общностей, участником которых он являлся. Назовем важнейшие из этих общностей.

Средневековая Норвегия — страна широко развитого местного самоуправления, истоки которого отчасти восходили к эпохе господства доклассового строя. Жители отдельных местностей (*bygdir*), границы которых в большой мере определялись природно-географическими факторами, были объединены в союзы по охране порядка. В их функции входило следить за тем, чтобы никто не нарушил обычаев и правовых норм, преследовать преступников и решать все дела, представляющие общий интерес для бондов, которые населяли эту местность. Центром округа, где регулярно сходились все взрослые мужчины, был тинг — судебное собрание. Предписания судебныхников в значительной мере посвящены вопросам регулирования отношений между бондами-соседями. Судебники содержат всякого рода предписания относительно поведения людей, сотрудничающих или сталкивающихся на своих сходках. Их взаимодействие, собственно, и послужило толчком к выработке, а впоследствии и записи обычного права, зафиксированного в областных судебныхниках. Будучи низовыми единицами самоуправления, *bygdir* являлись вместе с тем основными объединениями бондов. В их пределах главным образом и протекала социальная жизнь населения, жившего по отдельным хуторам.

Несколько *bygdir* объединялись в округ — херад (*hérað*). Термин «*hérað*» происходит от слова *hergr* — «войско», «отряд». Однако в средневековых норвежских источниках херадом обычно называлась сельская местность в противоположность городу. Ясно, что подобная интерпретация понятий не могла быть исконной и сложилась относительно поздно, ибо поселения городского (или хотя бы «полугородского») типа, появившиеся в эпоху викингов, стали играть заметную роль в общественной жизни Норвегии только с XII—XIII вв. Между тем общности, выполнявшие военные функции, издавна занимали важное место в организации бондов. Приморские части Норвегии, где сосредоточивалась основная масса населения, были разделены на корабельные округа, жители которых снабжали боевые корабли и выставляли их экипажи и провиант для них. Все свободные мужчины, имевшие право носить оружие — неотъемлемый признак их свободы и полноправия, — были военнообязанными и должны были принимать участие в ополчении, когда оно созывалось королем. В том виде, в каком организация военной службы бондов рисуется нашими источниками, она, без сомнения, была уже творением королевской власти, но создать эту систему государство сумело лишь потому, что использовало более древнюю организацию свободного вооруженного народа.

Для несения военной службы в ополчении и во флоте бонды должны были вступать в отношения как с представителями вышестоящей

власти, так и между собой, организуя определенным образом сотрудничество, распределяя среди местных жителей расходы по постройке кораблей и др. Корабельные округа, так же как и судебные общности, не совпадали с крестьянскими общинами и основывались на совершенно ином принципе: в состав такого округа входило определенное число хозяев, обязанных совместно построить на свои средства боевой корабль.

Несколько херадов в свою очередь включалось в более обширные объединения, они именовались fylki, или land. Названия этих округов указывают на то, что их население, по крайней мере в давние времена, характеризовалось этнической общностью, — во всяком случае, фюльк считался осевшим на определенной территории племенем. Названия некоторых округов содержали слово ríki — свидетельство того, что во главе этой территориально-племенной общности стоял правитель<sup>108</sup>. В период, когда конунг Харальд Косматый объединял под своей властью Норвегию, рассказывают саги, в разных фюльках правили самостоятельные конунги, херсиры и ярлы, которых он сместил, подчинил себе, либо изгнал и истребил.

Однако, судя по описаниям тех же саг, правитель не был господином на тинге — решения принимались всеми присутствующими. Херсир или ярл, возглавлявший фюльк, был прежде всего военным предводителем; возможно, он руководил также языческими ритуалами и приношениями (поскольку, согласно древнескандинавским верованиям, вождь находился в особой близости с сакральными силами). Судебная власть ему не принадлежала — к начальному периоду объединения страны эта функция еще не была отчуждена от народа.

Тинг фюлька решал дела, которые остались спорными и не смогли найти удовлетворительного решения на местных тингах, либо вопросы, затрагивавшие интересы всего населения округа.

Наконец, Норвегия делилась на большие области — «лаги». «Лаг» (lög) означал одновременно и право, обычай, уложение, и правовую общность, область, на которую распространялось это право. В изучаемых нами сборниках — «Законах Фростатинга» и «Законах Гулатинга» объединены правовые нормы таких областей, а Фростатинг и Гулатинг были высшими судебными собраниями.

Таким образом, Норвегия в раннее Средневековье представляла собой совокупность довольно обособленных мирков неодинакового объема. Основная общественная жизнь бондов сосредоточивалась в отдельных округах — херадах; необходимость организации военного дела и охраны порядка обуславливала их сотрудничество в пределах фюльков и областей.

Религиозная жизнь в изучаемый период лишь условно, для удобства анализа, может быть обособлена от иных форм социального общения. И действительно, то, что нам известно о языческих праздниках и сходках, в свою очередь подтверждает вышеприведенные наблюдения: обрядовые встречи и жертвоприношения происходили, как правило, в херадах и фюльках; именно здесь были расположены языческие капища. Правда, остается невыясненным, созывались ли тинги, находившиеся под покровительством богов, неподалеку от мест, где совершались религиозные ритуалы. Что касается Исландии, древнее социальное уст-

ройство которой, при всей его самобытности, первоначально, по-видимому, отчасти воспроизводило порядки, существовавшие на прежней родине большинства поселенцев на этом острове, то известный исландский медиевист Оулав Лауруссон решительно отвергает предположение о территориальной совмещенности тинга и места отправления языческого культа<sup>109</sup>. Но, независимо от решения этого вопроса, нет оснований сомневаться в том, что в религиозной организации норвежских бондов не могла в той или иной мере не повторяться та же система их общения, какую удается реконструировать при изучении их судебного и военного строя. После христианизации Норвегии церкви стали строиться опять-таки в херадах и фюльках. Показательно, что основные узлы социального общения бондов, названные в судебныхниках, запись которых была произведена в христианское время, — это тинг, церковь и место, где пируют.

В правовой максиме, которая вместе с тем была народной поговоркой: «На праве страна строится, а беззаконием опустошается» (*med lögum skal land byggja en med ólögum eyða*)<sup>110</sup> — с предельной четкостью выражено понимание средневековыми скандинавами значения права как упорядоченной связи между людьми, объединяющей их в общество<sup>111</sup>. Пожалуй, еще более ярким, чем Норвегия, примером действия права как социализующей силы может служить Исландия, где до второй половины XIII в. не было государственной власти и единственной общностью в масштабах всего острова была судебно-правовая общность. Центральным органом самоуправления служил альтинг — общее собрание свободных бондов. На альтинге специальный законоговоритель ежегодно оглашал право, сохранявшееся вплоть до XII в. в устной традиции, здесь разбирались спорные тяжбы, которые не нашли решения на местных тингах. Именно альтинг являлся важнейшим и единственным центром культурной и общественной жизни исландского народа. Остальное время года население Исландии жило на обособленных хуторах. Местное управление, организованное по «четвертям» и локальным тингам, опять-таки объединяло население на судебно-правовой основе. Адам Бременский писал об исландцах: «*Apud illos non est rex, nisi tantum lex*»<sup>112</sup>. Эта правовая сторона общественных отношений, выступающая в Исландии в «чистом» виде, в Норвегии постепенно была затемнена ростом государственной власти, которая надстроилась над народным самоуправлением и все более подчиняла его себе, приспосабливая его органы к собственным интересам. Тем не менее бонды продолжали принадлежать к упомянутым выше тинговым общностям в отдельных районах, округах и судебных областях. Местные тинги, естественно, посещали люди, жившие по соседству (хотя в Норвегии самое понятие «соседи» приходится понимать очень растяжимо: хозяева, дворы которых были расположены в одной долине или по берегу фьорда и могли отстоять один от другого на несколько или даже много километров), но не члены одной сельской общины.

Я не останавливаюсь здесь более подробно на упомянутых видах социальных общностей, игравших огромную роль в организации бондов<sup>113</sup>. Этот краткий обзор был необходим для того, чтобы более правильно понять место крестьянской общины в жизни норвежских бон-

дов. Подчеркну еще раз: община была одним из многих аспектов их социальных связей. Отличие ее от перечисленных выше форм организации населения состоит в том, что только в общине можно найти некоторые элементы хозяйственной общности; общинные отношения были связаны с земельной собственностью. Это обстоятельство не могло не придавать общине особого характера, отличавшего ее от иных коллективов, лишенных экономической основы. Но вместе с тем не следует упускать из виду, что норвежская община не была носителем большей части судебных, полицейских, военных или религиозных функций, каковые принадлежали иным типам общности. В этом, по-видимому, состоит ее немаловажное отличие от несколько иначе организованной континентальной средневековой сельской общины.

Дело в том, что в противоположность крестьянству большинства стран Европы, для которых характерной формой землевладельческого поселения является деревня, норвежское крестьянство живет по преимуществу в обособленных дворах. Это в значительной мере объясняется природными условиями, трудностями обработки почвы. Крестьянам приходится возделывать сравнительно небольшие участки земли в тех местах, где возможно, и селиться изолированно друг от друга. Впрочем и в Норвегии существуют поселения деревенского типа. Поэтому, когда началось изучение аграрной истории Норвегии, некоторые ученые высказывали предположение, что в этой стране, как и у других германских народов, деревня была изначальной формой поселения. Такова точка зрения А. Мейцена<sup>114</sup> и А. Хансена<sup>115</sup>, к ним присоединился также А. Тангер<sup>116</sup>.

Однако О. Улавсен на основании углубленного изучения местного материала показал, что, например, в Хардангере (Юго-Западная Норвегия) первоначальных поселений деревнями не было: там, где в XIX в. существовали деревни с 10—20 хозяевами, в XIV в. имелись лишь однодворные или двухдворные поселения<sup>117</sup>. М. Улсен, изучавший данные топонимики и археологии, распространил этот вывод на всю Норвегию<sup>118</sup>. Это не означало тем не менее возврата к точке зрения П.А. Мунка, который еще в середине XIX в. утверждал, что двор землевладельца в Норвегии раннего Средневековья был совершенно обособлен и хозяйство его носило самодовлеющий характер<sup>119</sup>. Улавсен, Улсен и другие ученые отмечали связь дворов отдельных землевладельцев с хозяйствами их соседей, которые вместе использовали неогороженные земли. Особенно большое значение для ведения крестьянского хозяйства имело пользование общими землями, так называемым альменнингом<sup>120</sup>. Было установлено, что в древних дворах жили большие семьи; увеличение числа их членов приводило к разделам и к превращению однодворного поселения в групповое. Подобные разделы часто происходили в Западной Норвегии. В восточной части страны и в Трёндалаге обособленные усадьбы проявили большую устойчивость. Препятствием на пути превращения однодворного поселения в деревенское служило здесь отсутствие достаточного количества земли, пригодной для возделывания, поэтому при разделе большой семьи двор не дробился и новые дворы возникали в результате выселок<sup>121</sup>. Селение, возникшее в результате увеличения числа жителей одного двора, вокруг которого со

временем появилось несколько новых, часто вплоть до XIX — начала XX в. сохраняло название *gaard* (двор). Отсюда выражения: «двор на 4 (или 6 и т.д.) хозяйств» (*gaarden paa 4, 6 bruk*)<sup>122</sup>.

Для изучения устройства норвежской общины много сделал К. Эстберг. Он показал наличие в ней некоторых хозяйственных связей, выявил элементы самоуправления и присущие ей обычаи. Материал, приводимый в его работе, как и в работе О. Улавсена, относится преимущественно ко времени не ранее XVI в., а сплошь и рядом — к XVIII и XIX вв.<sup>123</sup> В какой мере отмечаемые им явления имели место в норвежской общине раннего Средневековья и, главное, каково своеобразие общины в тот период ее существования, остается недостаточно ясным.

Начиная с 30-х годов нынешнего столетия исследование крестьянской общины стало основным объектом деятельности Института сравнительного изучения культур в Осло (*Instituttet for sammenlignende kulturforskning*). Программу для целой серии дальнейших конкретных исследований составил крупный норвежский историк Эдв. Бюль. Им был намечен ряд проблем, подлежащих дальнейшей разработке. В частности, Бюль справедливо подчеркнул необходимость изучения соседских связей, которые играли немалую роль и при одновременном поселении<sup>124</sup>. Он полагал также, что известное сходство хозяйственных методов в ряде областей Норвегии и в альпийских землях Австрии и Швейцарии делает бесполезным их сопоставление. Особенно настоятельно, по его мнению, нуждается в исследовании проблема земельной собственности в раннюю эпоху норвежской истории. Бюль обратил внимание историков на важность анализа прав собственности как на пахотные земли, так и на пастбища и луга, находившиеся в общинном обороте. В связи с этим необходимо изучение роли скотоводства в сельском хозяйстве Норвегии. Бюль подчеркивал важность выяснения различий в правах крестьянина на отдельные категории земельных владений (усадебная земля, принадлежавшая усадьбе, но лежащая за пределами ограды; земля, находившаяся в распоряжении коллектива соседей), так как эти различия слабо учитываются историками права<sup>125</sup>. Бюлем собран большой конкретный материал о порядке использования крестьянами земель, необходимых для скотоводства, подмечены особенности права владения альменнингом в отдельных областях Норвегии, в частности различия между Трандхеймом и Вестландом. Отмечая важность изучения первых норвежских судейников, Бюль использовал их, однако, лишь в незначительной мере.

Институт сравнительного изучения культур организовал широкое исследование истории норвежской общины и ее пережитков, сохранившихся вплоть до настоящего времени. При активном содействии населения, проявляющего живой интерес к местной истории, был собран весьма обширный материал. Опубликован ряд исследований, среди них книги Л. Рюннинга<sup>126</sup>, Л. Рейнтонна<sup>127</sup>, С. Сульхейма<sup>128</sup> и др. Накопленную массу сведений частично обобщили в своих статьях А. Холмсен, Х. Бьервик и Р. Фриманнслюнн<sup>129</sup>. В их статьях содержится краткий отчет о работе, проделанной Институтом. Здесь отмечается, что в свете новых данных приходится пересматривать некоторые взгляды, казалось бы, уже установившиеся в науке. В частности, вызвавший в свое время

большую полемику вопрос о том, какова была первоначальная форма аграрного поселения в Норвегии, по мнению А. Холмсена, не может ныне считаться окончательно решенным. Новые археологические раскопки обнаружили остатки групповых поселений, относящихся к раннему железному веку. Если некоторые современные деревни восходят к хуторам XVI и XVII вв., то не исключена возможность, что на месте последних в более ранний период, до сокращения населения в XIV в., существовало по нескольку хозяйств<sup>130</sup>. Собранные в этих статьях сведения об устройстве крестьянской усадьбы и структуре общины представляют несомненный интерес<sup>131</sup>; однако проведенные Институтом исследования носят преимущественно этнографический характер и опираются на данные, сохранившиеся до настоящего времени, либо восходящие к XVII—XIX вв. Между тем специфика норвежской общины в более ранние периоды таким ретроспективным путем вряд ли может быть вскрыта с должной полнотой. Большой интерес в этом отношении представляют данные археологии и топонимики<sup>132</sup>.

Мне кажется важным определить особенности норвежской общины на наиболее раннем этапе развития норвежского общества, который может быть более или менее обстоятельно изучен по письменным источникам, и разобраться в характере собственности на разные виды земель, входивших в состав крестьянского двора и общинной территории. Изучая землевладение большой семьи, составлявшее основу института одаля, я рассматривал отношения между ее членами. Теперь попробуем выяснять, в каких отношениях находилась большая семья, населявшая отдельный двор (или бывшие ее члены, которые владели соседними усадьбами), с другими подобными хозяйствами.

Изучение под таким углом зрения древнейших записей норвежского права — областных судебных Фростатинга и Гулатинга — представляет значительный интерес для понимания общинных отношений в Трёндаляге и Вестланде. Характер источников, а равно и самый предмет исследования вынуждают уделить большое внимание анализу ряда терминов, встречающихся в судебных, таких, как *almenningr, garðr, grannar, grend, sambuð* и др.

Что представляло собой крестьянское хозяйство в Норвегии раннего Средневековья? Крестьянский двор охватывал группу строений, составлявших хозяйственный комплекс, и участок земли, иногда также расплощенный в пределах ограды. В состав усадьбы могло входить и несколько пахотных участков. Имея вследствие особенностей почвы небольшие размеры, эти участки нередко оказывались разбросанными в разных местах. К усадьбе примыкали луг, лес и, если она была расположена на берегу реки или на побережье моря или фьорда, соответствующие воды.

Центр крестьянского владения составлял, разумеется, дом, вернее, группа строений, где жил бонд со своей семьей и работниками<sup>133</sup>. Дом находился под особой охраной обычного права, позднее — закона, и нарушение неприкосновенности жилища каралось особенно строго. «Законы Фростатинга» предписывали, что «все свободные люди должны пользоваться неприкосновенностью в своих домах»<sup>134</sup>. Поджог чужого дома приравнивался к наиболее тяжким преступлениям, называемым «чер-

ными делами» (измена королю или заговор против него и т.п.)<sup>135</sup>. Нападение на человека в его доме рассматривалось как тягчайшее правонарушение: в этом случае собирались его соседи и убивали виновного. В Трёндалаге, население которого долгое время сохраняло самостоятельность по отношению к королевской власти, подобная мера самозащиты применялась даже против представителей короля — лендрманов, ярла и против самого короля. Если это злодеяние совершал король, то против него созывали жителей всех восьми округов (фюльков) Трёндалага; если напавшим на чужой дом был ярл, собирались жители четырех фюльков; против лендрмана — двух фюльков<sup>136</sup>. Показательно также следующее предписание «Законов Гулатинга»: если человек был ограблен, грабитель должен был уплатить штраф в 5 марок, но если нападение с целью ограбления было совершено на усадьбу свободного человека, то виновные объявлялись поставленными вне закона, либо должны были уплатить возмещение в 40 марок<sup>137</sup>. Как и у других народов в раннее Средневековье, ограбление в пределах усадьбы или дома каралось в Норвегии значительно более сурово, нежели подобное же преступление, совершенное в каком-либо ином месте.

Обладание домом и усадьбой служило гарантией правоспособности. Пока человек занимает хозяйское почетное сиденье (*öndvegi*) в доме, он может распоряжаться своей собственностью, гласят «Законы Фростатинга»<sup>138</sup>. Восседавая на этом почетном сидении, домохозяин осуществлял свои права главы семьи и собственника. Здесь его нужно было извещать о вызове в суд<sup>139</sup>; здесь он должен был защищаться от всех притязаний на его собственность; после смерти отца его сын должен был занять хозяйское сиденье и пригласить в дом кредиторов для погашения долгов. Вступая на почетное место в доме покойного отца, сын делался его наследником. Дом и усадьба служили обеспечением в судебных тяжбах их владельца, залогом в случае, если он был обвинен в убийстве. В усадьбе ответчика происходил суд посредников, выбранных тяжущимися сторонами. В «Законах Гулатинга» подчеркивается, что в число посредников нельзя включать лендрмана или королевского управляющего — армана: «этих людей нельзя подпускать настолько близко, чтобы были слышны их голоса»<sup>140</sup>. Как видим, в судебниках предусматривался ряд гарантий неприкосновенности усадьбы бонда и мер против возможных притязаний на нее со стороны приближенных короля.

Если один из хозяев обнаруживал у себя пропажу и следы вора вели к усадьбе другого владельца, пострадавший мог оповестить своих соседей и вместе с ними придти к дому подозреваемого, но не имел права войти внутрь. Они должны были остаться сидеть за оградой, вызвать хозяина наружу, сообщить о павшем на него подозрении и просить разрешения обыскать его усадьбу; если домохозяин выражал согласие, соседи могли войти в дом в одних верхних одеждах, без поясов, и произвести обыск<sup>141</sup>. В «Законах Гулатинга» детально описывается процедура третейского разбирательства в пределах усадьбы ответчика. Предполагалось, что истец не имел права войти в дом своего противника, хотя и блокировал его снаружи. После того как ответчик дважды был извещен о требовании истца, тот должен был проплыть в лодке вдоль берега, на котором находилось оспариваемое владение, или обойти вокруг его ограды<sup>142</sup>.



Представление норвежского бонда о его усадьбе запечатлено в формуле, предписывавшей процедуру скейтинга, при посредстве которой происходила передача одаля. Вспомним: участник сделки «должен взять прах, как предписывает закон: он должен взять его из четырех углов очага, из-под почетного сидения и с того места, где пахотная земля встречается с лугом и где лесистый холм соприкасается с выгоном...»<sup>143</sup>. Живую картину сельской усадьбы в Норвегии того времени содержит и «Сага об Олаве Святом», рисующая хозяйство отчима Олава, мелкого конунга в Рингерики (в Юго-Восточной Норвегии) Сигурда Свины. «Конунг Сигурд Свины был в поле... С ним там находилось много людей. Одни из них жали хлеб, другие связывали его в снопы, иные возили домой, некоторые складывали в скирды или убирали в амбары. А сам конунг с парой сопровождающих то ходил по полю, то туда, где ссыпали зерно... О конунге Сигурде рассказывают, что он был очень предприимчивым человеком, чрезвычайно хозяйственным и умело распоряжавшимся своим скотом и запасами, и что он сам следил за всем в своем хозяйстве... и имел очень богатое владение»<sup>144</sup>.

В судебниках отсутствуют указания относительно величины усадеб. Размеры земли в источниках никогда не указываются непосредственно в мерах площади. Владение оценивалось прежде всего по количеству скота. Это объясняется не только необходимостью удобрять почву навозом, но в первую очередь огромной ролью, которую играло скотоводство в хозяйстве норвежского крестьянина<sup>145</sup>.

В «Законах Гулатинга» имеется предписание, которое позволяет определить состав «среднего», типичного для этого времени хозяйства. Здесь сказано, что каждый бонд должен участвовать в традиционном празднике с выпивкой пива; но, если он занимает хозяйство, в котором менее шести коров, он может принять участие в этом празднестве, только если того пожелает<sup>146</sup>. Хозяйство в шесть коров рассматривалось здесь как нижний предел обеспеченности крестьянина<sup>147</sup>. Согласно постановлениям церковного права, включенным в «Законы Фростатинга» в XII в., бедным считался владелец, имевший меньшее количество коров, нежели такое, за которым должны следить двое из его домашних<sup>148</sup>. Различия в имущественном положении крестьян определялись опять-таки преимущественно числом коров, которыми они обладали. Другим показателем имущественного положения домохозяина являлось наличие или отсутствие в его хозяйстве помощников или работников. В судебныхниках проводится различие между «полным бондом» (fuller bonde), бондом, работающим в одиночку (einvirki), и человеком, не имеющим хозяйства совсем (einloyptr maðr)<sup>149</sup>.

В «Законах Гулатинга» встречается еще один важный критерий обеспеченности бонда — необходимость известного количества посевного зерна. Существовало определенное соотношение между числом голов скота и количеством зерна, потребного для посева в данном хозяйстве. Во всяком случае в «Законах Фростатинга» делается попытка такую зависимость установить. Среди правил, регулирующих передачу земли в аренду лейлендингу<sup>150</sup>, имеется постановление, согласно которому лейлендинг, обязанный поддерживать в порядке занимаемую им усадьбу, «на каждый сальд посеянного им зерна должен содержать одно рогатое

животное или уплатить пол-эре за каждую недостающую голову»<sup>151</sup>. Очевидно, отсутствие должного количества скота затрудняло обработку земли, так как на малоплодородной и каменистой почве необходимость в удобрениях была очень велика. В Норвегии в тот период была широко распространена система земледелия, при которой, вследствие наличия довольно значительного количества скота при сравнительно небольших размерах пахотного поля, землю настолько хорошо удобряли, что ее не нужно было оставлять на год под пар. Даже в тех районах страны, где на единицу пахотной площади приходилось относительно меньше скота, поле оставляли под пар не каждый третий год, а на четвертый, пятый или даже шестой год<sup>152</sup>.

Как видим, роль животноводства в хозяйстве норвежского бонда была значительно большей, нежели в крестьянском хозяйстве многих других стран. В ряде случаев это хозяйство имело, пожалуй, даже не столько земледельческую, сколько скотоводческую направленность, хотя, несомненно, скотоводство было здесь оседлым, связанным с земледелием<sup>153</sup>. Земля для норвежского крестьянина — не только источник зерновых продуктов, она представляет для него особенно большую ценность как пастбище для скота. Поэтому в судебныхниках большое место занимает вопрос о пользовании землями, на которых бонды пасли свой скот.

Как уже отмечалось, в состав крестьянского хозяйства, наряду с пахотной землей, входили луг и участок леса. Однако не всегда усадьба представляла собой единый комплекс земельных угодий и построек. Зачастую отдельные ее части были расположены за пределами ограды и даже на значительном расстоянии от нее. В «Законах Фростатинга», например, упоминаются «удаленные части усадьбы» в том числе поле и луг<sup>154</sup>. Особенно подробно определяются в судебныхниках правила пользования лесом. Из целого ряда титулов «Законов Фростатинга» явствует, что отдельные хозяйства действительно владели этими участками обособленно от других. Пользование лесом без разрешения владельца считалось нарушением его прав и соответствующим образом каралось<sup>155</sup>. Однако ознакомление с этими постановлениями убеждает нас в том, что лес, будучи выделен в пользование отдельных хозяев, не являлся их собственностью и правила пользования им существенно отличались от тех норм, которыми регулировалось владение пахотными землями. Обычно лесным участком того или иного крестьянина могли в известных пределах пользоваться и другие владельцы. Так, в судебнике предусматривается случай, когда в одном лесу рубили дрова два разных хозяина<sup>156</sup>; в чужом лесу нельзя было ставить ловушки на каких-либо зверей, за исключением волков, лисиц и выдр<sup>157</sup>. Если был нужен материал на постройку церкви или на сооружение корабля для службы королю, можно было производить порубку в лесу любого человека. Автор судебногоника отмечает: «Лучше спросить позволения, хотя он [т.е. владелец] и не имеет права отказать»<sup>158</sup>.

Следовательно, пользование «чужим лесом» в известных случаях допускалось.

Правда, пользование лесом, находившимся в индивидуальном владении, могло быть запрещено посторонним лицам, и нарушение подобного запрета наказывалось<sup>159</sup>. Если владелец хотел запретить пользо-

ваться его долей в лесу или пастбищем, или местом для рыбной ловли, он должен был сообщить об этом в церкви или на тинге того округа, в котором расположена его земля. При отсутствии подобного публично выраженного запрещения всякий сосед, видимо, мог пользоваться безнаказанно угодьями, закрепленными за тем или иным землевладельцем<sup>160</sup>. Более того, такое запрещение имело силу только на один год. Иными словами, права хозяина на его участок леса существенно отличались по своему объему и характеру от права владения пахотной землей и по существу были не чем иным, как правами индивидуального пользования в рамках коллектива. Можно говорить о принадлежности леса коллективу крестьян, имевших право пользования им. Для удобства отдельные участки леса выделялись во владение индивидуальных хозяйств, которым, однако, не предоставлялось исключительного права на выделенную долю.

Что представлял собою подобный коллектив, каков был его состав? Судя по имеющимся данным, его члены не жили деревней. Характерно, что в древненорвежском языке нет соответствующего понятия.

В судебниках неоднократно встречается термин *grannar* — «соседи». В большинстве случаев он прилагается к домохозяевам, живущим в разных дворах. Так, в постановлении «Законов Гулатинга» от 1164 г., предписывающем платить ежегодные взносы епископу, упоминаются соседи, вместе с которыми управляющий епископа должен был явиться к дому того, кто уклонялся от платежа, и потребовать уплаты долга. Управляющий привлекал в качестве свидетелей «двух ближайших соседей»<sup>161</sup>. Владелец, который убил вора, застигнутого в его амбаре или в хлеву, был обязан сообщить об этом своим соседям<sup>162</sup>. Обнаружив следы вора, которые вели от дома ко двору другого владельца, хозяин должен был созвать своих соседей, показать им следы и вместе с ними явиться к дому подозреваемого, чтобы потребовать у него согласия на проведение обыска<sup>163</sup>. В этих и в некоторых других постановлениях соседи фигурируют в качестве свидетелей, понятых или соприсяжников<sup>164</sup>. В тех случаях, когда в судебниках указано число соседей, привлекаемых по тому или иному делу, оно оказывается крайне незначительным: два-три, самое большее четыре человека. Это объясняется, несомненно, разбросанностью дворов в Западной Норвегии, когда усадьбы часто отделялись одна от другой фьордом или лесом.

Однако соседи могли жить и бок о бок, так что их владения непосредственно соприкасались. Судебники регулируют взаимоотношения между такими хозяевами. В «Законах Фростатинга» предусматривается случай, когда двое занимают «одну землю»: если оба засеяли поле и один начал жатву раньше другого, а по окончании ее хочет пасти свой скот по жнивью, то он должен позаботиться о том, чтобы его скот не заходил на ниву его соседа. После того как хозяин, начавший жатву позднее, собрал в стога урожай, первый должен по-прежнему пасти свой скот так, чтобы он не попал на выгон его соседа, «пока обе части не будут объедены одинаково»<sup>165</sup>. Очевидно, эти хозяева вели раздельное хозяйство; но поскольку их пахотные участки соприкасались или даже были расположены чересполосно<sup>166</sup>, то после снятия урожая они убирали изгороди и могли пасти свой скот вместе. Здесь соседство означало

уже и некоторую хозяйственную общность, проявлявшуюся в совместном пользовании землей под выпас. Такого рода общность называлась в «Законах Фростатинга» *sambúð*. Хозяева, входившие в *sambúð*, по-видимому, не являлись родственниками, во всяком случае в судебнике об этом ничего не сказано. У них мог быть различный социальный статус. Так, мы читаем: «Если несколько человек владеют землей сообща, они все должны получать такое возмещение за потраву, какое полагается лучшему человеку, участвующему во владении землей»<sup>167</sup>. Совместное владение землей, о котором здесь идет речь, не следует понимать как владение ими общего хозяйства. Хозяйственные интересы владельцев могли быть различны, ибо далее предусматривается возможность, когда некоторые из них разрешили посторонним людям пользоваться лесом, а другие протестуют против этого. Последние получают возмещение за потраву и «такую часть штрафа за недозволенную работу, какова их доля в земле». Вероятно, входившие в *sambúð* лица вели отдельные хозяйства на своих участках земли, но совместно пользовались лесом. Сообща пользовались они и выгоном. В следующем титуле той же главы «Законов Фростатинга» говорится, что если один из двух хозяев, живущих «на одной земле», потребует соорудить изгородь между их участками, а другой этому воспротивится, то последний будет нести ответственность за все убытки, которые могут быть причинены скотом обоим хозяев. Таким образом, выгон мог быть поделен. Но далее здесь указано: «Никто не должен запрещать другому пользоваться неподделанным выгоном»<sup>168</sup>. Если же один из хозяев хотел запретить другому пользоваться его лугом, он должен был огородить луг с той стороны, где их доли соприкасались<sup>169</sup>. После того как была проведена граница и установлена изгородь, нарушение каралось уплатой в пользу соседа возмещения за потраву, тогда как в предшествующем постановлении шла речь об уплате возмещения совместно всем владельцам неподделанного леса<sup>170</sup>.

До проведения межей и установления оград права отдельных хозяев, входивших в *sambúð*, могли быть, по-видимому, определены не вполне точно, так как в «Законах Фростатинга» мы читаем: «Если люди не могут прийти к согласию относительно пользования рошей или пастбищем, полем или лугом», должно быть наложено запрещение пользоваться ими и дело передано в судебное собрание»<sup>171</sup>. Не следует, однако, думать, что все перечисленные выше земельные угоды находились до раздела в совместном пользовании: последнее распространялось только на лес и выгон. Действительно, процедура, к которой прибегали для доказательства прав на пахотную землю, и способ доказательства законности притязаний на прочие земли были различны. В то время как по отношению к пахотной земле тяжущиеся старались доказать наличие у них права одаля<sup>172</sup>, для обоснования права на рошу и пастбище процедура доказательства была облегчена.

Характер собственности на разные виды владений был неодинаков. На пахотные земли в результате распада больших семей постепенно складывалась индивидуальная собственность, тогда как лес и пастбищная земля оставались в коллективном пользовании ряда хозяйств<sup>173</sup>, которые, хотя и могли выделить для себя отдельные участки, не приобретали, однако, как указывалось выше, исключительных прав на них.

Совместное поселение нескольких хозяев на одной земле, называемое в Трандхейме *sambúð*, в области Гулатинга было известно под именем *grend*, или *grend* (объединение соседей — *grannar*). Однако *grend* отличался от *sambúð*. Тогда как хозяева, жившие в пределах *sambúð*, занимали общую землю, но, возможно, имели обособленные усадьбы, в области Гулатинга владельцы, входившие в состав *grend*, часто жили в пределах одного двора. Так, «Законы Гулатинга» предполагают случаи, когда несколько хозяев живут в одном и том же дворе<sup>174</sup>. «Если два человека или более, чем двое, занимают одну усадьбу (*a bo eipum*), они обязаны поддерживать в порядке изгороди, согласно размерам их участков и так, как это было раньше», — говорится в другом титуле «Законов Гулатинга»<sup>175</sup>. Изгородью обносились поля и луга. Указание на то, что подобные ограды сооружались и сохранялись в неизменном виде с давних пор, заставляет отказаться от предположения о возможности переделов между хозяевами, занимавшими такую усадьбу. Об отсутствии таких переделов свидетельствует и другое постановление о спорах из-за границ участков в пределах усадьбы, в котором упоминаются пограничные камни, стоявшие на межах между долями пашни и луга; если один из хозяев передвинет эти камни, он будет считаться «вором земли»<sup>176</sup>. Поскольку хозяева, занимавшие одну усадьбу, совместно пользовались выгоном, то каждому из них запрещалось «иметь больше скота летом, чем он может прокормить зимою»; в противном случае его сосед понес бы убытки. По этой же причине оба должны были одновременно выгонять свой скот на пастбище и в одно время начинать косить луг<sup>177</sup>.

Однако в состав *grend* могли входить и несколько усадеб, расположенных по соседству, ибо в цитированном выше постановлении далее идет речь о людях, которые «живут по соседству, каждый в своей усадьбе, и один хочет провести изгородь между ними, но другой противится этому»<sup>178</sup>. Отказ одного из этих хозяев возвести ограду между их полями и частями выгона объясняется, очевидно, наличием некоей хозяйственной общности между ними. Заинтересованность в ее сохранении могла определяться стремлением по-прежнему пользоваться выпасом для скота.

Приведенные сведения дают основание сделать вывод, что термин *grend* обозначалась не просто группа хозяев, живших поблизости один от другого, а совокупность нескольких домохозяйств, связанных между собой совместным использованием лесом, выгоном для скота и другими угодьями. Наличие такого рода хозяйственной общности между ними позволяет квалифицировать *grend*, а равно и *sambúð*, как своеобразную форму общины. Она отличалась от земледельческой и соседской общины, известной из истории других стран Европы, в том числе и других Скандинавских стран, прежде всего своими незначительными размерами: в состав ее редко входило более нескольких дворов, а подчас все «соседи» жили в пределах одной усадьбы, вследствие чего норвежские ученые, изучавшие ее преимущественно по более поздним данным, именуют такого рода общину «дворовой», или «хуторской» общиной (*gårdssamfunn*)<sup>179</sup>. Применительно к нашему материалу, видимо, правомерно говорить и о дворовой общине (когда все ее члены населяли один двор, как обычно бывало в *grend*), и о соседской общине — совокупности нескольких дворов (что нередко характеризовало *sambúð*).

Соседи исполняли совместно некоторые административные функции, выступали свидетелями в касавшихся их тяжбах, помогали друг другу в хозяйстве и других случаях жизни<sup>180</sup>.

Говоря об ограниченности числа хозяев, входивших в состав норвежской общины, не следует упускать из виду, что она тем не менее занимала весьма значительную территорию в связи с важной ролью скотоводства в жизни ее членов. Размеры пастбища, принадлежавшего отдельному двору, могли достигать 1—3 км в ширину и 4—6 км в длину<sup>181</sup>.

Трудно с достаточной определенностью установить происхождение таких общин. Возможно, что зачастую они возникали в результате раздела разросшейся домово́й общины; во всяком случае, отдельные владельцы являлись одальманами, т.е. хозяевами, права которых на землю проистекали из факта их принадлежности к такой домово́й общине<sup>182</sup>. Отмеченное выше отличие *grend* от *sambúð* связано, по-видимому, с тем, что раздел домовых общин шел в Трёнда́лаге медленнее, чем в Юго-Западной Норвегии. В области Гулатинга, где распад больших семей ко времени записи судебногоника зашел уже довольно далеко, в пределах двора могло оказаться по нескольку семей, обособившихся друг от друга в имущественном отношении, но лишенных возможности, вследствие недостатка земли, основать новые усадьбы. Однако наряду с одальманами в состав *grend* или *sambúð* могли входить лица, купившие землю<sup>183</sup>. Не исключена возможность, что в качестве членов *grend* фигурировали и лейлендинги, сидевшие на чужой земле<sup>184</sup>. Но не следует упускать из виду трудностей, связанных с возделыванием земли в норвежских условиях: некоторые дворовые или соседские общины могли возникнуть в результате того, что крестьяне, будучи не в состоянии в одиночку поднять новь, объединялись между собой. Поэтому в одном дворе оказывались по нескольку хозяев<sup>185</sup>. Что касается крестьян, живших по соседству в отдельных дворах, то общее пользование выгонами и лесами определялось хозяйственными условиями, в первую очередь — потребностями скотоводства. В этом — другая особенность норвежской общины: если важной функцией континентальной соседской общины являлось регулирование пользования пахотными наделами (эта община принадлежала к типу *Feldgemeinschaft*), то норвежская община была связана преимущественно со скотоводством, хотя и в ней, как видно из вышеизложенного, участки пашни могли быть расположены чересполосно.

Особую ценность для крестьян представляли горные пастбища, так называемые *сетеры* (*sætr*); в течение года крестьяне пасли свой скот на горных пастбищах по нескольку месяцев, обычно с 14 июня до 14 сентября<sup>186</sup>. Эти пастбища, как явствует из судебныхников, находились в общем владении. «Пользование горным пастбищем устанавливается таким образом. Никто здесь не может отослать [чужой] скот домой [к его собственнику] с предупреждением [о потраве], так как здесь рог должен встретить рог и копыто — копыто»<sup>187</sup>. В то время как со своей земли владелец мог прогнать зашедший на нее чужой скот к его хозяину с предупреждением, что в случае вторичной потравы он убьет зашедших на его землю животных<sup>188</sup>, на горном пастбище он не имел права так поступать. Выражение «здесь рог должен встретить рог и копыто — копыто» нужно понимать, по-видимому, как указание на право совместно

пользоваться горным пастбищем, в равной мере принадлежащим каждому домохозяину: любой из них мог пасти одинаковое количество скота. Подобно этому, и дороги на горное пастбище, и тропы, по которым гнали скот, находились под общим контролем. Если такая дорога проходила через чей-либо двор, его владелец мог передвинуть ее за пределы своего владения, «но лишь на том условии, что он соорудит такую же удобную»<sup>189</sup>. Препятствовать кому-либо пользоваться тропой на горное пастбище запрещалось под угрозой штрафа в пользу короля и уплаты возмещения пострадавшему за разбой. В судебных книгах подчеркивается, что пользование горными пастбищами, а равно и тропами, ведущими на них, должно оставаться таким, каким оно было исстари<sup>190</sup>. Эти традиционные отношения не имели ничего общего с индивидуальной собственностью на землю<sup>191</sup>.

Горные пастбища, леса и воды, в том числе фьорды и море, входили в состав общинных владений, называемых в сборниках права альменнингами (almenningr)<sup>192</sup>. «Каждый имеет право пользоваться водами и лесом сообща (i almenningi). Каждый имеет такие права на общие владения, какими он пользовался раньше»<sup>193</sup>. Таков общий принцип пользования этими угодьями. Ими пользовались как общей собственностью<sup>194</sup>. Между тем в судебных книгах последовательно проводится положение, согласно которому собственником альменнинга является король. Так, усадьба, созданная кем-либо на расчистке в пределах альменнинга, считалась собственностью короля<sup>195</sup>. Равным образом, и кит, убитый и выброшенный на берег, принадлежал королю, если то была земля альменнинга, тогда как если бы кита убили у берега индивидуального владельца, то он достался бы последнему<sup>196</sup>. Занимать участок земли из альменнинга можно было только с разрешения короля<sup>197</sup>, который, как гласят «Законы Фростатинга», имел право передавать эти земли в пользование отдельным хозяевам<sup>198</sup>. Ясно, что это право короля на общинные земли не носило характера неограниченной собственности, так как сочеталось с правами крестьян совместно пользоваться пастбищами и иными угодьями, входившими в альменнинг. Правильнее, видимо, было бы считать собственность короля выражением общинных прав на эти земли в условиях существования государства, присвоившего власть над общинами и взимавшего в свою пользу доходы с общинных земель — при сохранении прав пользования ими за всеми крестьянами.

Судя по имеющимся данным, леса, участки которых выделялись в пользование отдельных домохозяев, не входили в состав альменнинга, хотя не составляли и частного владения. Иными словами, можно обнаружить две различные категории общинных владений: одни принадлежали группам соседей, называемым *grend*, тогда как другие общинные земли считались собственностью короля. Угодья, принадлежавшие дворовым или соседским общинам, как мы видели выше, находились обычно в индивидуальном пользовании хозяев, при котором, однако, и другие соседи могли в определенных случаях их использовать. В отличие от этого альменнингом обычно пользовались совместно все общинники, населявшие тот или иной район.

Пользование угодьями, принадлежавшими отдельным общинам, было непосредственно связано с использованием альменнингом. Это хо-

рошо видно из предписания «Законов Гулатинга» относительно сроков выпаса скота на горных пастбищах. Здесь говорится, что выгонять скот с приусадебных лугов на «верхние пастбища» необходимо не позднее конца второго месяца лета, т.е. 14 июня (лето считалось с 14 апреля). Если же кто-либо из соседей задерживал своих животных дольше на «нижних пастбищах», он мог быть обвинен в грабеже и незаконной пастьбе скота. Очевидно, это вызывало протест со стороны соседей, опасавшихся, что общинные земли, расположенные около их дворов, будут объедены скотом. Такое же наказание угрожало общиннику в случае, если он возвращал своих животных с горного пастбища домой раньше окончания пятого летнего месяца, т.е. до 14 сентября, так как трава, выросшая на нижних пастбищах за время отсутствия скота, принадлежала в равной мере всем, и никто не смел начать пользоваться ею раньше других под угрозой обвинения в краже травы<sup>199</sup>. Крестьян заботило в первую голову пользование приусадебными землями, предназначенными для пастьбы скота и заготовки фуража на зиму; нарушение установленного здесь порядка влекло штрафы и возмещения, тогда как пользование альменнингом было более свободным от ограничений.

Альменнинг является не только общинным пастбищем, но служил еще и земельным фондом, за счет которого могли быть расширены индивидуальные владения крестьян и создавались новые хозяйства. Как уже упомянуто, король передавал часть общинных земель отдельным крестьянам. «Король может давать общинные земли, кому пожелает, и тот, кто их получит, обязан огородить землю в течение первых 12 месяцев и не имеет права впоследствии передвигать изгороди»<sup>200</sup>. Установление изгороди означало, по-видимому, приобретение владельцем права собственности на выделенную землю. Действительно, в предыдущем титуле «Законов Фростатинга», озаглавленном «Об альменнингах», указывалось, что «если возникнет спор и один [из спорящих] будет утверждать, что эта земля — его собственная, а другой, что она общая», то следует обратиться на тинг, который был компетентен решать подобные дела. Свидетели должны были под присягой показать, была ли эта земля в действительности собственностью (eign) или альменнингом. Содержание присяги было следующее: «Я слышал, что эта граница проходит между собственностью крестьян (eignar buanda) и общинной землей (almenngr), и я не знаю ничего более верного в этом деле»<sup>201</sup>. Из дальнейшего текста видно, что оспариваемая собственность была выделена из земли, входившей ранее в состав альменнинга: арман (управитель короля) обвиняет собственника в том, что его земля расчищена в общинных владениях без разрешения короля; если владелец докажет, что эта земля была расчищена «прежде времени трех королей, из которых ни один не правил в стране меньше, чем 10 зим», то претензии к нему отпадают. Таким образом, земельное владение могло возникнуть в результате расчистки части общинных земель.

В предписании «Законов Гулатинга» о том, что, «если сделана расчистка в альменнинге, она принадлежит королю»<sup>202</sup>, имеется в виду расчистка на общинных землях, произведенная без разрешения короля. Выделение земли из альменнинга разрешалось, но присвоить можно было не любое ее количество, а, по-видимому, лишь столько, сколько



крестьянин был в состоянии обработать. «Если человек построил изгородь вокруг своего поля и своего луга, он может владеть землей на таком расстоянии от изгороди, на какое он способен бросить свой серп, но то, что лежит дальше, является общим владением»<sup>203</sup>. Трудовой принцип присвоения земли в альменнинге лежит в основе соответствующих титулов судебныхников. В цитированном выше постановлении «Законов Фростатинга», разрешавшем огораживать землю в альменнинге с согласия короля, указывается, что крестьянин «может соорудить изгородь в пределах, до которых он в состоянии добросить свой нож во всех направлениях». Точно так же и право пользования лугом в альменнинге принадлежало тому, «кто первый положит свою косу на траву»<sup>204</sup>. Если же двое в одно и то же время выйдут косить траву, каждому достанется то, что он скосит. Равным образом разрешалось нарубить в общем лесу столько дров, сколько можно вывезти до сумерек, иначе они считались общей собственностью (в отличие от более крупного лесного материала, который можно было оставлять в альменнинге в течение года). Право собственности крестьянина вытекало из факта приложения им своего труда к земле.

Таким образом, крестьянский двор мог возникнуть в результате заимки на территории общинных земель<sup>205</sup>. Разрешение короля выделить участок из альменнинга в индивидуальное владение, по-видимому, стало обязательным уже в период составления или редактирования судебныхников. Это предположение вытекает из приведенного выше текста из «Законов Фростатинга», в котором говорится, что в ответ на выдвинутое управляющим короля обвинение относительно неразрешенной заимки земли в альменнинге владелец мог сослаться на свое право давности<sup>206</sup> и указать, что оспариваемая у него земля была расчищена «прежде времени трех королей, из которых ни один не правил в стране менее, чем 10 зим»<sup>207</sup>. В этом случае разрешения короля не требовалось; поскольку три его предшественника не возбуждали иска против захватившего участок на альменнинге, то его владелец мог и впредь им обладать. Историческая традиция приписывает первому объединителю страны Харальду Прекрасноволосому «присвоение» всех земель в королевстве (в том числе и общинных владений)<sup>208</sup>. Некоторые ученые полагали, что согласие короля на заимку в альменнинге стало требоваться именно с этого времени<sup>209</sup>. Однако убедительных оснований для того, чтобы относить возникновение верховных прав короля на общие земли к концу IX — началу X в., не существует; при Харальде Прекрасноволосом процесс объединения Норвегии под властью единого государя лишь начинался, и вряд ли в то время все альменнинги могли оказаться под его контролем. Ко времени записи судебныхников Гулатинга и Фростатинга подчинение общих владений королевской власти было уже совершившимся фактом<sup>210</sup>.

Возникает вопрос: каковы были права крестьянина на участок, выделенный в его владение из общинных земель? Из приведенных выше титулов судебныхников, как кажется, можно сделать вывод о том, что такая земля становилась индивидуальной собственностью. Однако более внимательное изучение памятников вынуждает существенно уточнить этот вывод. Дело в том, что в «Законах Фростатинга» и в «Законах Гулатин-

га» при описании владения бонда проводится различие между двумя частями усадьбы. Одна из них называется «двором», местом, обнесенным изгородью, и обозначается термином «innangarðs», буквально — «в пределах двора», тогда как земля домохозяина, расположенная за пределами изгороди, определяется как земля «útangarðs». Какой смысл вкладывается в это противопоставление?

В отдельных титулах судебныхников оба термина употребляются, по-видимому, для описания всех возможных видов владений, входивших в состав усадьбы. Так, в постановлении «Законов Гулатинга», согласно которому родственники мужского пола имели право выкупить землю одала у женщины в случае, если они находились с нею в достаточно близком родстве, указывается, что они должны были произвести оценку земли и с этой целью осмотреть ее «как внутри ограды, так и вне»<sup>211</sup>. Равным образом, в «Законах Фростатинга» мы встречаем подобное же описание усадьбы: в состав ее входит земля «в пределах двора или снаружи»<sup>212</sup>. В этих титулах не удается обнаружить различия в правах владельца на разные категории земель.

Иначе обстоит дело в других случаях. В разделе «Законов Фростатинга», где перечисляются преступления, обвинение в которых можно было отвести с помощью очистительной клятвы, упоминается поджог чужого дома или нивы «в пределах двора», когда под угрозой пожара оказывалась вся усадьба. Это преступление считалось одним из наиболее тяжких, и для очищения от обвинения в нем требовалась присяга, даваемая с 12 соприсяжниками<sup>213</sup>. Возникает предположение, что право собственности на владение, расположенное в пределах ограды, было более полным и, соответственно, было лучше защищено законом, чем право владельца на его землю, которая находилась за пределами двора. В «Законах Гулатинга» различие в характере собственности на землю в пределах ограды и за ее пределами выражено самым недвусмысленным образом. Здесь устанавливаются размеры возмещений, которые полагалось платить собственнику в случае потравы, незаконной запашки земли, покоса сена или иного нарушения его права владения землей. Размер этого возмещения (landnám) определялся прежде всего социальным статусом владельца, и по мере повышения статуса возмещение удваивалось. Далее сказано: «В пределах усадьбы (innangarðs) каждый имеет право, как я установил; вне усадьбы (útan garðs) имеют право на половину меньше»<sup>214</sup>. Это различие в размерах возмещений за нарушение права владения в зависимости от того, произошло ли такое нарушение в пределах усадьбы или за ее пределами, несомненно, свидетельствует о неодинаковости прав собственника по отношению к земле «innangarðs» и к земле «útangarðs».

Определяя размеры возмещения за кровопролитие в чужом владении, составители судебногоника предписывали взимать с виновного дополнительный платеж, если это нарушение совершалось в пределах усадьбы<sup>215</sup>. В другом постановлении «Законов Гулатинга» речь идет о правах людей различного общественного положения на убитого кита<sup>216</sup>. При поимке кита на той части морского побережья, которая являлась чьим-либо частным владением и находилась в пределах ограды (innan garðs), кит, независимо от своей величины, доставался собственнику земли.

Права последнего на этой территории были неограниченными и неоспоримыми. Иначе обстоит дело, если речь шла о его владении за оградой, окружавшей его усадьбу (*útan garðs*): здесь, если кит имел длину большую, чем 18 локтей, владелец должен был отдать половину добычи королю. В следующем титуле читаем: «Если кит подплывет к берегу альменнинга, он принадлежит королю...»<sup>217</sup>. Очевидно, право на кита принадлежало тому, кому принадлежала земля, у берега которой он был убит. Поскольку земля «*innangarðs*» была собственностью отдельного хозяина, то и кит, пойманный у ее берега, целиком доставался ему. Поскольку же альменнинг считался собственностью короля, то и кит, убитый у берегов общинных земель, должен был принадлежать королю. Сложнее обстоит дело при поимке кита у берега той земли, которая являлась индивидуальным владением, но была расположена за пределами двора. В этом случае кита делили пополам.

Следовательно, владелец земли «*útangarðs*» имел на нее более ограниченные права, нежели на землю «*innangarðs*»<sup>218</sup>. Чем это объяснить? По-моему, ответ можно почерпнуть в приведенном постановлении. Владения «*útangarðs*» представляли собой как бы переходную форму от общинной земли (альменнинг) к индивидуальной собственности. Именно поэтому, очевидно, право владельца на землю «*útangarðs*» было ограниченным, но зато король также имел на нее некоторые права, в данном случае право на половину выловленного кита<sup>219</sup>.

Неполнота прав бонда на ту часть его земельного владения, которая была расположена за оградой усадьбы, объясняется тем, что этот участок был выделен из общинных земель. В подтверждение можно сослаться на титул 19-й вводной части «Законов Фростагинга», относящейся к 1260 г.: «Что касается земли, которая, как говорят, лежит за пределами двора (*útan stafs*) и выделена из общих земель, то мы желаем, чтобы между королем и крестьянином (*karl*) соблюдались такие законы и обычаи, какие существуют в южной и восточной частях королевства, и чтобы исполнялись такие повинности, какие там назначит король»<sup>220</sup>. Упоминаемые здесь *stafar* — это столбы, на которых держалась ограда усадьбы; иначе говоря, термин «*útan stafs*» равнозначен термину «*útan garðs*». Как видим, владение *útan stafs* выделено из альменнинга. В цитированном постановлении оно названо *eign* (собственность), но существенно отличается от земли, входившей в состав двора крестьянина: за землю, выделенную из альменнинга, ее обладатель был обязан исполнять повинности в пользу короля и подчиняться установлениям, которые были введены королевской властью для всей страны, не только для Грандхейма.

Ранее мы уже убедились, что заимки из альменнинга могли производиться с разрешения короля. Если крестьянин занимал необработанную землю, то ему предоставлялись льготы в отношении исполнения обязанностей перед государством на первые несколько лет: так, он освобождался от обязанности принимать участие в береговой охране, лежавшей на всех землевладельцах. С другой стороны, если крестьянин хотел передать эту землю кому-нибудь для обработки, то закон 1260 г. рекомендовал сдавать ее на 6 лет также на льготных условиях, а именно, без уплаты ренты. Получивший землю лейлендинг должен был возделывать пашню, привести в порядок луг и возвести строения<sup>221</sup>. Однако

на владельца заимки возлагалась с самого начала повинность по содержанию нищих, распространявшаяся на всех землевладельцев, и он должен был являться в местное судебное собрание по всем вызовам. Об исполнении своих обязанностей он договаривался с «теми, кто живет ближе всех к этой необработанной земле, на условиях, которые сведущие люди сочтут справедливыми»<sup>222</sup>. В постановлении предусматриваются два возможных случая заимки. Во-первых, «человек жнет, но не засеивает необработанную землю», владельцем которой он считается. На владельца возлагалась здесь лишь часть названных выше обязанностей; от участия в охране морского побережья он был свободен. О втором возможном случае сказано: «Но если он не только жнет, но также и засеивает землю, то он обязан принимать участие в ополчении (*leidangr*)». Очевидно, при этом за данным владельцем уже признавалось право собственности на землю; по крайней мере, оно делалось более полным в результате возделывания земли. Здесь мы снова сталкиваемся с представлением о том, что право собственности крестьянина на землю вытекало из факта ее обработки.

Насколько можно судить по данным областных законов, освоение новых земель поощрялось. Не только король давал льготы лицам, бравшим в альменнинге неводеланную землю для обработки, но и частные владельцы, отдавая такие участки лейлендингам, делали им некоторые уступки. Так, если лейлендинг засеивал уже обработанную землю, а затем покидал участок, он не получал ничего. Если же он возделывал новую землю в пределах усадьбы, ему, в случае ухода, возвращали цену семян. Но если он поднимал новь вне усадьбы, то ему причиталась уже половина урожая, даже если он покидал землю до наступления жатвы<sup>223</sup>. При этом в судебнике делается характерная оговорка: «если он огородил землю». В результате подъема нови происходило увеличение размеров усадьбы. Подобным образом в пределах усадьбы мог оказаться и участок, выделенный из горного пастбища. Поджог ограды вокруг этого участка, равно как и поджог чужого урожая или двора, карался уплатой возмещения за нарушение права собственности. В «Законах Фростатинга» подчеркивалось, что приведенное предписание касалось тех участков горного пастбища, которые были огорожены, т. е. не принадлежали к альменнингу<sup>224</sup>.

Следовательно, выделение участка из общинных земель в пользу отдельного хозяина могло пройти две стадии. На первой, охарактеризованной выше, выделенная доля оставалась землей *útangaðs* или *útan stafs*, хотя она более не входила и в состав альменнинга<sup>225</sup>. Как уже отмечалось, король сохранял на этой стадии часть своих прав на участок, что свидетельствует о неполном выделении земли из общинной собственности. Недаром относительно прав на участки, расположенные *útangaðs*, зачастую возникали споры. Как сказано в «Законах Гулатинга», «когда бы ни возник спор из-за горного пастбища (*sætr*), или части лесистой земли (*markteig*), или пограничной борозды (*markreinu*) вне двора, решение принимает тот, кого укажут свидетели... Если спорят о горном пастбище или доле в лесу, пусть ее получит тот, кто владел ею с неоспоримым и неопороченным правом в течение 20 лет или более, если об этом известно свидетелям»<sup>226</sup>. Право на участок, выделенный из альменнин-

га, проистекало, таким образом, из его фактической обработки в течение длительного времени. Однако применительно к земле *útangarðs* право владельца не было полным. Другие общинники в какой-то мере сохраняли по отношению к этой земле право пользования<sup>227</sup>.

Второй стадией включения участка, выделенного из альменнинга, в индивидуальную усадьбу было превращение его из земли *útangarðs* в землю *innangarðs*<sup>228</sup>. На этой стадии владелец приобретал по отношению к участку земли более полное право собственности, нарушение которого каралось по всей строгости закона. Следовательно, различия между владениями *útangarðs* и *innangarðs* не исчерпывались местоположением участков земли в усадьбе, но были связаны со степенью выделения земельных владений из альменнинга и превращения их в индивидуальную собственность<sup>229</sup>.

Я попытался вскрыть некоторые характерные черты раннесредневековой норвежской общины. Показания ранних памятников права хорошо согласуются с данными археологии и топонимики. Думается, что подобная постановка вопроса позволяет лучше проследить исторический путь эволюции общины, нежели привлечение свидетельств, относящихся к более поздним периодам.

Отсутствие деревни и распространенность поселений хуторского типа не исключали существования в Норвегии общины<sup>230</sup>. Но, естественно, различные хозяйственные и природные условия порождали разные типы общин. В частности, специфика норвежской общины определялась, с одной стороны, чрезвычайно большой ролью животноводства в ее жизни, а с другой — трудностями земледелия: и в наше время в Норвегии менее 3% территории доступно обработке. Крестьянское хозяйство поддерживало экономические связи с соседними усадьбами, вместе с которыми оно пользовалось лесными угодьями и лугами. Зачастую в пределах одного хутора существовало несколько хозяйств, составлявших своеобразную дворовую общину, участники которой коллективно распоряжались пастбищами и использовали пахотные земли после снятия с них урожая для совместного выпаса скота. Эти небольшие группы ограниченного числа хозяйств входили в состав более широких объединений, в собственности которых находились все общинные земли, в первую очередь горные пастбища, весьма важные для скотоводства: на лето крестьяне перегоняли туда свой скот. Общинные земли, альменнинги, со временем попали под власть короля. С его разрешения бонды могли выделять участки на альменнинге в свое индивидуальное распоряжение. Удастся выявить разные стадии выделения этих земель из общинного пользования в индивидуальную собственность, что нашло свое отражение в градуированности прав хозяев на отдельные части их владений. Тем самым раскрывается тесная связь между крестьянским хозяйством и маркой, вне которой это хозяйство не могло существовать, особенно в условиях интенсивного развития скотоводства, диктовавшего необходимость использования большого количества пастбищных земель и лугов. Двор, находившийся в собственности крестьянина (или в собственности домового или дворовой общины), и альменнинг — «собственность народа», своего рода *ager publicus*, представляли крайние по-

люсы в системе землевладения, соединенные между собой рядом промежуточных форм, которые характеризовались разной степенью собственностических прав крестьянина<sup>231</sup>.

Приведенный выше материал позволяет несколько ближе познакомиться с характером земельной собственности в Скандинавии в период раннего Средневековья. Мы убедились в том, что в начале этого периода земля находилась во владении патриархальной семейной общины, являвшейся промежуточной формой между родом или кровнородственной семьей — категорией доклассовой социальной структуры — и «малой» семьей — хозяйственной единицей классового общества. Большая семья, включавшая родственников по мужской линии обычно в трех поколениях, представляла собой на этой стадии производственный коллектив, в составе которого взрослые сыновья и члены их семей работали совместно со своим отцом, не выделяясь из общины даже после его смерти. При этом право собственности на землю семейной общины — одаль находило свое выражение не в свободе распоряжения владением, а в праве всех одальманов наследственно возделывать эту землю в составе общины. Преобладание в Норвегии поселений хуторского типа делало невозможным быстрое растворение больших семей в сельской общине, как это произошло в большинстве других стран. Трудные условия обработки почвы при неразвитости эксплуатации подневольного труда вызывали необходимость сохранения более крупного производственного коллектива, чем индивидуальная семья. Поэтому здесь семейная община проявила значительную устойчивость. Другой причиной ее живучести, видимо, было то, что обработка земли в тех материальных условиях, в которых находились норвежцы, не являлась единственным, а иногда и главным источником средств существования: наряду с земледелием очень важную роль играли скотоводство, рыболовство, охота. Наличие этих промыслов, отвлекавших часть населения от обработки земли, замедляло процесс перехода от коллективной собственности на землю к индивидуальной.

Собственность большой семьи на пахотную землю — одаль дополнялась наличием общих альменд в виде лесов, горных пастбищ, которые принадлежали на правах пользования более широким коллективам, населявшим отдельные районы. Даже принимая во внимание, что в жизни норвежского крестьянства земледелие не играло такой же роли, как в большинстве других европейских стран, сочетаясь здесь с весьма развитыми и важными для хозяйства скотоводством, морским и лесным промыслами, все же можно утверждать, что исследование эволюции большой семьи и одала является основой, на которую должно опираться изучение социального строя Норвегии в раннее Средневековье<sup>232</sup>.

Более того, вероятно, лишь на материале исторических источников Норвегии этого периода мы можем полно познакомиться с конкретными формами земельной собственности на той стадии ее развития, когда земля еще принадлежала естественно сложившемуся коллективу. Поэтому исследование социально-экономического развития Норвегии на раннем этапе ее истории представляет особый интерес, выходящий за рамки истории этой страны.

## Несколько общих замечаний

В области исследования генезиса феодализма проблема земельной собственности и ее эволюции остается весьма актуальной, и в науке постоянно возникает потребность в продолжении и углублении анализа собственнических отношений. При исследовании социально-экономических процессов, которые имели своим результатом возникновение феодального землевладения, уже невозможно ограничиваться одной лишь констатацией становления аллода как «товара». Аллод, во всяком случае в его «классической» франкской форме, не был общераспространенным явлением, он возник преимущественно в странах, переживших более или менее интенсивный синтез разлагавшегося доклассового строя с уходящим в прошлое римским рабовладельческим строем, либо в странах, которые испытали сильное влияние со стороны последних. На другие народы, развитие которых в раннее Средневековье протекало вне указанного синтеза, переносить понятие «аллод» было бы вряд ли правомерно. Здесь мы сталкиваемся с несколько иными формами земельной собственности. Таков, в частности, англосаксонский фольклэнд. Таков и древнескандинавский одаль. Вопрос о норвежском и шведском одале, специфической форме землевладения, которая первоначально была связана с патриархальной большой семьей (домовой общиной), представляет особый научный интерес. Возможно, скандинавский одаль имел некоторые черты, не встречающиеся за пределами Северной Европы, но вместе с тем несомненно, что его изучение многое дает и для понимания общей проблемы развития земельной собственности в период, предшествующий возникновению феодализма<sup>233</sup>.

Однако попытка анализа этой формы земельной собственности и ее роли в социальном развитии Скандинавских стран в раннее Средневековье сталкивает историка с большими трудностями, которые не всегда полностью можно преодолеть, но в которых необходимо полностью отдавать себе отчет. Природа этих трудностей, как мне представляется, и теоретико-методологическая, и конкретно-познавательная.

Переход от «доисторического времени» к «историческому» на севере Европы произошел позднее, чем во многих других ее частях. Вследствие этого существует опасность принять первые формы общественных и аграрных отношений, с которыми историк имеет возможность познакомиться, за первоначальные, т.е. смешать начало «исторического» времени с началом исторического развития. Между тем ко времени первых записей их судебныхников и саг скандинавские народы имели за плечами тысячелетнюю историю. Перед исследователем раннего скандинавского общества встает необходимость использовать имеющиеся письменные памятники в целях ретроспективного их анализа. Метод изучения от известного к неизвестному, от позднего к более раннему, значение которого для медиевистики подчеркивали такие авторитеты, как П.Г. Виноградов и Марк Блок, при неосмотрительном обращении с источниками чреват многими опасностями. Не исключена возможность того, что отношения собственности, обнаруженные в записях права, представляли собою не реликты архаических порядков, а явления вторичного характера, в частности большая семья, черты которой

столь явственно проступают в судебниках Гулатинга и Фростатинга, не восходит к родовому строю, а возникла на более поздней стадии общественного развития в силу определенных хозяйственных и социальных условий. Именно такое возражение против изложенной выше точки зрения было сделано С. Пекарчиком<sup>234</sup>. Остановимся на существовании подобных взглядов. С. Пекарчик отмечает противоречие между данными шведских рунических надписей X и XI вв., свидетельствующих, по его мнению, о развитии частной собственности на землю, и данными областных законов Швеции XIII и XIV вв., отражающих «родовую примогенитиру» и ограничения в свободе распоряжения землей, во многом аналогичные поземельным порядкам, нашедшим отражение в норвежских областных сборниках права. В этой связи хотелось бы высказать несколько соображений.

Во-первых, расшифровка рунических надписей нередко сопряжена с большими трудностями. Во многих случаях она гадательна и неопределенна. Ряд очень важных надписей читается различными учеными по-разному. Например, известная надпись на камне в Tune (Норвегия, VI в.), имеющая прямое отношение к обсуждаемой проблеме, переведена С. Бюгге и К. Марстрандером совершенно по-разному. По С. Бюгге, в надписи речь идет о ближайших наследницах-дочерях, которые поставили камень над могилой своего отца<sup>235</sup>; по К. Марстрандеру же, — о дочерях рабынь и о мужчинах, являющихся наследниками покойного<sup>236</sup>.

Не менее разительными оказываются различия некоторых рунических надписей, непосредственно касающихся, как казалось отдельным ученым, земледелия и землевладения. На камне из Сендер-Винге (Олборг, Дания), воздвигнутом неким Тови в память о своих братьях, издатель датских надписей Л. Виммер прочитал: «Да сопутствует удача тому, кто в молодости пашет и сеет: у него будет богатый доход». Этот текст послужил известному датскому историку Э. Арупу поводом для воспевания мирной аграрной жизни в Дании эпохи викингов<sup>237</sup>. Между тем прогресс в методике дешифровки надписей, достигнутый за время, отделяющее издание Виммера (рубеж прошлого и настоящего столетий) от новой их публикации на более высоком уровне научной критики, выразился в данном случае в том, что Л. Якобсен предложила и обосновала совершенно иное прочтение того же текста: «N ранил их и колдовал. Да будет он проклят всю свою жизнь»<sup>238</sup>. Столь противоположные понимания одного и того же текста объясняются тем, что Виммер неверно прочитал в нем два слова: arfi вместо sarfi и safi вместо sij — в результате первое слово он понял как термин, обозначающий пахотное орудие, а второе — как «сеял». На самом же деле надпись говорила о черной магии<sup>239</sup>.

Истолкование смысла надписей зависит, однако, не только от уровня научной критики, но и от взглядов исследователей. Некоторые, в том числе и С. Пекарчик, склонны видеть в ряде надписей периода викингов доказательство наличия частной и даже крупной собственности на землю, тогда как другие ученые понимают эти же надписи как указания на земельное или политическое верховенство. Так, на нескольких камнях один из предводителей шведских викингов, Ярлабанке (Jarlakanke), упомянут в связи с обширными земельными комплексами. Однако прежде понимание этих надписей, согласно которому Ярла-



банке был крупным землевладельцем, ныне отвергается учеными, склоняющимися к тому, чтобы видеть в нем обладателя лишь верховных прав по отношению к жителям этих районов<sup>240</sup>.

Вообще датские и шведские рунические надписи, в которых употребляются термины *land* и *landman* (*lantman*), вряд ли можно истолковывать (как это делалось ранее) в смысле свидетельств существования крупного землевладения. Л. Виммер толковал термин *lantman* в датских надписях так: «лучший и первейший из землевладельцев Дании». Разделяя этот перевод, Э. Аруп восклицал: «Какой датский земельный собственник в наши дни пожелал бы лучшего посмертного памятника?»<sup>241</sup> Между тем Л. Якобсен доказала, что понимание термина *lantman* в современном смысле *jorddrot* появилось в XVII—XVIII вв., а до того времени этот термин означал: «житель», «обитатель страны»<sup>242</sup>. К. Льюнгрен, со своей стороны, предложил такое понимание этого же термина: *land* — территория, по отношению к которой упоминаемый в надписи хёвдинг обладал не собственническими правами, а властью, пожалованной ему конунгом. Льюнгрен склонен видеть в шведских и датских хёвдингах, известных из рунических надписей, правителей, подобных норвежским лендрманам<sup>243</sup>. Не вдаваясь в спор о том, какая интерпретация этих рунических надписей более предпочтительна, подчеркну лишь гипотетичность многих толкований рунических текстов, привлекаемых для решения вопроса о характере земельной собственности в эпоху викингов и проистекающую отсюда необходимость сугубой осторожности выводов, которые делаются на их основании<sup>244</sup>.

Во-вторых, даже если бы и можно было согласиться с тем, что некоторые надписи на камнях служат доказательством наличия в эпоху викингов «частной земельной собственности», не следует упускать из виду существенных особенностей этих надписей. Важнейшая из них состоит в том, что все без исключения надписи относятся к высшему слою общества. То, что камни, украшенные орнаментом, изображениями и рунами, воздвигались в память об одних лишь могущественных и богатых людях, не вызывает никаких сомнений<sup>245</sup>. Но в таком случае неизбежно встает вопрос: в какой мере выводы, построенные на анализе надписей, могут иметь силу применительно к широким слоям населения?<sup>246</sup> Нет никакой уверенности в том, что изменения в отношениях собственности в одинаковой степени касались всего общества и совершались одновременно. Наоборот, имеются достаточные основания предполагать противоположное, ибо невозможно представить себе, что в превращении земли в отчуждаемое владение были в равной мере заинтересованы как богатые, так и бедные, и знать, и простонародье. Надо полагать, именно могущественные и наиболее зажиточные элементы общества в первую очередь стремились закрепить в своем исключительном обладании имевшиеся у них земли. Но, как свидетельствует норвежский материал, верхушка бондов — хольды для закрепления в своих семьях земельных владений опять-таки использовали старинное право одала<sup>247</sup>. Рядовые же бонды со временем утрачивали свой одаль.

Противоречия в трактовке права собственности на землю между данными рунических надписей и записями обычного права, если они и имели место, я был бы склонен толковать иначе, чем это делает С. Пе-

карчик. Речь идет не о двух стадиях в развитии отношений землевладения, из коих первая, отраженная в рунических надписях, якобы характеризовалась укреплением частной земельной собственности, а вторая, засвидетельствованная областными законами, связана с «регенерацией» родовых отношений, со вторичным образованием собственности больших семей. Перед нами, скорее, две различные социальные сферы, в каждую из коих новые отношения, связанные с разложением архаических форм землевладения, проникали с неодинаковой степенью интенсивности. Знатные люди, собравшие большие богатства во время военных походов и торговых поездок (подчас сочетавшихся друг с другом), могли быстрее превращаться в земельных собственников<sup>248</sup>, чем простые бонды, участие которых в заморских экспедициях было меньшим и в среду которых новые отношения проникали гораздо слабее.

Начало разложения института одаля в его ранней форме (как владения большой семьи, которая вела общее хозяйство) относится, вероятно, еще к эпохе викингов. Уже в то время, можно предположить, стала формироваться индивидуальная земельная собственность. Однако пережитки права большой семьи проявляли в Норвегии (как и в Швеции) исключительную живучесть в течение многих последующих столетий. Этому, на мой взгляд, не противоречит сравнительно раннее формирование частных владений знати. Кроме того, рунические надписи позволяют констатировать, самое большее, отдельные конкретные случаи существования индивидуального землевладения, тогда как областные законы дают общую форму.

С. Пекарчик склонен истолковывать положения шведских законов относительно семейных владений как вторичное явление, сложившееся на основе индивидуальной земельной собственности. Само по себе предположение о возрождении большой семьи не содержит ничего неправдоподобного<sup>249</sup>. В своеобразных природных и хозяйственных условиях Скандинавии старинные формы семейных и поземельных отношений могли воспроизводиться и на более поздней стадии общественного развития. Не вдаваясь в разбор шведских судебных книг и оставаясь на почве анализа памятников истории Норвегии (но памятуя, что решение этой проблемы на материале источников одной страны не может не иметь значения и для понимания соответствующих институтов другой — в силу большой типологической близости развития Швеции и Норвегии в тот период), подчеркну еще раз, что право одаля при известных условиях могло быть распространено и на землю «благоприобретенную» или «купленную» (каура jorð, eign). Следовательно, имел место своеобразный «круговорот» собственности: с одной стороны, распад больших семей вел к выделению индивидуального землевладения, отчуждение земельных владений сопровождалось превращением одаля в каура jorð; с другой стороны, обладание «купленной» землей на протяжении нескольких поколений создавало возможность установления по отношению к ней прав одаля. Иными словами, одадь мог возникнуть и действительно возникал вновь, и в этих конкретных случаях он не восходил генетически к большесемейной собственности, был вторичным образованием. Но в таких случаях речь идет о судьбе определенных земельных владений, тогда как существо рассматриваемой проблемы заключается в

выяснении происхождения *института одаля* как такового. Эти две стороны дела необходимо разграничивать.

При решении проблемы одаля нужно обязательно принимать во внимание моменты, значение которых С. Пекарчик явно недооценил. Начать с того, что и институт одаля, и отношения в рамках большой семьи находились в тесной связи с родовыми отношениями. Выше было показано, что ближайшие родственники, входившие в состав большой семьи, отнюдь не выделялись из более широкого круга сородичей, между которыми сохранялись кровные, а отчасти и имущественные отношения. Анализ структуры родства у норвежцев обнаружил переплетение отношений в большой семье с отношениями в рамках более обширного кровнородственного коллектива. Этот коллектив, патронимия, или как бы его ни называть, более рыхлый и неопределенный по своему составу, чем большая семья<sup>250</sup>, ибо он не опирался на хозяйственное единство, тем не менее был вполне реален и долгое время продолжал играть известную роль в общественной жизни скандинавов. Таким образом, большая семья выступает перед нами еще не оторвавшейся полностью от пуповины родового строя. Но если большая семья и могла регенерироваться, возникать в качестве вторичного образования из разросшейся «малой» семьи, то родовая традиция, с которой она представлена в записях обычного права, служит несомненным свидетельством *неизжитости более ранней стадии* этой формы семейно-родственной организации<sup>251</sup>. Иными словами, было бы ошибкой видеть в большой семье, рисуемойся памятниками древнорвежского права, явление, непосредственно восходящее к родовому строю, но, вместе с тем, не менее, а, пожалуй, и еще более ошибочно было бы считать ее лишь позднейшим, новым образованием. Как уже отмечалось, нужно отличать большую семью — форму, соответствующую определенной ступени в эволюции родственных отношений, от больших семей, которые возникали из разраставшихся индивидуальных семей: если первая из этих форм характеризовалась специфической структурой родственных связей и отношений собственности, то вторая строилась на индивидуальной собственности на землю, ограниченной в интересах совместного владения и хозяйствования.

Другое обстоятельство, к которому хотелось бы привлечь внимание при обсуждении этого вопроса, заключается в своеобразии терминологии, относящейся к институтам большесемейной собственности. Как бы ни толковать этимологию термина *ódal*, его глубокая древность не может вызывать сомнений. Отношения собственности, обозначаемые этим термином, были общими для всех Скандинавских стран, хотя наибольшую устойчивость они обнаружили в Норвегии. Одалем называлась неотчуждаемая наследственная собственность семьи, но этот термин имел и иное значение: «родина», «место жительства». Здесь можно, по-видимому, проследить первоначальное единство обоих понятий: представление о месте жительства, обиталище и источнике жизненных средств членов семьи было неразрывно связано с представлением о родной стране. Кругозор древнего скандинава ограничивался его усадьбой и прилегающими к ней угодьями и другими естественными принадлежностями: микромир человека являлся в то же время и всем его космосом,

горизонт, созерцаемый им из собственного двора, определял и его духовный горизонт. Не являются ли подобные воззрения, которые нашли соответствующее отражение и в мифологии, наглядным свидетельством архаичности, «первоначального» характера отношения к земле, принадлежавшей семье в качестве одаля? Мне кажется, что глубоко правы те исследователи, которые подчеркивают особо интимный характер связи «примитивного» человека с землей, которую он возделывал<sup>252</sup>. Эта естественная неразрывность, неотдифференцированность человека и земли — объективного условия его труда, к которому он относился как к непосредственному продолжению своей личности, нашли свое выражение в институте одаля. Описанная выше процедура скейтинга, сопровождавшая передачу земли, которой владели по праву одаля, в другие руки, также была общескандинавской. Обряд, в котором она заключалась (бросание горсти земли, взятой с границы передаваемого владения, в полу приобретаемого владения), указывает на глубокую древность этого обычая, встречающегося и у других европейских народов<sup>253</sup>.

Здесь я позволю себе небольшой экскурс в раннюю историю Исландии. Сколь ни своеобразным было тогда развитие исландского общества, все же трудно отказаться от мысли, что колонисты, главную массу которых составляли выходцы из Норвегии, принесли с собой порядки, существовавшие у них на родине<sup>254</sup>. Когда они занимали территории, до того пустовавшие (остров до последней трети IX в. не был заселен, и поэтому на первой стадии колонизации возможно было брать весьма обширные пространства, большие, чем реально удавалось освоить<sup>255</sup>), первопоселенцы (*landnáttamenn*) прибегали к особым процедурам, при посредстве которых устанавливалось право собственности на землю. Важнейшая из этих процедур называлась *helga sér landit*. И в современном исландском языке слово *helga* сохраняет два значения: «освящать», «посвящать» и «объявлять своей собственностью». Тем больший вес должно было иметь первое значение термина в древний период, — точнее, два значения, которые впоследствии разошлись, были тогда чрезвычайно близки одно другому, по-видимому, неразрывно связаны между собой, ибо присвоение земли в собственность и заключалось в магическом освящении ее. Процедура, в которой проявлялась эта связь права с языческим ритуалом, описана в «Книге о заселении Исландии».

Здесь рассказывается, что восточная «четверть» Исландии (вскоре после заселения остров был разделен на четверти, представлявшие собой судебные-административные единицы) была заселена первой, и те, кто прибыл несколько позднее, считали, что первопоселенцы взяли слишком много земли. Тогда норвежский конунг Харальд Прекрасноволосый якобы установил, что никто не смеет занимать земли больше, чем он мог бы обойти за один день вместе со своими спутниками, прибывшими на его корабле; при этом поселенец должен был нести огонь. Нужно было зажечь огонь, когда солнце появится на востоке, и зажигать другие огни на таком расстоянии один от другого, чтобы дым одного костра был бы виден от следующего, причем костры, зажженные утром, должны гореть до ночи. Следовало идти вдоль воображаемой границы владения до тех пор пока солнце не будет на западе, и зажигать вдоль нее новые огни<sup>256</sup>.

Оставляя в стороне вопрос о том, в какой мере заслуживает доверия сообщение об установлении норвежским государем этого правила (симптоматично тем не менее, что не сомневались в норвежском происхождении этого обычая), нужно признать, что рассказ этот не выступает в «Книге о заселении Исландии» изолированно, в виде одной лишь общей нормы. В ряде случаев здесь сообщается о том, что тот или иной поселенец действительно ходил с огнем вокруг занимаемой им территории, причем подобные известия относятся к разным частям Исландии. Не вызывает сомнения, что таков был общепринятый обычай, о котором специально упоминали только в тех случаях, когда налицо были привходящие обстоятельства. В частности, Сэмунд «носил огонь вокруг своей заимки» (*landnám*), что, впрочем, не помешало некоему Скефилю отторгнуть у него часть владения<sup>257</sup>. Хельги Тоший, занявший территорию вокруг целого фьорда, «зажигал большие костры» и тем самым «освятил все мысы во фьорде», т.е. присвоил их<sup>258</sup>. Когда другой первопоселенец, Эйрик, собирался обойти облюбованную им долину, дабы установить над нею должным образом свои права, Онунд опередил его: он послал из лука зажженную стрелу через реку и «освятил для себя землю»<sup>259</sup>. Иногда упоминается, что место поселения указывал бог Тор, к которому обращались с запросом<sup>260</sup>. Об отдельных поселенцах рассказано, что они посвящали свои заимки Тору<sup>261</sup>.

Исландское законодательство эпохи независимости (до 60-х годов XIII в.) в той мере, в какой оно нам известно, видимо, не знало права одаля. Это объясняется, возможно, тем, что у первых поселенцев не могло быть права давности, которое лежало в основе норвежского института одаля. Однако нельзя не обратить внимания на то, что вскоре после признания исландцами верховенства норвежской короны на острове было введено новое законодательство, в котором утверждалось право одаля на землю, и это нововведение не встретило никаких трудностей<sup>262</sup>. Нет ли оснований предполагать, что отношение к земельной собственности, пронизывавшее институт норвежского (и шведского) одаля, а именно, неразрывная, тесная наследственная связь между владельцем или коллективом владельцев и землей, осознание последней также и как родины, «отчины» существовало и у исландцев еще до подчинения их Норвегии? Некоторые современные исследователи склоняются, по видимому, к утвердительному ответу на вопрос о существовании института одаля в Исландии раннего периода<sup>263</sup>. Однако это особый вопрос, который здесь не место рассматривать. Я обратился к исландскому материалу для того, чтобы посмотреть, не может ли он пролить дополнительный свет на норвежский институт одаля.

Описанная сейчас процедура присвоения земли, ее освящения, предполагавшая единство правового акта и магического ритуала<sup>264</sup>, заставляет думать, что она не могла самостоятельно возникнуть у исландских колонистов, — они привезли ее из Норвегии. Но в таком случае особый характер норвежского одаля, большая архаика его и обычаев, связанных с обладанием им, получают дополнительное подтверждение.

Институт одаля и все связанные с ним акты, обряды и процедуры несут на себе неизгладимый отпечаток происхождения из древних народных обычаев<sup>265</sup>. Однако главное заключается не в истоках и преемственных

связях этого института, а в его своеобразии, отличии от индивидуальной собственности, которую принято именовать «аллодиальной»<sup>266</sup>.

Вышеизложенное подводит нас к некоторым более общим проблемам ранних форм земельной собственности в Скандинавии. Изучение форм древних поселений, конфигурации полей, к ним прилежавших, равно как и топонимики, заставляет современных исследователей по-новому взглянуть на ряд вопросов аграрного строя Северной Европы в древности и в раннее Средневековье. Ныне все меньше сторонников находит теория, гласившая, что община с теми порядками, которые хорошо известны по памятникам зрелого и позднего Средневековья, существовала и в гораздо более ранний период. Стало ясно, что в формировании «классической» марки большую роль сыграли внутренняя колонизация, расчистки пустошей и лесистых пространств, а также рост населения, изменения в характере расселения, в частности переход от хуторов и мелких поселков к более обширным поселениям деревенского типа и другие социальные и даже политические факторы. Община же, существовавшая перед Великими переселениями, как и в первые столетия Средневековья, была гораздо менее оформленной<sup>267</sup>. Наука все решительнее отказывается от плоско эволюционистских и далеких от строгого историзма взглядов по этим вопросам<sup>268</sup>. Для вычленения последовательных слоев и стадий развития общины и крестьянского хозяйства особую значимость приобретают археология, топонимика, данные аэрофотосъемки, другие вспомогательные дисциплины.

Здесь не место поднимать эту серьезную проблему во всем ее объеме, но при обсуждении ранней истории земельной собственности в Скандинавии трудно обойти молчанием работы известного датского археолога Г. Хатта<sup>269</sup>. Ему удалось открыть в Ютландии остатки полей до-римского и римского железного века (последние столетия до н.э. и первые столетия н.э.), участки в виде неправильных прямоугольников, причем поля широкие и небольшой длины вспахивались вдоль и поперек, а узкие и длинные — в одном направлении (в отдельных случаях обнаружены даже следы вспашки земли примитивным плугом — *ard*). Участки имели границы в виде неспаханых межей, на которые складывались камни, собранные с поля; естественное движение почвы по склонам и наносы пыли, оседавшей на сорной траве на межах, создали довольно высокие и прочные границы, отделявшие один участок от другого<sup>270</sup>. Надо полагать, эти наделы находились в весьма длительном пользовании. Неравенство их размеров, отсутствие единого стандарта участка свидетельствуют, по мнению Хатта, об отсутствии переделов земель.

Исследования Хатта важны, на мой взгляд, прежде всего в том отношении, что они показывают, насколько далеки от истины представления о крайней примитивности земледелия жителей Северной Европы на рубеже нового летоисчисления и о чуть ли не полукочевом образе их жизни. Невозможно полагаться на сообщения античных авторов о характере земледелия древних германцев и распространять их рассказы о земельных переделах, возможно, и существовавших у отдельных племен, на всех германцев. В этом смысле работы Хатта идут в общем русле исследований в области ранней аграрной истории Северной Европы<sup>271</sup>.

Однако сам Хатт претендует на обобщения иного порядка, которые, как мне представляется, уже не вытекают из изучения систем древних ютландских полей.

Констатируя отсутствие указаний относительно переделов земельных участков в селениях, которые были им исследованы, и длительность обработки пашни, Хатт приходит к выводу, что в этих деревнях не существовало коллективной собственности на землю. Обработка земли, пишет он, была индивидуальная, поля деревни представляли собой случайный конгломерат разнородных участков. Во многих случаях видно, что продолговатое поле было разделено на два или несколько более мелких наделов примерно равной площади, а это, на его взгляд, не может быть истолковано иначе, как раздел земельного владения между наследниками<sup>272</sup>. Следовательно, заключает Хатт, хозяйство велось здесь на строго индивидуалистический манер и участки пашни находились в частной собственности. В некоторых обнаруженных археологами поселениях наряду с длинными домами со стойлами для скота (того же типа, что и обнаруженные в Норвегии) существовали относительно небольшие дома без стойл; очевидно, между владельцами домов не было имущественного равенства. Исходя из этих аргументов, Хатт считает опровергнутым наличие общины и общинной собственности на землю в древней Ютландии.

Между тем в Средние века в датских деревенских общинах применялся принудительный севооборот, производились коллективные сельскохозяйственные работы, жители прибегали к перемерам и переделам участков<sup>273</sup>. Эти общинные аграрные распорядки, утверждает Хатт, в свете новых данных более нельзя считать первоначальными и возводить к далекой древности — они суть продукт позднейшего развития. И с этим выводом можно согласиться<sup>274</sup>. Но Хатт им не ограничивается. Он заявляет, что коллективная и частная собственность не являются двумя последовательными фазами в эволюции землевладения. Они сменяют одна другую попеременно, в зависимости от конкретных исторических и природных условий. В Дании развитие шло от индивидуального землепользования к коллективному<sup>275</sup>. «Наши земледельцы были более индивидуалистичны две тысячи лет тому назад, чем в сельских общинах XVIII в.»<sup>276</sup>.

Здесь не место подвергать всестороннему разбору этот общий тезис Хатта. Сомнительность его очевидна. Но, поскольку следы аграрных распорядков, изученных им на территории Ютландии, Хатт находил также и в других странах («кельтские поля» в Британии, поля в Голландии, на островах Готланд и Оланд, в Швеции), в том числе и в Норвегии (в Рогаланде и Телемарке)<sup>277</sup>, то некоторые критические замечания представляются здесь уместными и необходимыми.

Первое, что хотелось бы сказать, относится к вопросу о компетенции археолога и ее пределах<sup>278</sup>. Элементарное требование: остерегаться делать выводы, которые не вытекают из конкретных данных, — полностью распространяется и на археолога, имеющего дело с материальными остатками жизни общества. Наблюдения Хатта относительно систем полей и способов земледелия очень интересны и важны. Но означали ли длительность обработки наделов и наличие границ между участками

существование частной собственности на землю — подобные вопросы решать на основании лишь тех сведений, которыми располагает археолог, мне кажется совершенно неправомерным. Изучение структуры средневековых полей с чересполосицей участков и общими угодьями не может обнаружить — если не принимать во внимание других данных — господствовавшей одновременно с этой системой землепользования феодальной собственности на землю. Точно так же и планы древних ютландских полей еще не раскроют перед нами тайны социального строя жизни их владельцев. Нужно согласиться с Хаттом, что в раскопанных им поселках Ютландии того времени земледелие находилось на более высоком уровне, чем это можно было предполагать, читая Цезаря и Тацита. Можно допустить и отсутствие переделов и системы уравнительных участков. Но мы не знаем — и не можем узнать из одного лишь археологического материала, — каковы были права на поля у их возделывателей.

Хатт не доказал, что в длинных домах древней Ютландии, которые он связывает с изученными им полями, жили индивидуальные, а не большие семьи, или родовые группы. Между тем, по мнению норвежских археологов, длинные дома раннего железного века были поселениями именно больших семей. Если же предположить, что и в Ютландии такие дома были жилищами домовых общин, то тезис Хатта о частной собственности на землю окажется несостоятельным, ибо собственность большой семьи была весьма далека от индивидуальной и по своему характеру, и по происхождению<sup>279</sup>. Мы убедились выше в том, что даже обособленное ведение хозяйства «малыми» семьями, временно выделявшимися из общины большой семьи (при разделах типа *hafnskipti*), еще не означало обособления участков в частную собственность. Я отнюдь не склонен навязывать материалу, собранному Хаттом, свою интерпретацию. Мне лишь хотелось показать возможность иного истолкования этого материала и предупредить о произвольности выводов датского археолога и его последователей. Необходимо иметь в виду, что соотношение пользования и собственности могло быть весьма различным в различных условиях, и раздельное землепользование еще не предполагает принудительным образом существования индивидуальной земельной собственности. Теория Хатта, в отличие от его конкретных наблюдений, не обладает убедительностью.

Но в этой связи встает еще один вопрос, далеко, на мой взгляд, не столь ясный, как это иногда кажется: что нужно понимать под «частной собственностью на землю», когда мы изучаем аграрные отношения в обществе раннего Средневековья? Нередко на первый план здесь выдвигается такой признак частной собственности, как свобода отчуждения земли, превращение ее в «товар». При этом предполагают, что подобная трансформация была чуть ли не единственным условием для того, чтобы свободный общинник сделался зависимым крестьянином феодального общества<sup>280</sup>.

Считается, что такого рода превращение земли в «полный аллод» происходило в тех странах, где в той или иной мере имел место синтез общественных порядков варваров с позднеримскими отношениями; римское право и присущая ему форма частной собственности<sup>281</sup> оказывали свое



воздействие на право германских и других племен и способствовали выработке в нем норм, которые отвечали имущественным отношениям развивавшегося у них классового общества. Определенные шаги в этом направлении наблюдаются и у скандинавов, в особенности под влиянием католической церкви, прямо заинтересованной в земельных дарениях. В результате возникло разграничение права одаля и прав на каура *jord*, благоприобретенное земельное владение<sup>282</sup>. Следовательно, на землю отчасти стали переносить понятия отчуждаемого имущества, которые давно существовали по отношению к движимости (*fé, augat*).

Однако выше мы убедились в том, что одаль так и не превратился в собственность, подлежащую свободному отчуждению, и остались довольно значительные ограничения, связанные с распоряжением им. Одальманы имели право выкупить проданную или заложенную землю; с *jus retractus* были связаны право преимущественной покупки сородичей и их право аннулировать запродажную сделку в случае, если проданная земля не была предварительно им предложена<sup>283</sup>.

Дело не исчерпывалось только этими ограничениями, налагаемыми большой семьей. В Норвегии, как и в Швеции, в изучаемый период (да и много позднее) цена продаваемой земли устанавливалась по «справедливой оценке» соседей на тинге, причем во внимание принимались, наряду с качествами участка, очевидно, и социальный и правовой статус, и общественный вес участников сделки<sup>284</sup>. Точно так же и выкуп проданного одаля производился не на основе существующих в данный момент цен, а по той же цене, за которую земля первоначально продана, хотя бы с тех пор прошли годы (а иногда и десятилетия). Не менее многозначителен тот факт, что соглашение о купле-продаже одаля носило сугубо публичный характер: первоначально оно совершалось обязательно на тинге, передача владения в другие руки сопровождалась торжественными процедурами — скейтингом и *vápnatak*.

В более позднее время, когда товарно-денежные отношения в Скандинавских странах получили значительное развитие, земля тем не менее продавалась опять-таки по «справедливой цене» (*justum pretium*). Оценка стоимости владения находилась в соответствии с получаемой с него земельной рентой, а последняя — в соответствии с государственным налогом<sup>285</sup>. Уплаты *justum pretium* требовало каноническое право; однако последовательное проведение этого принципа в жизнь обуславливалось, по-видимому, не силой церкви, а скорее своеобразием поземельных отношений в Скандинавии, ибо в других странах мы с подобными ограничениями не сталкиваемся. Особенно строго указанное соответствие цены земли, взимаемой с ее держателей ренты и уплачиваемого с этой земли государственного налога соблюдалось в Швеции и Дании, где господствовала система так называемых маркландов (*marklandet*)<sup>286</sup>. Но эта система получила применение и в Норвегии. Возможность деления земли на такие единицы, как *markland*, *öresland*, *örtugsländ*, *penningland*, т.е. наделы «стоимостью» в марку или дробную ее часть (эре, эртуг, пеннинг), и устойчивость этого деления в течение поколений и веков — доказательство того, что ни цена земли, ни тем более взимаемая с нее рента, величина которой подчас устанавливалась законом, не определялись рыночной стоимостью владения и не изме-

нялись в зависимости от нее, даже в той ограниченной мере, в какой товарная стихия все же давала себя знать при мобилизации земельной собственности в других европейских странах в феодальную эпоху.

Не свидетельствует ли все это о том, что земельная собственность в Скандинавских странах была далека от превращения в «товар», в объект свободной купли-продажи? Причины нужно, по-видимому, искать в ограничениях свободного распоряжения землей и отчуждения ее, которые частично сохранялись со времен существования большой семьи и не были до конца искоренены даже под напором столь могущественных социальных сил, как церковь и государство. Впрочем, институт одаля, очевидно, играл в этот период не только роль фактора, мешавшего укреплению позиций церкви и государства в сфере землевладения: можно предположить, что в известной мере связанные с ним распорядки использовались королевской властью в своих целях<sup>287</sup>. Государство в Скандинавии вмешивалось в поземельные отношения, регулируя их, как мне кажется, решительнее, нежели это было доступно для королевской власти в странах, где класс крупных земельных собственников обладал бóльшим могуществом, чем в Норвегии.

Вследствие изложенного трудно согласиться с мнением Л. Боше о том, что отсутствие свободы отчуждения земли за пределы семьи послужило одним из основных препятствий на пути развития в Швеции (как и в других странах Скандинавии) строя, подобного западноевропейскому феодализму<sup>288</sup>. Во-первых, и на севере Европы складывался феодальный строй, сколь ни велики были его особенности<sup>289</sup>. Во-вторых, и это хотелось бы особо подчеркнуть, потеря свободным человеком права собственности могла произойти без отчуждения земельного владения. В Норвегии многие крестьяне потеряли права на свои земли, заложенные на время церкви и монастырям и не выкупленные впоследствии, но сохранили их в качестве арендных держаний<sup>290</sup>. Не меньшую, а возможно, и бóльшую роль в эксплуатации норвежских бондов играли королевские пожалования «кормлений» — вейцл знати и дружинникам: население, обязанное содержать на свой счет короля и его свиту во время их поездок по стране, в результате королевского пожалования оказывалось обложенным этой повинностью в пользу вейцламанов, получивших такое пожалование, и попадало под их власть<sup>291</sup>. Главное заключалось в принуждении свободных крестьян отдавать прибавочный продукт своего хозяйства представителям господствующего класса, вследствие чего они не могли сохранить права собственности на наделы. Отчуждения земли при этом не происходило. Изменялся объем прав бонда на землю, которой он по-прежнему владел, но уже не в качестве одальмана, а как арендатор. Таким образом, даже не приобретая признаков частной собственности как объекта свободного распоряжения, земля крестьянина могла превратиться в средство его эксплуатации и попасть под контроль крупного землевладельца<sup>292</sup>.

Ясное понимание этого обстоятельства чрезвычайно существенно для того, чтобы правильно представлять себе основные социальные процессы, совершавшиеся в Норвегии в интересующий нас период. Новая социальная структура возникала в этой стране в условиях, когда институт одаля проявлял относительную устойчивость. Но одаль

предполагает исключительно прочную, органическую связь между землей и ее возделывателем. Отрыв от нее крестьянина был чрезвычайно труден и — в социально-экономических и политических условиях Норвегии раннего средневековья — вряд ли возможен, если говорить о широкой массе бондов. Его и не произошло для значительных категорий населения. Лейлендингами, арендаторами чужой земли, вынужденными снимать участки у зажиточных бондов и крупных землевладельцев, сплошь и рядом были люди пришлые, не устроенные в отцовских усадьбах сыновья, вольноотпущенники. Бонды — хозяева собственных дворов с течением времени могли превратиться в арендаторов, не расставаясь со своими усадьбами.

Таким образом, изучение структуры земельной собственности в Норвегии на ранних стадиях ее развития необходимо и для понимания тенденций возникновения феодализма в этой стране.

## Примечания

<sup>1</sup> Под большой семьей, или семейной общиной, понимается группа, состоявшая обычно из трех (иногда четырех) поколений ближайших родственников, как нисходящих, так и боковых, которые совместно владели землей и орудиями производства и сообща вели хозяйство.

<sup>2</sup> *Munch P.A.* Det norske Folks Historie. I. Deel, Iste Bind. Christiania, 1852, S. 112—119.

<sup>3</sup> *Maurer K.* Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, III. Bd., Verwandtschafts — und Erbrecht samt Pfandrecht. Leipzig, 1908.

<sup>4</sup> *Boden F.* Das altnorwegische Stammgüterrecht. ZSSR. Germanistische Abteilung. 22. Bd., 1901, S. 149—154. Cp. *Fliflet G.* Odelsretten og grundlovens §97. — «Skrifter utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania», 1922, II. Hist. — Filos. Klasse. № 6, Kristiania, 1923, s. 18, 25.

<sup>5</sup> *Taranger A.* The Meaning of the Words Othal and Skeyting in the Old Laws of Norway. — «Essays in Legal History», ed. by P. Vinogradoff. Oxford, 1913.

<sup>6</sup> *Johnsen O.A.* Norges bonder. Oslo, 1919, s. 37—38, 42.

<sup>7</sup> *Frost J.* Das norwegische Bauernbrecht. Jena, 1938, S. 6, ff. Cp. *Schultze A.* Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft. — ZSSR. Germanistische Abteilung, 56. Bd., 1936.

<sup>8</sup> Определяющую роль большой семьи в норвежском обществе раннего средневековья отмечает А.О. Ёнсен. Однако его не интересует ее внутренняя структура. Причину перехода от «родового общества» (ættesamfunn) к «государственному обществу» (statssamfunn), — если воспользоваться употребляемой им терминологией — А.О. Ёнсен видит прежде всего в деятельности церкви (см. *Johnsen A.O.* Fra ættesamfunn til statssamfunn. Oslo, 1948).

<sup>9</sup> *Petersen I.* Gamle gårdsanleg i Rogaland. I—II. Bd. Oslo, 1933, 1936; *idem.* Bosetningen i Rogaland i folkevandringstiden. «Viking», XVIII, Bd. Oslo, 1954; *Hagen A.* Studier i jernalderens gårdssamfunn, «Universitetets oldsaksamlings skrifter», IV. Bd. Oslo, 1953; *idem.* The Norwegian Iron Age Farm. — «Universitetet i Bergen. Årbok 1955. Historisk-antikvarisk rekke». Bergen, 1956; *Møllerop O.I.* Gard og gardssamfunn i eldre jernalder. — «Stavanger Museum. Årbok», 1957; *Hougen B.* Fra seter til gård. Oslo, 1947; *idem.* Gård och by under järnålder. — «Tor», vol. X, 1964; Данные топонимики обобщены в кн.: *Olsen M.* Ættegard og helligdom. Oslo, 1926. Cp. *idem.* Norge-Stedsnavn. — «Nordisk kultur», V, 1939.

<sup>10</sup> *Holmsen A.* Norges historie, Bd. I. Oslo, 1939 (2 utg. 1949, 3 utg. 1961, 1964, 1971).

<sup>11</sup> *Holmsen A.* Problemer i norske jordeiendomshistorie. — Н. Т., 34. bd. 3. h. Oslo, 1947, s. 229. Очень немного места отведено анализу земельной собственности и в кн.:

*Helle K. Norge blir en stat 1130–1319. Bergen – Oslo – Tromsø, 1974, s. 154 f.* Новый обзор истории Норвегии (*Norges historie, bd 1–3, Oslo, 1976, период до 1319 г.; все издание рассчитано на 15 томов*), к сожалению, не был мне доступен к моменту завершения работы над монографией.

<sup>12</sup> См. ниже, с. 143 сл.

<sup>13</sup> Анонимный автор первой на латинском языке истории Норвегии отмечал существование в ней трех зон поселений: «...prima, quae maxima et maritima est; secunda mediterranea quae et montana dicitur; tertia silvestris, quae Finnis inhabitatur, sed non aratur» (*Historia Norvegiae. «Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Norges historie i middelalderen», udg. ved G. Storm. Kristiania, 1880, s. 73*). Любопытно, что Адам Бременский не знал об этих региональных различиях и всю Норвегию изображал как крайне суровую в климатическом отношении, бедную и бесплодную страну, пригодную лишь для скотоводства (*Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte. Hrsg. von B. Schmeidler. Hannover und Leipzig, 1917, Lib. IV, cap. XXXI, XXXII*). Ср. *Weibull L. Nordisk historia, I, s. 129, ff* («Geotografiska inskott och tankelinjer hos Adam av Bremen»).

<sup>14</sup> На наличие вышедшего из употребления материала в записях шведского права указывает Ф. Дувринг в рецензии на книгу Э. Лённрота *Statsmakt och statsfinans i det medeltida Sverige* (1940). — Н. Т., årg. 73, h. 4. Stockholm, 1953, s. 391.

<sup>15</sup> Подробнее см.: *Гуревич А.Я. Большая семья в Северо-Западной Норвегии в раннее средневековье*. — «Средние века», VIII, 1956; *он же. Архаические формы земледелия в Юго-Западной Норвегии в VIII–X вв.* — «Уч. зап. Калининского пединститута», т. 26, Калинин. 1962.

<sup>16</sup> См. *Vinogradoff P. Geschlecht und Verwandtschaft im altnorwegischen Rechte*. — ZSWG. VII. Bd., 1900; *Maurer K. Vorlesungen... III. Bd., 1908*.

<sup>17</sup> Проблема соотношения общинно-производственной и кровнородственной функций в первобытном обществе сложна и продолжает вызывать споры исследователей. См. *Крюков М.В. О соотношении родовой и патронимической (кладовой) организации (К постановке вопроса)*. — СЭ, 1967, № 6; *Козлов С.Я. К характеристике некоторых социальных структур родового общества (Заметки в связи с дискуссией)*. — СЭ, 1970, № 5; *Тумаркин Д.Д. К вопросу о сущности рода*. — Там же. См. статьи Н.А. Бутинова, В.Р. Кабо и других авторов в сборнике «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. I. М., 1968.

<sup>18</sup> *Phillipotts B.S. Kindred and Clan in the Middle Ages and After. A Study in the Sociology of the Teutonic Races. Cambridge, 1913, p. 55, 61, 63, 66–67*. Иначе и, на мой взгляд, весьма неосмотрительно, толкует термин «ætt» в древнешведских источниках С.Д. Ковалевский (*Образование классового общества...*, с. 115, след.).

<sup>19</sup> См. *Закс В.А. Правовые обычаи и представления в Северо-Западной Норвегии XII–XIII вв.* — «Скандинавский сборник», XX, 1975, с. 42.

<sup>20</sup> М.О. Косвен определяет патронимию как широкую группу родственников, связанных хозяйственными, социальными и идеологическими отношениями; она представляла собой «ограниченный круг действия права родства», членов которого объединяли право мести и соответствующее право композиции, институт соприсяжничества и «необходимого наследования», право предпочтительной покупки и право родового выкупа отчужденного семейного имущества (*Косвен М.О. Семейная община и патронимия*. М., 1963, с. 91, след.; *он же. Патронимия у древних германцев*. — «Известия АН СССР. Серия истории и философии», т. VI, № 4, 1949, с. 356).

<sup>21</sup> Высказывалось предположение, что целью описанного здесь ритуала было наделение «вводимого в род» человека «удачей», магически присущей данной семье. *Rehfeldt B. Recht und Ritus*. — «Das deutsche Privatrecht in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Festschrift für H. Lehmann», I. Bd. Berlin, 1956, S. 57.

<sup>22</sup> G. 58. Посвященная этому вопросу работа: *Wergeland M. Ættelceiding*. Zürich, 1890 — мне, к сожалению, осталась недоступна.

<sup>23</sup> F. IX, 1.

<sup>24</sup> Содержание термина «одадь» разъяснится в ходе дальнейшего изложения.

<sup>25</sup> Согласно «Законам Фростатинга», «вводимый в род» должен был во время этой процедуры держать у себя на коленях малолетних сыновей своего отца.

<sup>26</sup> Точный перевод в данном случае затруднен тем, что в подлиннике идет перечисление пар аллитерированных терминов; такая аллитерированная пара могла выражать одно понятие.

<sup>27</sup> В отличие от «Законов Фростатинга», запрещавших введение в род женщиной мужчины или мужчиной женщины (F. IX, 21). В Вестланде женщина пользовалась большими правами, чем в Трандхейме.

<sup>28</sup> Ср. F. IX, 1: «И таким же образом свободнорожденные родственники по мужской линии могут ввести человека в род, если нет в живых отца или брата».

<sup>29</sup> F. III, 1: «...никто не должен брать жену в пределах своего рода (i ætt sina)... От двоих — брата и сестры — следует отсчитать шесть человек с каждой стороны и можно взять седьмую...». Не исключено, что строгие правила экзогамии, зафиксированные в древненорвежском праве, отражали уже церковное влияние.

<sup>30</sup> Baugr — буквально «кольцо». Такое кольцо, серебряное или золотое, или свернутая спиралью проволока из драгоценного металла, — распространенное в Скандинавии эпохи викингов украшение. Конунги и предводители давали кольца в награду дружинникам и приближенным (см. Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. I. Lieferung 4. Berlin — New York, 1972, s. 431 ff., s. v. Armring). Ср. англосаксонский healfang («кольцо на шее») — платеж, получаемый ближайшими родственниками убитого. Leges Henrici, I, 76 и др. Как норвежский baugr, так и англосаксонский healfang являлись одновременно штрафами за тяжкие преступления, которые уплачивались в пользу короля.

<sup>31</sup> F. VI, 2.

<sup>32</sup> F. VI, 4.

<sup>33</sup> А. Шульце (*Schultze A. Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft*, S. 290) полагает, что дочь сохраняла право наследовать одадь и после выхода замуж. Шульце исходит из аналогии с G. 275. Но такая аналогия не представляется вполне убедительной.

<sup>34</sup> Прижитые с рабынями дети играли не последнюю роль в хозяйствах зажиточных бондов в качестве рабочей силы. Общество не осуждало хозяев, имевших наряду с женами наложниц — рабынь, вольноотпущенниц или свободных женщин из бедных, и, не приравнивая их детей к законнорожденным, не лишало их вместе с тем всяких нрав.

<sup>35</sup> Единоутробных братьев сравнительно поздно включили в число получающих виру: при позднейшей редакции судебногоника такой родственник был упомянут в шкале возмещений с посяжением, что без него «вряд ли может быть достигнуто полное примирение... и убийца останется под угрозой, если этот [сородич] не получит возмещения» (F. VI, 6).

<sup>36</sup> F. VI, 5.

<sup>37</sup> F. VI, 7, 8. Р. Майсснер перевел термины nefgildi, nefgildismenn соответственно «Nasenbuße» и «Nasenbußgemeinschaft» (Germanenrechte. Bd. 4. Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Frostothings. Weimar, 1939, S. 99, 117, 165, 171, 172, 270; см. также: *Robberstad K. Gulatingslovi* (3. utg.). Oslo, 1969, s. 343). Подобное толкование ошибочно и вызвано, по-видимому, смешением двух разных слов. Термин nefgildi, означающий поголовный налог, буквально «платеж с носа» (от nef «нос» и gildi «платеж»), встречается в королевских сагах: такую подать якобы ввел в Норвегии Харальд Харфагр. Однако термин nefgildi в разбираемых нами судебныхниках происходит не от слова ср. р. nef (ср. др. англ. nebb, англ. neb, «нос», «клюв»), а от слова м.р. nefi «родственник — когнат». Ср. др. англ. nefa, др. вер-хнемем. nevo, нем. Nefte и англ. nephew «племянник».

<sup>38</sup> Vinogradoff P. Geschlecht und Verwandtschaft im altnorwegischen Rechte, S. 24. Cp. N. g. L., V, 2. Glossarium, s. v. nefgildi, nefgildfsmadr.

<sup>39</sup> «Законы Гулатинга» рисуют в основном сходную картину родственных отношений, с тем, однако, отличием, что в Вестланде выделение малой семьи из состава более обширного родственного коллектива продвинулось несколько дальше, чем в Трёндалаге. Симптомом относительно быстрой трансформации архаических порядков в Юго-Западной Норвегии нужно, по-видимому, считать то, что в «Законах Гулатинга» содержатся три шкалы вергельдов, из коих одна, самая подробная, восходит к раннему периоду (G. 218–242), тогда как две другие были составлены позднее (G. 243–252 и 316–319).

<sup>40</sup> G. 282.

<sup>41</sup> F. VIII, 3.

<sup>42</sup> «Исландские саги», с. 71, 91.

<sup>43</sup> Как полагает Г.И. Анохин (*Анохин Г.И.* Общинные традиции норвежского крестьянства, с. 125).

<sup>44</sup> *Gísla saga Súrssonar*, X, 2. «Altnordische Saga – Bibliothek». 10. Halle a. d. S., 1903. Эту же поговорку встречаем в шведском Уппландсларе (см. *Schultze A.* Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft, S. 321, ff.; *Haff K.* Zu den Problemen der Agrargeschichte des germanischen Nordens. – *H Z*, 155 Bd., H. 1, 1936, S. 100–101).

<sup>45</sup> Иное толкование этих слов: «Кроме разве лишь того, что нужно поступать с наибольшим благоразумием, когда кто-либо вступает в права наследника» (см. *Germanenrechte*. Bd. 6. *Norwegisches Recht*. Das Rechtsbuch des Gulathing. Übers. von R. Meißner. Weimar, 1935, S. 85).

<sup>46</sup> G. 105.

<sup>47</sup> G. 275.

<sup>48</sup> Счет степеней родства начинался от братьев, составлявших первую степень.

<sup>49</sup> В литературе высказывалось предположение, что термины *ódal* и *allodium* (латинизированная форма древнегерманского *alod*) имеют общий корень *od*, *auðr*, «богатство», «владение» и что в этих терминах произошла перестановка слогов (*od-al* → *al-od*). См. *Cleasby R. and Vigfusson G.* An Icelandic-English Dictionary, 2-d. ed. Oxford, 1957, p. 32, 470; *Balon I.* *Ius Medii Aevi. Traité de droit salique*, t. 1. Namur, 1965, p. 562. Однако О. Бехагель решительно отрицает этимологическую связь между этими терминами, считая ее невозможной с точки зрения фонетики (*Behagel O.* *Odal*. – «Forschungen und Fortschritte», II. Jhg., № 29, 1935, s. 369–370; *idem.* *Odal*. – «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften». Philosophisch-historische Abteilung. Jhg. 19–35. Heft 8. München, 1935, S. 4).

<sup>50</sup> Так, в F. XIV, 7 *eign* противопоставляется альменнингу – общей земле, как земля, находящаяся в индивидуальном владении.

<sup>51</sup> F. XII, 4.

<sup>52</sup> G. 266. Этот порядок был изменен во второй половине XIII в., когда срок, на протяжении которого на земельное владение можно было приобрести права одала, был сокращен (MLL, VI, 2).

<sup>53</sup> *Várnatak* представлял собой выражение согласия или утверждение решения участника собрания, которые потрясали поднятым оружием. Этот обычай упоминается еще Тацитом *Germania*, XI: «*si placuit [sententia] frameas concutiunt, honoratissimum assensus genus est armis laudare*». О потрясании и стуке оружием как знаке одобрения у скандинавов сообщают и хронисты эпохи викингов. например Дудо (*De moribus et actis Normannorum*, III, 96). Подобная процедура употреблялась на сходках скандинавов весьма часто, вследствие чего в завоеванных скандинавами областях Англии административные округа, жители которых собирались на судебные собрания, где применялись такие способы принятия решений, получили название *wapentake*.

<sup>54</sup> Ф. XII, 2. Однако присужденная таким способом земля не становилась немедленно одаем нового обладателя, для этого необходимо было ею владеть по меньшей мере на протяжении трех поколений.

<sup>55</sup> DN, I, 229; II, 17, 19; III, 88; IV, 119, 120; XII, 83 и др.

<sup>56</sup> Ф. XIII, 23.

<sup>57</sup> Ф. XIII, 25.

<sup>58</sup> В этой связи считаю нужным отвести упрек С. Пекарчика (К вопросу о сложении феодализма в Швеции (до конца XIII в.). Опыт постановки проблемы. — «Скандинавский сборник», VI. Таллинн, 1963, с. 19, примеч. 59) в том, что в статье «Большая семья в Северо-Западной Норвегии в раннее средневековье» (см. «Средние века», вып. VIII, 1956, с. 84, след.) я не обратил якобы внимания в рассматриваемом постановлении «Законов Фростатинга» на указания о крупном собственнике и его управляющем. Я считаю возможным и даже необходимым различать процедуру раздела земли, имевшую несомненно архаический характер, с одной стороны, и использование этой процедуры в интересах крупных собственников — с другой. На архаичность этой процедуры указывает, помимо прочего, другое изложение ее в титуле 87 «Законов Гулатинга», записанном на столетие раньше, чем данное постановление «Законов Фростатинга», и не отражающем влияния роста крупной земельной собственности.

<sup>59</sup> Ф. XIII, 16.

<sup>60</sup> Ф. XIII, 18.

<sup>61</sup> Ф. XIII, 19.

<sup>62</sup> Ф. XIII, 20. Более подробный анализ постановлений об общинных правах см. ниже, гл. II.

<sup>63</sup> G. 87: «Тот, кто имел больше земли, должен уступить часть; однако пусть он получит такой участок, какой достанется ему по жребью...» Здесь, несомненно, имел место передел участков, находившихся ранее во временном пользовании отдельных семей. Участники окончательного раздела получали не те же самые участки, которыми они владели до того, но наделались вновь согласно жребью, причем каждый получал одинаковую долю. Иными словами, при последнем разделе земли производился уравнильный передел участков, носивший, однако, окончательный характер. О hafnscripti см.: N. g. L., V, 2. Glossarium, s. v. havneskifte; *Olafsen O. Jordfællesskab og sameie*. Kristiania, 1914, s. 30–34; *Schultze A. Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft*, S. 282.

<sup>64</sup> См. Ф. XII, 4.

<sup>65</sup> G. 292. Участник процедуры «должен взять прах, как предписывает закон и из четырех углов очага и из-под почетного сидения [хозяина в его доме] и с того места, где пахотная земля встречается с лугом и где лесистый холм встречается с выгоном...» (еще одна аллитерированная формула!). О соответствующей процедуре у шведов и датчан см.: *Beauchet L. Historie de la propriété foncière en Suède*. Paris, 1904, p. 244, sq.; *Arup E. Danmarks historie*. I. København, 1925, s. 84.

<sup>66</sup> *Taranger A. The Meaning of the Words...*, p. 159.

<sup>67</sup> Обычай hafnscripti (hamnscripti) близок шведскому hammarskipt — земельным переделам, которые производились в шведских деревнях до XIII в., когда эти переделы, имевшие, подобно норвежскому hafnscripti, временный характер, были заменены разделом земли «по солнцу» (solskipt, лат. distributio solaris). На такую параллель разделов земель в Норвегии и Швеции указывал еще Л. Боше (*Beauchet L. Op. cit.*, p. 29, 33), который отмечал, что hammarskipt производился с целью раздела прав пользования и без точного определения величины выделяемых участков, поскольку они впоследствии подлежали переделу, тогда как solskipt представлял собой окончательный раздел собственности и сопровождался установлением детальных границ наделов. Боше делал из этого заключение, что при режиме hammarskipt не существовало индивидуальной собственности на пахотную землю, находившуюся в распоряжении всей общины, члены кото-

рой лишь пользовались своими участками. Раздел «по солнцу» практиковался как в Швеции, так и в Дании. Он заключался в том, что владельцы усадеб в деревне получали в поле участки в том же порядке, в каком располагались их дома: усадьба, «ближайшая к солнцу» (т.е. находившаяся на восточном конце деревни), наделалась землей на восточном краю поля, соседний владелец получал следующий надел и т.д. Боше подчеркивал также употребление в шведском праве понятия одаль — *aldaþal*, *þoliörþ*; см. формулы: *fori fastæ fæþrini ok aldaþal* — «отчина и древний одаль» (Ibid., p. 32, 55, 112–113). О *hammarskipt* см.: *Piekarczyk S.* О społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII–XI w., s. 131. О разделах *solskifte* в Дании см.: *Das Jütsche Recht. Aus dem Altdänischen übersetzt und erläutert von K. von See.* Weimar, 1960, I, 55, S. 60–61. См. также: *Haff K.* Die danischen Gemeinderechte. II. Teil. Leipzig, 1909, S. 31, ff.; *Arup E.* Danmarks historie, I, s. 215; *Steensberg A.* Den danske Landsby. Fra Storfamilie til Adelssamfund. København, 1940, S. 40–41. Ср. *Rhamm K.* Die Grosshufen der Nordgermanen. Braunschweig. 1905, S. 31, ff., 37, f., 41, f., 494, 612–621, 633.

<sup>68</sup> G. 87. Описание порядка раздела почти полностью повторяется дважды в этом титуле. Повторение объясняется, по-видимому, тем, что титул представлял собой дословную запись устного изложения обычая лагманом.

<sup>69</sup> Однако нет основания видеть здесь обязательно старшего по возрасту, как полагает Э. Майер (*Mayer E.* Der germanische Uradel. — ZSSR. Germ. Abt., 32, Bd., 1911, S. 155). См. возражения против предложенной им интерпретации у А. Шульце (*Schulze A.* Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft, S. 282, 283, 334, 335, 342, 343).

<sup>70</sup> F. XIV, 4. См. выше.

<sup>71</sup> G. 91.

<sup>72</sup> См. N. g. L., V. 2. Glossarium, s. v. *höfuðból*. Э. Майер (*Mayer E.* Zur Lehre vom germanischen Uradel. — ZSSR., Germ. Abt., 37, Bd., 1916, S. 129) видит в *höfuðból* родовой двор (Stammhof), который якобы находился у германцев (он экстенсивно использует исторические памятники всех германских народов, относящиеся к разному времени и к неодинаковым стадиям общественного развития) в обладании старшего брата и превращался с распадом домовых общин в центр вотчинного владения, причем старшие братья становились знатью (Uradel). Ср. *Mayer E.* Der germanische Uradel, S. 155; *idem.* Germanische Geschlechtsverbände und das Problem der Feldgemeinschaft. — ZSSR., Germ. Abt., 44, Bd., 1924, S. 54. А. Шульце (*Schulze A.* Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft, S. 281, ff.) не усматривает в G. 87 никакой связи между *höfuðból* и старшим братом, и ее действительно здесь нельзя обнаружить.

<sup>73</sup> См. *Olsen M.* Farms and Fanes of Ancient Norway, p. 119–122; *idem.* Norge. — «Nordisk Kultur», V, S. 16.

<sup>74</sup> Такие межевые камни сохранились кое-где в Норвегии до сих пор. На камне в усадьбе Huseby в Lista (Зап. Агдер) можно прочитать руническую надпись: «Здесь раздел марки» (см. *Jøys Ch.* Vårt folks historie, Bd. II. Oslo, 1962, s. 129).

<sup>75</sup> G. 89.

<sup>76</sup> Это подтверждается, в частности, изучением многочисленных постановлений, касающихся вопроса о конфискации земли как мере наказания. В судебнике можно выделить два ряда постановлений. Одни свидетельствуют о том, что у человека, поставленного вне закона за совершенное им тяжкое преступление, конфисковалось движимое имущество, тогда как земля переходила к его наследникам; другие предусматривают конфискацию также и земельного владения. Постановления второго ряда, несомненно, относятся к более позднему времени; они приналежат королю Магнусу Эрлингссону (60–70-е годы XII в.) или даже содержатся в вводной части судебного, принятой в 1260 г. (F. V, 44; Indl., I, 2)

<sup>77</sup> F. XII, 4.



<sup>78</sup> Vinogradoff P. Geschlecht und Verwandtschaft..., S. 27.

<sup>79</sup> F. XII, 1. 4.

<sup>80</sup> F. XII, 4. Напротив, в более позднее время «Ландслов» допускает такую сделку (MLL, VI, 6).

<sup>81</sup> F. XII, 7.

<sup>82</sup> F. XII, 8.

<sup>83</sup> F. XIII, 25.

<sup>84</sup> G. 223.

<sup>85</sup> G. 270. *Um ódals jarðer*. Nu skal þær jarðer telia. er óðrlom scolo fylgia. Su er ein er ave hever leift. Su er annur er gollden er i manngjollð. Su er hinn þridda er i branderfð er tekin. Su er hin fjorða er heidlaunað er. Su er hin. V. er dreckulaun er. ef hann þiggir af kononge. Setta barnfostr laun hverr sem gefr. Sjaunda ef maðr skiptir ódals jorðu sinni i aðra jorð. þær scolo óðrlom fylgia oc allar þær er i ódal skipti hava komet. með broðrom oc með fremdom þeim. allar aðrar aurum.

<sup>86</sup> Добавление Л.М. Ларсоном в переводе данного текста цифры 5 перед словом «поколений» не имеет достаточных оснований (*Larson L.M. The Earliest Norwegian Laws*, p. 178). Ср. *Robberstad K. The Odal Right according to the Old Norwegian Laws*. — «Universitetet i Bergen. Årbok 1955». Historisk-antikvarisk rekke. Bergen, 1956, s. 35, f.

<sup>87</sup> Ср. толкование А.И. Неусыхиным термина *fratres* в титуле 59 «Салической правды» (*Неусыхин А.И. Возникновение зависимого крестьянства...*, с. 110–112).

<sup>88</sup> См. *Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма...*, с. 66–82; *он же*. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 201 след.

<sup>89</sup> Dreckulaun — от дрека, пить, устраивать пир, и launa, вознаграждать. Очевидно, этот вид дарения представлял собой королевское пожалование в вознаграждение за устроенное в честь короля угощение (см. N. g. L., V, 2. Glossarium, s. v. drekkulaun. Ср. *Schultze A. Zur Rechtsgeschichte der germanischen Brüdergemeinschaft*, S. 307–308). Этот вид дарения встречается и в Англии в XI в., т.е. в период, когда на господствовавших в ней социально-правовых отношениях сказалось скандинавское влияние. В записи права, относящейся к области «датских» поселений вокруг Йорка и датируемой приблизительно 1028–1060 гг., так называемых *Nordhymbra preosta lagu* (67, 1), среди поземельных сделок и юридических норм, нерушимость которых закон утверждает, назван *drunclean*. Этот акт издатель памятников англосаксонского права Ф. Либерман толкует как «земельное пожалование в награду за угощение» (*Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen*. I. Halle a. S., 1898–1903, S. 385). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в этой записи права *drunclean* стоит, по-видимому, в непосредственной связи с «законным пожалованием со стороны господина» (*hlafordes gihtgifu*). Если такая связь действительно существовала, то можно отметить существенное различие между употреблением термина *drekkulaun-drunclean* в «Законах Гулатинга» и в *Nordhymbra preosta lagu*: в Норвегии это пожалование совершал король (и только он), тогда как в скандинавских колониях в Англии его источником могла быть милость любого господина — глафорда.

<sup>90</sup> См. *Amira K. v. Nordgermanisches Obligationenrecht*, II. Bd. *Westnordisches Obligationenrecht*, S. 618–619, 633; N. g. L., V, 2. Glossarium, s. v. heidlaunaðr.

<sup>91</sup> Мне кажется весьма правдоподобным, что пожалование *drekkulaun* представляло собою разновидность *вейшлы*. О *вейшле* см.: *Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии*, с. 117, след.; о *drekkulaun* — там же, с. 127, 147, прим. 238.

<sup>92</sup> G. 108. *Maurer K. Vorlesungen...*, III, S. 314; *Schultze A. Die Rechtslage des alternden Bauers nach den altnordischen Rechte*. — ZSSR. Germanistische Abtheilung. 51. Bd., 1931, S. 309–310; N. g. L., V. 2. Glossarium, s. v. branderfð; K.H.L., II. sp. 201, *Branderfð*; *Robberstad K. Gulatingslovi*, 3. utg. Oslo, 1969, s. 133, 359 f. Определение *branderfð* выражено в G. 108 с помощью аллитерированной формулы: «*til brannz oc til báls*». Буквально *branderfð* — «наследство, полученное у погребального костра», что

свидетельствует о связи этого обычая с язычеством. Толкование формулы «til brannz oc til báls» Г.И. Анохиным (*Анохин Г.И.* Общинные традиции норвежского крестьянства, с. 131–144, в особенности с. 143–144) курьезно. Выразив недоумение, каким образом в XIII в., когда эта формула сохранялась в «Законах Гулатинга», можно было говорить о трупосожжении, да еще о «двойной кремации» (?!), Г. Анохин не понимает, что такое аллитерация (хотя она многократно встречается в использованных им, впрочем в переводах, памятниках), и, видимо, не осведомлен о силе традиции и исключительной живучести в скандинавских языках архаических поэтических оборотов, хотя в Г. 108 данное выражение сопровождается замечанием: «...как говорили на древнем языке». Следуя неверному толкованию Хелланн-Хансена (Н. Т., bd. 40, H. 2. Oslo, 1960) и «развивая» его, он превращает «огонь» (brandr) в «бревно» или в «столб у входа в жилище», а «погребальный костер» (bál) — в... «домашний очаг»! Вся же формула понята им так: «ввести в дом и к очагу».

<sup>93</sup> Г. 129.

<sup>94</sup> О живучести в Норвегии пережитков архаических форм землевладения см.: *Borgedal P.* Der Bauernbetrieb und die Bauernfamilie als Glied der Sozialverfassung.— «Internationale Konferenz für Agrarwissenschaft. Vorträge und Verhandlungen über die Weltagrarkrise». Leipzig, 1934; *Jordskifteverket gjennom 100 år 1859–1958.* Oslo, 1959.

<sup>95</sup> См. *Schultze A.* Augustin und der Seelteil des germanischen Erbrechts. Studien zur Entstehungsgeschichte des Freiteilsrechtes. — «Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften», Bd. XXXVIII, № IV. Leipzig, 1928, S. 6 ff., 172; *Conrad H.* Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. I (2. Aufl.). Karlsruhe, 1962, S. 34, 41, 159 f.; *Hattenhauer H.* Die Entdeckung der Verfügungsmacht. Studien zur Geschichte der Grundstücksverfügung im deutschen Recht des Mittelalters. Hamburg, 1969.

<sup>96</sup> Г. 129. На требование возместить дарение равноценным имуществом как норму древнeshведского права указал еще К. Амира. Соответствующие постановления Эстётского и Вестётского судебных (löna gjæf, ællær gæf at lönae) находит, по его мнению, параллель в лангобардском launegild (см. *Amira K. v.* Nordgermanisches Obligationenrecht, I. Bd. Altschwedisches Obligationenrecht. Leipzig, 1882, S. 506, f.). Против этой точки зрения возражал Л. Боше, который выдвинул положение о невозместимости дарения (*Beauchet L.* Op. cit., p. 323 f.). Однако формулировку принципа возмещения подарка нетрудно найти и в шведском, и в норвежском, и в исландском праве. Мы сталкиваемся с нею в «Старшей Эдде»: «...дар жлет возмещения» (ey ser til gildis gjöf), — «Речи Высокого» (Hávamál, 145): «Не знаю радушных / и щедрых, что стали б / дары отвергать; / ни таких, что, в ответ / на подарок врученный, / подарка б не приняли» (Fansa ec mildan mann / eða svá matargóðan / at ei væri þiggja þegit / eða síns fiár / svági... / at leið sé laun, ef þægi (Ibid., 39); «Надобно, в дружбе / верным быть другу, / одарять за подарки...» (Vin sínom / scal maðr vinr vera / oc gialda gjöf við gjöf (Ibid., 42). Заслуживает внимания объяснение этого принципа, которое дает В. Грэнбек. Согласно представлениям скандинавов языческой эпохи, любой дар налагал на его получателя обязательства по отношению к подарившему. В основе благодарности принявшего дар лежало сознание, что через посредство полученного имущества он оказывался неразрывно связанным с тем, кто его дал. В случае, если дарение не сопровождалось компенсацией, получивший его оказывался во власти давшего. Связь между дающим богатство и получающим — один из ведущих мотивов поэзии скальдов, воспевающих щедрость конунгов и верность дружинников, служивших им за розданное золото, оружие и другие ценности (*Grönbeck V.* The Culture of the Teutons, Vol. II. London — Copenhagen, 1931, p. 6, f., 16, f., 54). Ср. *Gurevich A.* Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians. — «Scandinavica», Vol. 7, № 2, 1968.

<sup>97</sup> F. IX, 4.

<sup>98</sup> F. IX, 18.

<sup>99</sup> Ф. III, 17. Постановление было принято по настоянию папского легата кардинала Николая Брейкспира, посетившего Норвегию и добившегося укрепления позиций католической церкви в этой стране и расширения ее привилегий (см. *Johnsen A.O. Studier vedrørende kardinal Nicolaus Breckspears legasjon til Norden*, Oslo, 1945).

<sup>100</sup> Ф. XIV, 3.

<sup>101</sup> Ф. IX, 22.

<sup>102</sup> Ф. XII, 2.

<sup>103</sup> Ф. XII, 5.

<sup>104</sup> Ф. VIII, 3

<sup>105</sup> В более позднее время это ограничение было отменено (MLL, VI, 7).

<sup>106</sup> См. *Гуревич А.Я.* Некоторые вопросы социально-экономического развития Норвегии в I тысячелетии н. э. в свете данных археологии и топонимики, стр. 225, след., 233. Ср. *Lyslo V. Utskifting i Vest-Noreg i Mellomalderen*. — «Heimen», Bd. VIII. Oslo, 1950.

<sup>107</sup> Одна из рунических надписей в местности Vang (Уппланд), датируемая М. Ульсеном первой половиной XI в., гласит: «Сыновья Гозы воздвигли этот камень в память о Гуннаре, сыне [их] брата» (*Gása synir reistu stein þinsi eptir Gunnar, bróðursun*). *Norges innskrifter med de yngre runer*, utg. ved M. Olsen. I. bd. Oslo, 1941, № 84. Обращает на себя внимание то, что в данном случае камень с надписью воздвигли братья в память о своем племяннике — сыне их брата. По-видимому, между братьями — сыновьями Гозы, а также между ними и их племянником существовала тесная связь; не исключено, что они вместе жили и вели совместное хозяйство. Но это только догадка. Более прямое указание на совместное владение двумя братьями земель, которая, однако, затем была ими поделена, находим в другой рунической надписи XI в. (по Ульсену, не ранее 1050 г.) — из усадьбы *Nørstebo* (Уппланд): «Финн и Скопти воздвигли этот камень, когда они разделили свою землю, сыновья Вала» (*þeir Finn ok Skopti reistu stein þenna, þá es þeir skiptu löndum sínum, soner Vála*). *Norges innskrifter med de yngre runer*, I. bd., № 29. Имеется в виду, очевидно, *óðalsskipti*. В средневековой Норвегии значительное распространение получило право *ásættesrett*: наследники не делили владение с тем, чтобы не дробить хозяйства, а один из них (*ásættesmann*) получал целиком усадьбу с обязательством выплачивать другим родственникам, имевшим права на долю в наследстве, часть дохода с земли, обычно в виде поземельной ренты, собираемой с держателей (*Frost J. Das norwegische Bauernrecht. Odels — und Aasættesrecht*. Jena, 1938, S. 18, ff.; *Borgedal P. Der Bauernbetrieb und die Bauernfamilie als Glied der Sozialverfassung*, S. 154; *idem. Vom Aasetesrecht und vom Odelsrecht*. — «Forschungen und Fortschritte», 1935, № 1, S. 6, ff; KHL, VII, sp. 670 (Jordejendom).

<sup>108</sup> Названия *Rygia fylki*, *Grenland*, *Hålogaland*, *Raumaríki*, *Egðafylki* происходят от этнонимов ругии, грании, халейги, раумы, аугандии.

<sup>109</sup> *Ólafur Lárússon. Lov og Ting*. Bergen — Oslo, 1960, s. 36—42 (Hov og Ting).

<sup>110</sup> Естественно, речь идет об общем принципе. Для его осуществления очень часто практически была необходима сила. Для понимания древнескандинавского общественного устройства существенно принимать во внимание оба эти фактора: силу и право. Трудно согласиться с учеными, полагающими, что основным принципом этого общества было: «могущество есть право». См. *Bui O. Holmganga and einvígi*. — «Mediaeval Scandinavia», 2. Odense 1969, p. 136. Ср. интересные наблюдения историка средневекового права, который указывает на большую его специфику: *Hattenhauer O. Zur Autorität des germanisch-mittelalterlichen Rechts*. — ZSSR, G. A., 83. Bd., 1966, S. 258—273.

<sup>111</sup> Подробнее см.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры, с. 141, след.

<sup>112</sup> *Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte*. Lib. IV, cap. 36. Hg. von B. Schmeidler. Hannover und Leipzig, 1917, S. 273.

<sup>113</sup> См. *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, гл. III.

- <sup>114</sup> *Meitzen A.* Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen, Bd. I—III. Berlin, 1896. Точка зрения Мейцена, устанавливающего непосредственную связь и преемственность между древними и средневековыми формами сельских поселений и полей, в настоящее время отвергается рядом западных исследователей применительно и к другим народам, не к одним только скандинавам. Обзор литературы см. в кн.: *Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen. II (Vorträge und Forschungen, hrsg. von Th. Mayer, Bd. VIII)*. Konstanz — Stuttgart, 1964, S. 472, ff.; *Ronneseth O.* Frühgeschichtliche Siedlungs- und Wirtschaftsformen im Südwestlichen Norwegen. Neumünster, 1966, S. 16 ff.
- <sup>115</sup> *Hansen A.M.* Landnaam i Norge. En udsigt over bosættningens historie. Kristiania, 1904.
- <sup>116</sup> *Taranger A.* Udsigt over den norske rets historie, II. I, s. 21; IV, 1907, s. 274—278.
- <sup>117</sup> *Olafsen O.* Jordfællesskab og sameie, s. 19—20. Ср. *Haff K.* Zu den Problemen der Agrargeschichte des germanischen Nordens. — *H. Z.*, 115. Bd., Heft 1, 1936, s. 99; *Espeland A.* Tun og teig. — «Norsk Folkekultur», 1931.
- <sup>118</sup> *Olsen M.* Farms and Fanes, p. 29.
- <sup>119</sup> *Munch P.A.* Det norske Folks Historie, I Deel. Iste Bd. s. 139.
- <sup>120</sup> Как пишет Улавсен, институт альменнинга присущ всему германскому миру, но в силу природных и общественных условий он нигде не играл столь значительной роли и не сохранялся так долго как в Норвегии (*Olafsen O.* *Jordfællesskab...*, s. 75).
- <sup>121</sup> *Olsen M.* Farms and Fanes..., p. 52—53, 117, 124, 162, 176, 211.
- <sup>122</sup> *Østberg K.* Sedvaner i granneforhold. Oslo, 1928, s. 13.
- <sup>123</sup> *Østberg K.* Norske bonderet, V—VI Bd. Oslo, 1928—1930. Ср. *Mortensen J.* Bondeskipnad i Norig i eldre tid. Kristiania, 1904.
- <sup>124</sup> *Bull Edv.* Vergleichende Studien über die Kulturverhältnisse des Bauerntums. Ein Arbeitsprogramm. Oslo, 1930, s. 8, 10, 64.
- <sup>125</sup> *Bull Edv.* Vergleichende Studien..., S. 11, 30.
- <sup>126</sup> *Rynning L.* Bidrag til norsk almenningsrett, I Bd. Oslo, 1934.
- <sup>127</sup> *Reintun L.* Sæterbruket i Noreg, Bd. I—III. Oslo, 1955—1961.
- <sup>128</sup> *Solheim S.* Norsk sætertradisjon. Oslo, 1952.
- <sup>129</sup> *Holmsen A., Björkvik H., Frimannslund R.* The Old Norwegian Peasant Community. Investigation undertaken by the Institute for Comparative Research in Human Culture. — *S. E. H. R.*, vol. IV, 1956, № 1.
- <sup>130</sup> *Ibid.*, p. 30—31.
- <sup>131</sup> См. также *Сольхейм С.* Изучение развития форм норвежской крестьянской общины. — «Советская этнография», 1956, № 4, с. 73—76. *Анохин Г.И.* К этнографии норвежской соседской общины. — «Советская этнография», 1963, № 6.
- <sup>132</sup> *Kveseth K.* Die Gemeinschafts- und Gemeindebildungen des norwegischen Landes Hedmark in der Eisenzeit und im Mittelalter. — «Vorträge und Forschungen», Bd. VIII. Konstanz — Stuttgart, 1964; *Ronneseth O.* Op. cit.
- <sup>133</sup> Об устройстве норвежского дома см.: *Shetelig H. and Folk H.* Scandinavian Archaeology, p. 318—328.
- <sup>134</sup> F. IV, 5: «...at frjalser menn sculo aller friðhalger at heimile sino...» Перевод не передает всего содержания термина *fríðhelgi*. Для его понимания необходимо иметь в виду, что многие норвежские обычаи сформировались в языческие времена, когда право и религиозные представления были тесно переплетены. В термине *helgi* эта связь особенно ясна: неприкосновенность, которую он подразумевает, обеспечивалась сакральными силами. Термин *helgi* сохранил сакральный смысл и после христианизации, когда он стал употребляться для обозначения святости. Термин *fríðr* («мир», «безопасность») также имел одновременно и юридическое, и сакрально-магическое значение. Анализ понятий «мир» и «домашний мир» у скандинавов и вообще германцев см. в кн.: *Grönbech W.* Kultur und Religion der Germanen, Bd. I. Darmstadt, 1961, S. 42 ff.; Bd. II, S. 121 ff.
- <sup>135</sup> F. IV, 4.
- <sup>136</sup> F. IV, 50—52.

<sup>137</sup> F. 142, 143. Такой же штраф должен был уплатить лендрман, если он входил в чью-либо усадьбу с целью захвата имущества (см. G. 213).

<sup>138</sup> F. IX, 20.

<sup>139</sup> F. X, 2, Ср. F. X, 4: «Я призываю тебя быть дома в усадьбе, которую ты возделываешь, или где ты живешь, у огня и очага, и в доме, где застелены скамьи. для того чтобы выслушать мои требования или быть вызванным на тинг». Ср. G. 46.

<sup>140</sup> G. 37.

<sup>141</sup> G. 255; F. XV, 7, 8.

<sup>142</sup> G. 266, 267.

<sup>143</sup> G. 292. См. *Taranger A. Udsigt over den norske rets historie*, IV, s. 213–219; *idem*. *The Meaning of the Words Óthal and Skeyting*, p. 159, 161–162, 167.

<sup>144</sup> *Johnsen O.A. og Helgason J. (udg.). Saga Óláfs konungs hins helga*, I. Bd. Oslo, 1930, кап. 33. В этой картине, по-видимому, отразились порядки, существовавшие во владениях исландских хёвдингов времени Снорри Стурлусона. Но ссылки его на рассказы заставляют предположить, что какими-то сведениями о хозяйстве Сигурда он все же мог располагать. В VIII–XI вв. дворы бондов часто были довольно крупных размеров. В сагах часто упоминаются крупные усадьбы. См. Нкр: *Ynglinga s.*, кап. 15 (*bær mikill at Steini*), кап. 17 (*III storbæi*); *Halfð. s. svarta*, кап. 5 (*bú stór*); *Haralds s. hárf.*, кап. 40, 45 (*stórbú*); *Óláfs s. Tryggvas.*, кап. 3 (*bæ mikinn*) кап. 70. К чрезвычайно ценным выводам пришли ученые, которые, подобно М. Улсену, исследовали названия сельских усадеб в Норвегии. См. об этом: *Гуревич А.Я.* Некоторые вопросы социально-экономического развития Норвегии..., с. 229, след.

<sup>145</sup> Возмещения и платежи сплошь и рядом выражались в скоте. См. G. 218 и след.; G. 223: «В счет уплаты [вергельда] можно дать скот. Корова, молодая и здоровая, оценивается в 2½ эре»; ср. F. XIII, 21: «Два животных ценою в одну корову»; F. II, 27: «...имущество ценою в одну корову». Подобные постановления встречаются, как известно, и в варварских Пrawdax. Однако у других народов они относятся лишь к началу раннего Средневековья, в то время как в Норвегии платежи скотом практиковались даже в XII–XIII вв. не говоря уже о периоде после Черной смерти середины XIV в., когда роль скотоводства в Норвегии еще более возросла. Не только арендные платежи, но даже государственные налоги в то время уплачивались в виде масла, сыра, мяса и других продуктов.

<sup>146</sup> G. 6.

<sup>147</sup> Ср. F. XIII, 21.

<sup>148</sup> F. II, 27.

<sup>149</sup> См. например, G. 299; F. II, 33. Подробнее об имущественном положении бондов см. ниже, с. 157 сл.

<sup>150</sup> В судебных, защищавших интересы собственников, регламентировались правила пользования землей лейлендингами и определялись их обязанности (см. *Гуревич А.Я.* Норвежские лейлендинги в X–XII вв. — «Скандинавский сборник», VII. Таллин, 1963. с. 9–11).

<sup>151</sup> F. XIII, 1. В Трэндхейме салд (мера сыпучих тел) был вдвое больше, чем в Вестланде, где он равнялся примерно 100 литрам. По-видимому, и размеры крестьянского двора были здесь большими.

<sup>152</sup> *Visted K. og Stigum H. Vår gamle bondekultur*, I. Bd. (2. utg.). Oslo, 1951.

<sup>153</sup> Подчеркивая скотоводческую направленность сельского хозяйства средневековой Норвегии, необходимо вместе с тем учитывать, что в изучаемый период животноводство еще не имело товарного характера, какой оно приобрело со второй половины XIV и XV вв., когда все увеличивавшееся количество масла стали продавать в города и особенно за границу. Эти перемены совпали с упадком земледелия, усилившимся после Черной смерти. Начиная с этого времени соотношение земледелия и животноводства еще более резко изменилось в пользу последнего (см. *Гуревич А.Я.* Основные этапы социально-экономической

истории норвежского крестьянства в XIII—XVII вв. — «Средние века», вып. XVI, 1959, с. 57—61). В предшествующий же период роль земледелия была несколько большей, чему в немалой мере способствовала внутренняя колонизация.

<sup>154</sup> F. IV, 5.

<sup>155</sup> F. XIII, 10.

<sup>156</sup> F. IV, 26.

<sup>157</sup> F. XIII, 7.

<sup>158</sup> F. VII, 26. Ср. F. XIII, 10: «Никто не смеет рубить дрова в чужом лесу, если только это не делается для ремонта средств передвижения, саней или корабля, или того, что нуждается в починке, или для отопления, если он живет в открытом месте» [т.е. не имеет собственного участка леса.]. Ср. G. 306: Если нужно соорудить корабль, можно использовать чужой лес. «Но, если нужно соорудить несколько кораблей, не следует окончательно истреблять лес одного человека».

<sup>159</sup> F. XIII, 11: «Если кто-нибудь запретит пользоваться его выгоном в лесу, а другой после этого будет им пользоваться, он, если его вина будет доказана, уплатит королю штраф за разбой и возмещение за потраву в чистом серебре — владельцу земли...»

<sup>160</sup> Ср. G. 80: «Если имеется необработанная земля поблизости [от усадьбы], владелец должен ее огородить... но, если он этого не сделает, никто не обязан платить ему возмещение, если трава будет поедена...»

<sup>161</sup> G. 9. В другом титуле говорится о человеке, который с целью избежать необходимости есть мясо в постные дни обращается к трем из своих соседей с просьбой продать ему пищу (G. 20).

<sup>162</sup> G. 160.

<sup>163</sup> G. 255; F. XV, 8.

<sup>164</sup> F. X. 32: в тяжбе в качестве соприсяжников должны участвовать четверо крестьян, которые живут близ дома ответчика.

<sup>165</sup> F. XIII, 20.

<sup>166</sup> О. Улавсен (*Olafsen O. Jordfællesskab...*, S. 31—33) и М. Улсен (*Olsen M. Farms and Fanes*, p. 49—50) допускают возможность возникновения чересполосицы при разделах дворов больших семей.

<sup>167</sup> F. XIII, 16: «...Ef fleiri menn eigu jörð saman. Þa sculu allir eptir hinum bezta manni landnam taca. þeim er i jörðu a...»

<sup>168</sup> F. XIII, 18.

<sup>169</sup> F. XIII, 19.

<sup>170</sup> На то, что входившие в *sambúð* крестьяне вели отдельные хозяйства, указывает и следующее постановление: «Если оставленное под паром поле одного человека находится рядом с лугом или нивой другого, он обязан огородить его крепкой изгородью» (F. — XIII, 22).

<sup>171</sup> F. XIII, 23. Часто границу между участками разных хозяев не обносили плетнем и не отмечали камнями, а определяли на глаз. В некоторых областях Норвегии вплоть до недавнего времени сохранялся следующий обычай установления и проверки такой границы. Владельцы шли вдоль межи и, останавливаясь в определенных местах, секли подростка, которого захватывали с собой, — считалось, что побой, полученные им при обходе границы, помогали ему запомнить ее местоположение (*Olsen M. Farms and Fanes...*, p. 12).

<sup>172</sup> F. XIII, 23, 25.

<sup>173</sup> F. XIV, 15: «Если кто-либо едет по дороге на коне и есть трава около дороги, он может, если надобно, взять, сколько нужно, чтобы прокормить коня; но, если он возьмет сено с собой и это обнаружится, он будет вором».

<sup>174</sup> G. 19.

<sup>175</sup> G. 82.

<sup>176</sup> G. 89: «Если люди не согласны относительно границы в пределах усадьбы, будь то граница пахотной земли или луга, и один говорит, что он обработал

лишь ту землю, какую он имел право обрабатывать, но [другой обвиняет его в том, что он] украл землю, вырыв пограничные камни, они должны обратиться к тем, кто лучше знает границу между ними...» и т.д. Ср. G. 264.

<sup>177</sup> G. 81.

<sup>178</sup> G. 82.

<sup>179</sup> *Holmsen A., Björkvik H., Frimannslund R.* Op. cit.

<sup>180</sup> См. *Анохин Г.И.* Общинные традиции..., гл. 3.

<sup>181</sup> *Olafsen O.* *Jordsfællesskab...*, s. 73; описание состава владений усадьбы *Opedal* в *Ullensvang* (Хардангер).

<sup>182</sup> *Haff K.* Die allnorwegischen Nachbarschaften und ihre markgenossenschaftliche Organisation. — *VSWG*, 22. Bd., Heft I, 1929, S. 194–195.

<sup>183</sup> F. XII, 25.

<sup>184</sup> На этом особенно настаивает А. Тарангер (*Taranger A.* *Udsigt...*, II, 1, s. 27). Если одна усадьба принадлежала нескольким собственникам, которые не вели в ней своего хозяйства, но передавали землю под обработку арендаторам, то раздел поля на обособленные участки мог не производиться. Каждый собственник идеальной доли получал соответствующую часть ренты. Лейлендинги же образовывали своего рода общность и иногда жили в одном доме, причем в «Ландслове» указывалось, что двор и дома следовало делить таким образом, чтобы каждый имел равное право пользоваться дверьми (MLL, VII, 15).

<sup>185</sup> Вряд ли можно согласиться с утверждением С.Д. Ковалевского, исходящего из шведского материала, во многом сходного с норвежским, о том, что в случаях сегментации больших семей «сельская община возникла непосредственно из родовой общины» (*Ковалевский С.Д.* Образование классового общества и государства в Швеции, с. 138, ср. с. 265). Нужно подчеркнуть со всею определенностью, что исследователи германских (в том числе и скандинавских) древностей не располагают какими-либо свидетельствами сохранения у этих народов родовой общины в период, который нашел отражение в письменных источниках.

<sup>186</sup> G. 81. Зимой практиковалось стойловое содержание скота.

<sup>187</sup> G. 84. Подобное выражение встречается также в памятниках исландского, датского и шведского обычного права (*Bull Edv.* *Vergleichende Studien...*, S. 51).

<sup>188</sup> См. F. XIII, 21.

<sup>189</sup> G. 90.

<sup>190</sup> Ср. F. XIV, 7.

<sup>191</sup> О сетерном хозяйстве см.: *Solheim S.* *Norsk sætertradisjon.* Oslo, 1952. Сетерное хозяйство существовало в Норвегии уже в древности. В период внешней экспансии скандинавов оно было перенесено норвежцами в Исландию и на другие острова Северной Атлантики. Ранние свидетельства его существования можно обнаружить, помимо судебников, как в исландских родовых сагах и «Книге о заселении Исландии», так и в сагах о конунгах Олаве Святом и Сверрире, у Адама Бременского и в других источниках. Много сведений о сетерах дает топонимика. Некоторые исследователи видят в сообщении путешественника античности Пифея о том, что жители Туле пасут все лето скот на горных пастбищах, указание на существование сетерного хозяйства в Норвегии уже в IV веке до н. э. (см. *Hougen B.* *Fra seter til gård.* *Studier i norsk bosetningshistorie.* Oslo, 1947, s. 14). Однако надо полагать, что сетерное хозяйство в том виде, в каком оно существовало в исторический период, сложилось тогда, когда укрепился и центр всего хозяйства — сельский двор. Вряд ли можно видеть в сетерном хозяйстве простой пережиток номадизма, как полагает, в частности, Л. Рейнтон (*Reinton L.* *Sæterbruiket i Noreg, I—III.* Oslo, 1955–1961).

<sup>192</sup> Альменнинги были «верхними» (ofra) и «наружными» (ytra). F. XVI, 2. См. также: *Olafsen O.* *De «ytre» Almenninger* — Н Т., 5. R., 5. Bd. (Oslo), 1924, s. 313–316; *Rynning L.* *Bidrag til norsk almenningsrett*, I, s. 77, ff.

- <sup>193</sup> G. 145; F. XVI, 2: жителям Северной Норвегии «позволено пользоваться общинными владениями, как они владели ими в дни святого конунга Олава».
- <sup>194</sup> В XV и XVI вв. к альменнингу часто прилагается термин *sameiga* (*sameie*) — «общая собственность». *Rynning L. Bidrag til norsk almenningstrett, I, s. 140–141. Cp. Olafsen O. Jordfællesskab..., s. 65, f.; Reinton L. Sæterbruket..., III, s. 145.*
- <sup>195</sup> G. 145.
- <sup>196</sup> G. 150.
- <sup>197</sup> F. XIV, 7.
- <sup>198</sup> F. XIV, 8.
- <sup>199</sup> G. 81.
- <sup>200</sup> F. XIV, 8.
- <sup>201</sup> F. XIV, 7.
- <sup>202</sup> G. 145.
- <sup>203</sup> *Ibidem.*
- <sup>204</sup> F. XIV, 8.
- <sup>205</sup> В VIII–IX вв., как и в период викингов, в Норвегии возникло большое количество сельских дворов, в названиях которых имеется член *-setr*. Эти дворы, а возможно, также и дворы с названиями на *-land* и *-stað*, были созданы на сетах (см. *Hougen B. Fra seter til gård*).
- <sup>206</sup> О праве давности как предпосылке индивидуального пользования участком в альменнинге см.: *Rynning L. Bidrag til norsk almenningstrett, I, s. 36.*
- <sup>207</sup> F. XIV, 7; Cp. G. 86: в спорах из-за обладания участком, выделенным из общинных земель, выигрывал тот, кто мог доказать с помощью свидетелей, что он владел этой землей в течение 20 лет и более.
- <sup>208</sup> См. *Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 93, след.*
- <sup>209</sup> *Taranger A. Udsigt..., II, 1, s. 186–187.* О. Улавсен в своей работе *Jordfællesskab og sameie* (s. 53) относил время установления королевской собственности на альменнинг к правлению короля Олава Святого, но впоследствии согласился с Тарангером (см. *Olafsen O. De «ytre» Almenninger, s. 316–322*).
- <sup>210</sup> По мнению Л. Рейнтонна, права короля на альменнинги укрепились с XIII в., а выражение «наш [т.е. королевский] альменнинг» встречается впервые в документе 1336 г. (*Reinton L. Sæterbruket i Noreg, III, s. 207–208*). Вполне возможно, что более эффективным королевский контроль над альменнингом стал действительно в XIII в., когда окрепла и сама королевская власть, однако, как видно из областных законов, возник он раньше. П. Боргедаль относит признание прав короля на альменнинг предположительно к середине XII в. (*Borgedal P. Jordeiendommenshistorie i Norge. — «Jordskifteverket gjennom 100 år». Oslo, 1959, s. 27*). В Швеции и Дании права короля на альменнинг (дат. *Alminding*) установились окончательно в XII–XIII вв. (см. *Arup E. Danmarks historie, I, s. 180, 246–247; KHL. VII, sp. 656, 659 (Jordejendom)*).
- <sup>211</sup> G. 274: «...oc sja baede utangardz oc innan gardz...»
- <sup>212</sup> F. XII, 1; XIV, 2. Аналогичный смысл имело у исландцев противопоставление терминов *heimhagi* и *úthagi* (*Maurer K. Island von seiner ersten Entdeckung..., S. 403*).
- <sup>213</sup> F. XV, 2.
- <sup>214</sup> G. 91, Cp. F. XIII, 15.
- <sup>215</sup> G. 242. О. Улавсен (*Jordfællesskab..., s. 47–56*) приводит относящиеся к Восточной Норвегии данные о существовавшем там разграничении между земельными владениями, называемыми *heimrast* и *útrast*. *Heimrast* и *útrast* впервые упоминаются в «Ландслове», но со ссылкой на старину (см. *Reinton L. Sæterbruket i Noreg, III, s. 173 f.*). Рейнтон указывает на связь *heimrast* с владением *innan stafs*, упоминаемым в F. XIII, 13 (*Ibid.*, s. 174). Об оппозиции *innmark* и *útmark* см. *Ranneseth O. Op. cit., S. 9, 39* и др.
- <sup>216</sup> G. 149. Морской промысел и, в частности, охота на китов были в тот период важной отраслью хозяйства норвежцев.



<sup>217</sup> G. 150. По «Ландслову» (MLL, VII, 64), король должен был разделить кита, прибитого к берегу альменнинга, с бондами, которые владели альменнингом вместе с ним. По этому же закону (VII, 65), найденный на берегу тюлень подлежал разделу следующим образом: нашедший должен был отдать его собственнику земли, оставив себе  $\frac{1}{3}$  туши тюленя, если он нашел его *útan garðs*, и  $\frac{1}{4}$ , если он нашел его *innan garðs*.

<sup>218</sup> О. Улавсен (*Jordfællesskab og sameie*, s. 23, 36, 55) утверждает, что земля, расположенная за пределами усадьбы (*udmark*), считалась столь же полной собственностью владельца, как и земля в пределах ограды (*indmark*). Однако он сам же признает возникновение владений, расположенных за оградой двора, из альменнинга (*Ibid.*, s. 55, 64). На различия в характере собственности домохозяина на землю *innangarðs* и землю *útangarðs* указывает и постановление о правилах раздела одаля, содержащееся в «Ландслову» (MLL, VI, 3, 2): земли первой категории следовало делить с помощью палки и шнура, земли второй категории просто на глаз. Многие постановления «Ландслова», касающиеся этих вопросов, были заимствованы из «Законов Гулатинга».

<sup>219</sup> В Исландии, где индивидуальная собственность на землю восходит ко времени ее заселения выходцами из Норвегии, в постановлениях обычного права о китах, найденных на побережье, упоминается лишь различие между землей отдельных владельцев и альменнингом (*Maurer K. Island von seiner ersten Entdeckung...*, S. 415).

<sup>220</sup> F. Indl., 19. Cp. G. 145.

<sup>221</sup> F. Indl., 18.

<sup>222</sup> F. Indl., 17.

<sup>223</sup> G. 75.

<sup>224</sup> F. XIII, 13.

<sup>225</sup> F. Indl., 19.

<sup>226</sup> G. 86. В этих спорах в качестве свидетеля мог быть привлечен любой человек, свободный и совершеннолетний, и даже тот, кто работал на участке как раб, если он был впоследствии освобожден.

<sup>227</sup> См. G. 90; F. XIII, 10.

<sup>228</sup> В F. II, 23 упоминается вновь обработанная земля (*nylænd*) в пределах усадьбы (*innan stafs*); ее собственник должен исполнять за эту землю все полагающиеся повинности.

<sup>229</sup> Значительная часть приведенных выше постановлений о заимке новых земель из альменнинга относится к XIII в., когда в Норвегии происходил некоторый подъем сельского хозяйства (см. *Bugge A. Om hvorledes Norge var bugget i vikingetid og middelalder*, s. 367, ff.). Однако подобные же расчистки широко практиковались и в эпоху викингов (*ibid.*, s. 348–358). Немало сведений о корчевке лесов, их выжигании, создании на расчистках поселений и распашке новых пространств в этот период содержится в «Хеймскрингле» (см. Нкр: *Ynglinga s.*, кап. 37, 40, 46; *Hákonar s. góða*, кап. 13). В свете данных топонимики эти сообщения кажутся верными.

<sup>230</sup> См. *Haff K. Zum älteren norwegischen und deutschen Alprechte*. — VSWG. 26. Bd., Heft. 2. 1933. S. 150; *idem*. Zu den Problemen der Agrargeschichte des germanischen Nordens. — HZ, 155. Bd., Heft 1, 1936.

<sup>231</sup> Изучение структуры средневековой норвежской общины и ее соотношения с иными формами крестьянских общностей показывает несостоятельность утверждений Г.И. Анохина о том, что «именно соседская община» якобы представляла собой «основное производственное объединение» или даже «важнейшее общественное и производственное объединение в сельских местностях» в Норвегии на протяжении всей ее истории в Средние века и отчасти даже в Новое время (см. *Анохин Г.И. Общинные традиции норвежского крестьянства*, с. 25, 195 и др.). При всей значимости соседских связей в хозяйственной дея-

тельности отдельных крестьянских усадеб, община тем не менее не являлась производственным коллективом, производственной ячейкой была семья в ее исторически изменчивых формах (большая, затем «малая», в новое время — индивидуальная). Г.И. Анохин приписывает норвежской общине функции, которыми она явно не обладала: он пишет, что тинги были внутриобщинным органом крестьянского самоуправления (там же, с. 15, 144, особенно настойчиво — с. 188—189, 195), между тем как в действительности нижней судебной инстанцией в Норвегии был тинг округа, человеческого объединения, гораздо более обширного, чем сравнительно небольшие общины, и ни в каком отношении с ними не совпадавшего. В то время как, например, немецкая средневековая деревня при определенных допущениях может рассматриваться в качестве правового и административного единства (см. *Bader K.S. Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich*. Weimar, 1957), эта характеристика неприменима к норвежской общине: она подходит, с одной стороны, к тинговому округу, с другой — к отдельной крестьянской усадьбе, владельцем которой пользовался властью над семьей и зависимыми людьми. Ср. *Мильская Л.Т.* К вопросу о трактовке проблемы сельской общины в современной историографии ФРГ. — «Средние века», вып. 38, 1975.

<sup>232</sup> Многоотраслевой характер хозяйства средневековой Норвегии наложил отпечаток и на процесс складывания феодальных отношений: у части бондов существовали некоторые возможности ухода из земледелия в другие сферы хозяйства, неподконтрольные крупным землевладельцам.

<sup>233</sup> См. *Гуревич А.Я.* Англосаксонский фольклор и древнорвежский одал (опыт сравнительной характеристики дофеодальных форм землевладения). — «Средние века», вып. 30, 1967.

<sup>234</sup> *Пекарчик С.* К вопросу о сложении феодализма в Швеции. — «Скандинавский сборник», VI, с. 19, след.; *Piekarczyk St.* Studia nad rozwojem struktury społeczno-gospodarczej wczesnośredniowiecznej Szwecji. Warszawa, 1962, s. 41, ср. s. 31; *idem.* Niektóre sporne problemy dotyczące form własności ziemi we wczesnośredniowiecznej Szwecji. — «Roczniki historyczne», XXVII. Poznań, 1961, s. 94, 104, 105; *idem.* Od społeczeństwa barbarzyńskiego do feudalnego. Wczesnośredniowieczna Norwegia (Na marginesie prac A.J. Guriewicza). — «Przegląd Historyczny», t. LX, z. 1, 1969.

<sup>235</sup> Norges Indskrifter med de ældre Runer. Udg. ved S. Bugge. I. Christiania. 1891, № 1.

<sup>236</sup> *Marstrand C.J.S.* Tunstenen. — «Nordisk Tidskrift för Sprogvidenskap», 4. Bd. (Oslo), 1930, s. 349 ff. Марстрандер на основе анализа этой надписи строит далеко идущие выводы относительно порядка наследования, существовавшего в Норвегии в период, предшествующий эпохе викингов, но заключения эти вряд ли могут быть убедительными, ибо они не подтверждены каким-либо иным материалом. Толкование О. фон Фрисена см.: *Nordisk kultur*, VI, 1933, s. 22.

<sup>237</sup> *Arup E.* Danmarks historie. I. Kobenhavn, 1925, S. 108—109.

<sup>238</sup> *Jacobsen L.* Wimmer's Farmer — Stones. Critical Notes on Danish Runic Research. — «Acta Philologica Scandinavica», I. Aarg. — 3. H., 1926, p. 219. Там же см. критику методов расшифровки надписей Винмером.

<sup>239</sup> Ср. *Christensen A.E.* Vikingetidens Danmark paa old-historisk Baggrund. Kobenhavn, 1969, S. 210—211.

<sup>240</sup> См. *Rosén J.* Svensk historia, I, s. 127, 132; *Jansson S.B.F.* The Runes of Sweden. Stockholm, 1962, p. 105.

<sup>241</sup> *Arup E.* Danmarks historie, I, S. 109.

<sup>242</sup> *Jacobsen L.* Wimmer's Farmer-Stones, p. 210 ff. В заключение своего убедительного анализа надписей Л. Якобсен ставит более общий вопрос: «Каковы были идеи этих поколений людей? Какие качества увековечивали они в своих надписях?» (*Ibid.*, p. 243).

<sup>243</sup> *Ljunggren K.G.L.* Landman och boman i vikingatida källor. — «Arkiv för nordisk filologi», 74, 1959, s. 115—131. Не все в понимании Льюнгрена представляется в равной

мере убедительным. В частности, нет достаточных оснований считать хёвдингов, о которых идет речь в надписях, обязательно служившими людьми конунга, получившими от него пожалования, возможно, они были независимыми правителями.

<sup>244</sup> С. Янссон, в противоположность С. Пекарчику, полагает, что содержащиеся в некоторых рунических надписях указания относительно порядка наследования согласуются с постановлениями шведских областных законов (см. *Jansson S.B.F. The Runes of Sweden*, p. 78), Ср. *Ковалевский С.Д. Образование классового общества и государства*, с. 77–81, 100.

<sup>245</sup> См. *Ruprecht A. Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften*. Göttingen, 1958 («Palaestra», Bd. 224), S. 47.

<sup>246</sup> См. *Skovgaard-Petersen J. Vikingerne i den nyere forskning* — «Historisk Tidsskrift», V. Bd., II, 3. København, 1971, s. 712.

<sup>247</sup> См. ниже, с. 200 сл.

<sup>248</sup> Нужно отметить также, что С. Пекарчик устанавливает слишком прямолинейную связь и преемственность между викингами и феодальными землевладельцами (*Пекарчик С. К вопросу о сложении феодализма в Швеции*, с. 20, след.; *Piekarczyk St. Studia...*, s. 34, след.). Не приходится вовсе отрицать наличие подобной связи, но необходимо вместе с тем иметь в виду и существенные различия в основе материального могущества участников военных и торговых предприятий, с одной стороны, и класса земельных собственников — с другой. Походы викингов, естественно, ускорили социальную дифференциацию в скандинавском обществе и переход его к классовому строю, но, с моей точки зрения, столь же неоспоримо и то, что викинги ни в каком смысле не были феодалами, — в противном случае понятия «феодал», «феодальная собственность» пришлось бы насильственно расширить вплоть до утраты ими всякого конкретного содержания. Ср. *Ковалевский С.Д. Образование классового общества и государства*, с. 88.

<sup>249</sup> На недопустимость смешения большой семьи, возникающей на последней стадии развития общинно-родового строя, с разросшейся малой семьей указывал А.Д. Удальцов (*Удальцов А.Д. Родовой строй у древних германцев*. — «Из истории западноевропейского феодализма». Известия ГАИМК, вып. 103. М.: Л., 1934, с. 32). Ср. *Косвен М.О. Семейная община и патронимия*. М., 1963, с. 42–43. Р. Кечке, отмечая возможность разрастания индивидуальной семьи в большую, считает необходимым различать подобного рода «большую малую семью» (große Kleinfamilie) и большую семью (Großfamilie). *Kötzschke R. Salhof und Siedelhof im älteren deutschen Agrargeschichte (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Bd. 100, Heft 5. Berlin, 1953, S. 64)*. Ср. *Wührer K. Beiträge zur ältesten Agrargeschichte des germanischen Nordens*. Jena, 1931.

<sup>250</sup> См. *Косвен М.О. Семейная община и патронимия*. М., 1963. М.В. Крюков (СЭ, 1967, № 6) предпочитает понятие «клан». Поиски термина вызваны сознанием того, что коллектив, который имеется в виду, отнюдь не «род», но в то же время союз сородичей.

<sup>251</sup> Ср. *Hafström G. Die schwedischen Landschaftsrechte als historische Quelle*. — «XI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques. Résumé des communications». Göteborg — Stockholm — Uppsala, 1960, p. 101–104; ср.: «Actes du congrès». Göteborg — Stockholm — Uppsala, 1962, p. 122.

<sup>252</sup> *Hatt G. The Ownership of cultivated Land*. — «Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab». Historisk-filologiske Meddelelser, XXVI, 6. København, 1939, s. 16–17. Укажу на аграрные языческие культы скандинавов — отношение этих людей к земле имело не только социальную и хозяйственную стороны, но и религиозно-магическую, и в их глазах эти аспекты неразрывно сливались.

<sup>253</sup> По мнению К. Амриры, процедура *skeyting* (др. швед. *skötning*, лат. *scotatio*) применялась прежде всего при совершении земельных дарений, но распрост-

ранялась и на акты купли-продажи земли (*Amira K. v. Nordgermanisches Obligationenrecht, I. Altschwedisches Obligationenrecht, S. 512–513*).

<sup>254</sup> См. *Гуревич А.Я.* Колонизация Исландии, — «Уч. зап. Калининского пединститута», т. 35. Калинин, 1963.

<sup>255</sup> См. *Kuhn H.* Landbesitz in der Besiedlungszeit Islands. — «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», Bd. XCVII, 1968.

<sup>256</sup> Lnb. Isl., bis. 337, 339. Такова была процедура, которую должен был совершать мужчина; женщина не должна была занимать большего участка, чем тот, какой могла обойти между восходом и заходом солнца, ведя двухгодовалую корову (*Jón Johannesson. Íslendinga Saga. A History of the Old Icelandic Commonwealth. Univ. of Manitoba, 1974, p. 31*; ср. *Grimm J.* Deutsche Rechtsalterthümer. Bd. I. Berlin, 1956, S. 268 f.).

<sup>257</sup> Lnb. Isl., bls. 229.

<sup>258</sup> Lnb. Isl., bls. 251, 252.

<sup>259</sup> Lnb. Isl., bls. 234.

<sup>260</sup> Lnb. Isl., bls. 250, 251.

<sup>261</sup> Lnb. Isl., bls. 124, 125, 346; *Eyrbyggja saga*, 4. Univ. of Nebraska, 1959.

<sup>262</sup> *Jónsbók. Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island*, udg. ved Ólafur Halldórsson. Odense, 1970, s. 3, 20, 41, 78, 82, 126.

<sup>263</sup> *Sveinbjörn Rafnsson. Studier i Landnámabók.* Lund. 1974, s. 142 ff. Ср. мою рецензию: *Н.Т. (Stockholm)*, 1974, н. 4, s. 515 ff.

<sup>264</sup> О переплетении юридических, трудовых и сакрально-магических аспектов в отношении к собственности в «варварском» обществе см.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М, 1972, с. 214, след. Г. Кун видит в термине *heilagr* исключительно правовое содержание, отрицая какую-либо связь его с религиозно-магической сферой, но ничем это утверждение не обосновывает (*Kuhn H.* *Das alte Island. Düsseldorf – Köln, 1971, S. 30*). Иначе, на мой взгляд, более убедительно, трактует это понятие В. Бетке, подчеркивающий социально-религиозное содержание «священного» у германцев: право собственности, как и «мир», под защитой которого находится каждый свободный человек, не отделены от сакрально-культурного единства; германец пользуется «священной защитой», неприкосновенностью, *Heiligkeit*, в качестве члена культовой и правовой общины (*Baetke W.* *Der Begriff der «Unheiligkeit» im altnordischen Recht. — Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 66. Bd., 1942; *он же.* *Kleine Schriften. Weimar, 1973, S. 30, 35, 51* и др.; *он же.* *Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942*).

<sup>265</sup> Не случайно церковь упорно боролась против ограничений в распоряжении землею, налагаемых правом одаля и находившихся в глубоком противоречии с принципами римского права, либо пыталась приспособить древний одаль к своим потребностям. См. выше, а также *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 52, след. Ср. также *Ковалевский С.Д.* Шведские областные законы как исторический источник, с. 291.

<sup>266</sup> Рассмотрению специфики земельной собственности в эпоху раннего Средневековья посвящены мои работы: *Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age. — «Annales E. S. C.»*, 1972, № 3; *Semantics of the mediaeval Community: «farmstead», «land», «world» (Scandinavian example).* — *«Recueils de la Société Jean Bodin»*, vol. 44, 1987.

<sup>267</sup> Не показательны ли в этом отношении то, что община отсутствует в общей «модели мира» древних скандинавов? В самом деле, структура мира, как она рисовалась их мифологическому сознанию, опиралась на противоположность мира культуры, «срединного мира» людей (*miðgarðr*) и окружающего его мира хаоса, населенного чудовищами: «мира, расположенного за пределами ограды» (*útgarðr*) (см. ниже, с. 269). Иными словами, она была аналогична делению реальных владений бондов на земли, находящиеся *innangarðs*, и земли *útgangarðs* (см. выше, с. 116 сл.). Мир, возделанный и очеловеченный, ограничивается,

согласно этой картине универсума, лишь домом и усадьбой. Может показаться, что общинные угодья, поскольку они «за оградой», соотношены с миром хаоса и лежат вне культуры. Разумеется, это не так. Община не вытеснена сознанием этих людей в область, где господствуют враждебные людям силы, она просто-напросто отсутствует в их картине мира. Как это отсутствие объяснить? Я полагаю, что, во-первых, община в эпоху раннего Средневековья оставалась довольно рылым образованием, и, во-вторых, окрепла община у этих народов на той стадии, когда их мифотворческое сознание уже создало определенную «модель мира». В этой «модели мира» именно отдельный двор и дом занимают центральное место, служат «точкой отсчета».

<sup>268</sup> См. *Алаев Л. Б.* Проблема сельской общины в классовых обществах. — «Вопросы истории», 1977, № 2.

<sup>269</sup> *Hatt G.* The Ownership of cultivated Land; *idem.* Prehistoric Fields in Jutland. — «Acta Archaeologica», II, 1931; *idem.* Oldtidsagre. — «Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Arkaeologisk-kunsthistoriske Skrifter», Bd. II. № 1. København, 1949; *idem.* Norre Fjand. An Early Iron-Age Village Site in West Jutland. — «Arkaeologisk-kunsthistoriske Skrifter utgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab». Bind 2, № 2, København, 1957; *idem.* Das Eigentumsrecht an bebautem Grund und Boden. — «Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie», Jahrg. 3, Heft 2, 1955.

<sup>270</sup> Cp. KHL, I, sp. 42–46 (Ager), IV, sp. 523–527 (Fornåkrar).

<sup>271</sup> *Van Giffen E.* Prehistoric Fields in Holland. — «Antiquity», 2, 1928; *Stigum H.* Plogen. — «Bidrag til bondesamfundets historie», Bd. I. Oslo, 1933; *Bishop C. W.* The Origin and Early Diffusion of the Traction Plough. — «Antiquity», 10, 1936; *Steensberg A.* North West European Plough-Types of Prehistoric Times and the Middle Ages. — «Acta archaeologica», VII, 1936; *Kerridge E.* Ridge and Furrow and Agrarian History. — EchR, IV, № 1, 1951; *Glob P. V.* Ard og plov i Nordens oldtid. Aarhus. 1951; *Curwen E. C., Hatt G.* Plough and Pasture. The Early History of Farming. N.Y., 1953; *Kohle H.* Die völkerkundliche Agrarforschung im Rahmen der Ethnohistorie. — «Ethnographisch-archäologische Forschungen». 4. Teil, 1–2. Berlin, 1958; *Jankuhn H.* Ackerfluren der Eisenzeit und ihre Bedeutung für die frühe Wirtschaftsgeschichte. «Berichte der Römisch-Germanischen Kommission», 37/38, 1958; *idem.* Vorgeschichtliche Landwirtschaft in Schleswig-Holstein. — «Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie», 9. Jahrg, 1. Heft, 1961; *Otto K.-H.* Deutschland in der Epoche der Urgesellschaft. Berlin, 1960; Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen, Bd. 1–III. Konstanz — Stuttgart, 1964; Deutsche Agrargeschichte, hg. von G. Franz, Bd. I–III. Stuttgart, 1967, 1969; *Wahrer K.* Agrarverfassung. — «Reallexikon der Germanischen Altertumskunde», Bd. I, Lieferung I. Berlin, 1968.

<sup>272</sup> *Hatt G.* The Ownership of cultivated Land, p. 10.

<sup>273</sup> *Rhamm K.* Die Grosshufen der Nordgermanen. Braunschweig, 1905; *Haff K.* Die dänischen Gemeinderechte, II. Leipzig, 1909; *Steensberg A.* Den danske Landsby. København. 1940.

<sup>274</sup> См. *Christensen A. E.* Op. cit., s. 41, ff., 53, ff., 60, ff.

<sup>275</sup> *Hatt G.* Das Eigentumsrechte an bebautem Grund und Boden, S. 121, ff.; *idem.* The Ownership of cultivated Land, p. 7, 12, 15, 22.

<sup>276</sup> *Hatt G.* The Ownership of cultivated Land, p. 12.

<sup>277</sup> См. *Petersen J.* Gamle gårdsanlegg i Rogaland, Bd. I–II. Oslo, 1933, 1936; *idem.* Forhistoriske gårdsanlegg i Rogaland. — «Stavanger Museum. Årbok 1951»; *Hagen A.* Studier i jernalderens gårdssamfunn. — «Universitetets oldsaksamlings skrifter», Bd. IV. Oslo, 1953; *idem.* The Norwegian Iron Age Farm. — «Universitetet i Bergen. Årbok 1955. Hist. — antikv. rekke». Bergen, 1956.

<sup>278</sup> См. *Janssen W.* Mittelalterliche Dorfsiedlungen als archäologisches Problem. — «Frühmittelalterliche Studien», 2. Bd. Berlin, 1968, S. 306; Varangian Problems. — «Scando-Slavica». Supplementum I. Copenhagen, 1970, p. 39, f. (O. Klind-Jensen), 47 (K. Rahbek Schmidt), 107, f. (D.M. Wilson).

<sup>279</sup> О несовместимости частной собственности и большой семьи см.: *Косвен М. О.* Семейная община и патронимия, с. 76.

<sup>280</sup> Критику этих взглядов см. в кн.: *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма, гл. I, § 1; гл. III, § 1.

<sup>281</sup> Не следует, однако, упускать из виду перемены, происшедшие в римском праве в IV–V вв.: помутнение его классических норм, в частности сглаживание или исчезновение поначалу четких различий между собственностью и пользованием (см. *Levy E.* *West Roman Vulgar Law.* Philadelphia, 1951).

<sup>282</sup> Подобное различие существовало и в Швеции: *aerfajorþ, faefernis jorþ, forna faefrini* – в противоположность *köpejorþ, aflingajorþ* (*Beauchet L.* *Op. cit.*, p. 112–114).

<sup>283</sup> Запрещение отчуждать патримониальную землю существовало и в Швеции. «Ты плохо поступил, продав нашу родовую землю» (*þu hawir illa giort, hawir sald byrgð vara*), – говорится в одном из судебных актов (*Westmannalag, I, Bd. I*).

<sup>284</sup> Напомню, что землю бондов запрещалось передавать лендрману или королю, у которых ее трудно было бы выкупить.

<sup>285</sup> *Lönnroth E.* *Statsmakt och statsfinans i det medeltida Sverige. Studier över skatteväsen och landsförvaltning.* – «Göteborgs hogskolas årsskrift», XLVI: 3. Göteborg, 1940, s. 102–104.

<sup>286</sup> Марккланд – земля «стоимостью» в 1 марку серебра. Однако, что означала эта стоимость: уплачиваемую с земли ренту или государственный налог, остается неясным (*Beauchet L.* *Op. cit.*, p. 237–238; *Lönnroth E.* *Statsmakt och statsfinans*, s. 87, ff; *Arup E.* *Op. cit.*, s. 214; *Hafström G.* *Ledung och marklandsindelning*, s. 193, ff.; *Dovring F.* *Attungen och marklandet.* Lund, 1947). См. также критические замечания Дувринга по поводу книги Лённрота в Н. Т., *erg 73, h. 4* (Stockholm), 1953, s. 390.

<sup>287</sup> См. *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 104–117.

<sup>288</sup> *Beauchet L.* *Op. cit.*, p. 125, 617.

<sup>289</sup> Это отчасти признано рядом современных норвежских и шведских историков, которые подчеркивают общность исторического развития средневековой Скандинавии и остальной Европы. См. *Koht H.* *Det nye i norderlendsk historie kringom år 1300.* – «Scandia», Bd. IV. Häfte 2, 1931; *idem.* *På leit etter liner i historia.* Oslo, 1953; *Lönnroth E.* *Statsmakt och statsfinans...*; *idem.* *Från svensk medeltid.* Stockholm, 1959; *Andrae C.G.* *Kyrka och frälse i Sverige under äldre medeltid.* (*Studia historica upsaliensia*, IV). Uppsala, 1960; *Rosén J.* *Svensk historia, I.* Stockholm, 1962; *Holmsen A.* *Norges historie.* Oslo – Bergen – Tromsø, 1971, s. 263 f., 312 ff., 346, 351. Более сдержан в своих оценках К. Хелле (*Helle K.* *Norge blir en stat*, s. 205).

<sup>290</sup> См. *Гуревич А.Я.* Основные этапы социально-экономической истории..., с. 51–53.

<sup>291</sup> *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 117, след.

<sup>292</sup> Подобные явления имели место не в одной лишь Скандинавии. В процессе феодального подчинения английского крестьянства большую роль сыграли королевские пожалования бокленда, совершавшиеся в период, когда владения свободных эрлов, не превратившись в их собственность, переходили в результате этих пожалований под власть крупных церковно-монастырских и светских землевладельцев. Крестьянин по-прежнему обладал своим наделом на праве фолькланда, но на эту же землю феодал уже распространил свое право бокленда, со временем превращавшееся в право феодальной собственности (см. *Гуревич А.Я.* Роль королевских пожалований в процессе феодального подчинения английского крестьянства. – «Средние века», вып. IV, 1953; *он же.* Английское крестьянство в X – начале XI в. – «Средние века», вып. IX, 1957; ср. *Kosminsky E.A.* *Studies in the Agrarian History of England in the Thirteenth Century.* Oxford, 1956, p. 279–281). Видимо, обрисованные выше явления в какой-то степени сходны с «окняжением» земель свободных крестьян на Руси. Об известных сходстве условий, в которых протекали в тот период исторические процессы в Скандинавских странах и в Киевском государстве, см.: *Шаскольский И.П.* Проблемы периодизации истории Скандинавских стран. – «Скандинавский сборник», VIII. Таллинн, 1964, с. 354–355, 357, прим. 22; с. 359, прим. 24.

## Норвежское общество в XI и XII веках

В предшествующих разделах я стремился выяснить характерные для раннесредневековой Норвегии формы поземельных отношений и собственности. Исходя из констатации процесса распада больших семей и перехода к хозяйствованию силами малой семьи, можно высказать предположение, что основной слой населения — бонды — в этот период истории Норвегии был весьма неоднороден и внутренне расчленен. Степень и характер этой неоднородности состава бондов пока ускользают от взора исследователя. Имеются ли средства ближе рассмотреть общественную структуру и, в особенности, положение бондов?

Возможность изучения проблемы социального строя Норвегии в очень большой степени зависит от оценки имеющихся исторических источников. Насколько верно и полно судебники и саги отражают социальную действительность и к какому времени следует приурочивать их сообщения? Относительно «королевских саг» возникает еще одно сомнение: могут ли вообще быть использованы при изучении проблем социальной истории Норвегии источники, большая часть которых написана исландцами? Не исходили ли их авторы при изображении истории Норвегии в IX—XI вв. из привычных им представлений о современном им исландском обществе XII и начала XIII в.?

Что касается судебныхников, то, как мы видели, в своей основной части они содержат материал обычного права, складывавшегося в течение столетий, сохранявшегося и передававшегося на тингах лагманами — знатоками права, которые руководствовались им в своей деятельности, пока в конце XI или в начале XII в. эти обычаи не подверглись записи, а в более позднее время — новой редакции. То, что историк обнаруживает в судебныхниках, наряду с данными, относящимися к XII и XIII вв., многочисленные указания на более архаические отношения, в немалой мере объясняется медленным их изживанием. Но вместе с тем мы, несомненно, имеем дело с характерным для судебныхников традиционализмом: даже в поздних редакциях содержатся постановления, уже утратившие силу вследствие изменения условий жизни.

Так, несмотря на исчезновение рабства в Норвегии в течение XII в., судебники и в конце этого столетия и даже в середине следующего сохраняют многочисленные детальные постановления, касающиеся положения рабов. Разительным примером сохранения в судебныхниках старых постановлений, утративших свою силу, могут служить титулы «Законов Гулатинга», в которых содержатся предписания конунга Олава, дополненные или отмененные конунгом Магнусом<sup>1</sup>. Олав Святой на самом деле не был их автором — ссылка на него как бы заменяла ссылку на очень древнее право, а конунг Магнус не кто иной, как Магнус Эрлингссон (1163—1184 гг.), в чьей редакции «Законы Гулатинга» и сохранились<sup>2</sup>. Как видим, эта позднейшая редакция отчасти содержала старые постановления, не только фактически утратившие свою силу, но и формально отмененные.

Таким образом, имея в виду, что в судебныхниках в нынешней их форме содержатся слои, относящиеся к разному времени и отражающие различные стадии общественного развития, мы можем — хотя и с большой осторожностью — привлекать эти памятники при исследовании стоящей перед нами проблемы.

Однако, будучи сборниками обычного права, применявшимися на тингах при разрешении всякого рода тяжб и споров, судебники, разумеется, отражают социальную действительность преимущественно в одном аспекте. Общественная жизнь рисуется ими однобоко: создается иллюзия, что все ее стороны и проявления регулируются правом. Между тем знакомство с сагами порождает противоположное впечатление, а именно, что в этом обществе господствовали скорее не закон и правопорядок, перед которыми все склонялись, а «право сильного», нарушавшее формальные предписания. Перед тингами, на которых «говорилось» право, зафиксированное со временем в судебныхниках, естественно, возникали вопросы, касавшиеся преимущественно бондов. Их взаимоотношения с верхушкой общества могли найти в записях обычного права лишь частичное и очень одностороннее отражение. Мы видим, например, в «Законах Фростатинга» постановления, продиктованные стремлением бондов защитить себя от посягательств короля и знати. Но в какой мере реализовались эти постановления, узнать из судебныхников невозможно. Отношения между бондами и могущественными людьми вряд ли регулировались одним только правом, и при выяснении реального соотношения социальных сил помочь могут преимущественно «королевские саги».

При рассмотрении вопроса об имущественном составе бондов мы также не получим от судебныхников сколько-нибудь полного ответа. И в этом случае в силу своей специфики областные законы и саги отражают социальную действительность под разными углами зрения; для характеристики материального положения бондов каждая из этих групп источников дает неодинаковый материал. В частности, из памятников права скорее можно почерпнуть сведения о низших имущественных группах, тогда как прослойку преуспевающих бондов по ним конкретно представить довольно трудно. Бедняки в судебныхниках упоминаются в связи с судебными тяжбами, вызванными их неплатежеспособностью, или в связи со льготами, которые им приходилось предоставлять при выполнении государственных и церковных повинностей и платежей, и в других подобных случаях (например, помощь нищим). Что же касается более состоятельных бондов, то все нормы права распространялись на них безотносительно к степени их зажиточности. В результате сборники права скрывают от нашего взора богатую общественную верхушку. Наоборот, в «королевских сагах» мелкий люд упоминается лишь эпизодически, и в той мере, в какой их авторы говорят о бондах, в центре их внимания неизменно находятся представители знати или так называемые могучие бонды, люди родовитые, богатые и влиятельные.

Все сказанное заставляет историка с крайней осторожностью относиться и к юридическим памятникам, и к сагам о норвежских королях. В данной связи нет необходимости подробно вдаваться в полемику относительно истории возникновения и достоверности «королевских саг»,



которая с давнего времени ведется в норвежской и вообще в скандинавской историографии. Упомяну только, что в ходе этой полемики обсуждались две группы вопросов. Во-первых, можно ли доверять Снорри и другим авторам саг о норвежских конунгах, когда они сообщают те или иные исторические факты? Здесь усилиями ряда ученых, подвергших «королевские саги» внутренней критике, сопоставлению их между собой и с иностранными источниками, был обнаружен длинный ряд ошибок, измышлений и анахронизмов, в результате чего доверие к сагам как к памятникам истории Скандинавских стран было серьезно подорвано. Среди историков существуют разногласия относительно возможности использования саг: некоторые полагают, что с учетом всех необходимых поправок и уточнений они все же могут быть использованы (такова, в частности, точка зрения Г. Сторма, Э. Херцберга, Ю. Скрейнера, Х. Кута), тогда как более радикальные критики склонны отвергать их совершенно (например, шведский исследователь Л. Вейбюль). Но речь и у тех и у других идет прежде всего об оценке «королевских саг» как источников по политической, фактической истории. Эта сторона дела в данном случае менее интересна, ибо подход к сагам в настоящей работе иной: мне важно установить, могут ли «королевские саги» дать заслуживающий доверия материал для характеристики социальных отношений в Норвегии в XI и XII вв.

Но в норвежской историографии с начала 20-х годов утвердилась иная точка зрения на «королевские саги», которая центр тяжести спора о достоверности их содержания переносит с вопроса о неточностях и ошибках в конкретных сообщениях на вопрос о рисуемой в них общей картине, о том, как исторические представления и мировоззрение авторов саг отразились на их содержании, на группировке и освещении материала. По этому вопросу также не достигнуто единства мнений. Если Х. Кут и его последователи считают, что Снорри изображал историю Норвегии в IX—XII вв., исходя из мысли о борьбе между королевской властью и аристократией, свидетелем которой он сам являлся в начале XIII в., и соответствующим образом строил свое изложение, то другие ученые (Ф. Поске, О.А. Ёнсен) не находят в «королевских сагах» такой тенденции. Можно, однако, говорить об известном согласии современных исследователей в том, что «королевские саги» — малодостоверные источники по истории Норвегии в IX—XI вв., ибо их авторы невольно изображали этот период, исходя из представлений о социальной действительности конца XII и начала XIII в.<sup>3</sup> К тому же они, возможно, привносили в рисуемую ими картину некоторые черты исландской общественной жизни и собственные представления об исландском обществе<sup>4</sup>.

Можно ли в таком случае вообще использовать содержащиеся в «королевских сагах» данные о социальном строе для изучения общественного развития Норвегии в XI и XII вв.? Я полагаю, что можно и нужно. Настоятельная необходимость их привлечения объясняется уже отмеченной выше односторонностью юридических памятников, которых мы не можем дополнить активным материалом. Мы не настолько богаты источниками, чтобы позволить себе роскошь пренебрегать частью их, тем более что «королевские саги» чрезвычайно содержательны. Речь

идет не о том, пользоваться сагами или нет, а о том, *как* ими пользоваться, чтобы не впасть в ошибку<sup>5</sup>.

Первое, что необходимо отметить: «королевские саги», в силу свойственной им модернизации эпохи IX, X и XI вв., лишь в очень ограниченной степени можно привлекать для ее изучения. Здесь, по-видимому, известного доверия заслуживают преимущественно только те данные, которые подтверждают ссылками на скальдов, обильно цитируемых Снорри и другими тогдашними авторами<sup>6</sup>. По мере приближения повествования саг к XIII в. это ограничение отчасти утрачивает силу. Но и материал из саг о первых норвежских конунгах, очевидно, можно использовать для уяснения развития в более позднее время, — именно в силу наличия анахронизмов в этих описаниях.

Во-вторых, поскольку авторы ряда «королевских саг» были исландцами, мы не можем не предположить, что этим в известной мере определялись их представления об общественном строе, с какими они подходили к изображению норвежского общества. Им, вероятно, недостаточно ясны были некоторые особенности социальной структуры Норвегии, чуждые исландскому «народоправству», что могло отразиться на употребляемой в сагах терминологии. В центре их внимания почти неизменно находятся конунги и другие могущественные люди Норвегии, но так как в самой Исландии в то время королевской власти не существовало, не исключено, что отношения между государем и знатью также не уразумевались ими вполне точно.

Вместе с тем, как кажется, нет особых оснований и преувеличивать возможности искажений подлинной картины социальной жизни в Норвегии XII в. «королевскими сагами» исландского происхождения. Связи между Исландией и Норвегией были тогда тесными и многообразными, авторы саг, в частности Снорри, посещали Норвегию, где и получали, кстати сказать, стимул написать ее историю. При составлении историй норвежских конунгов они располагали источниками: песнями скальдов, историческими и агиографическими сочинениями, составленными как в Исландии, так и в самой Норвегии в более раннее время (с конца XI или начала XII в.), генеалогиями государей, устными сказаниями и родовыми сагами, которые, вероятно, также возникали не только в Исландии, но и в Норвегии<sup>7</sup>. Осведомленность авторов «королевских саг», часто использовавших местную традицию, иногда была велика. Сведения об общественной жизни Норвегии, содержащиеся в этих сочинениях, весьма обильны, и достоверность их (относительно второй половины XI и XII в.) внушает меньше подозрений, чем их рассказы о более раннем времени. Сопоставление «королевских саг», повествующих об этой эпохе, с сагами о норвежских королях второй половины XII и первой половины XIII в. (саги о Сверрире и его преемниках), т.е. с сагами, посвященными современности<sup>8</sup>, позволяет сделать вывод, что первые не грешат серьезными анахронизмами.

Наконец, следует иметь в виду, что структура исландского общества в эпоху составления «королевских саг» все же не столь существенно отличалась от структуры норвежского общества, чтобы серьезно помешать их авторам правильно понять эту последнюю. Однако большая примитивность общественных отношений в Исландии могла послу-

жить причиной невольной архаизации норвежского социального устройства.

Напрашивается вывод: изучение «королевских саг» может существенно дополнить картину общественного развития Норвегии в XI и XII вв., рисуемую по судебникам, если, разумеется, пользоваться этими сагами критически и осторожно. Избранный в книге аспект их исследования, думаю мне, исключает то гиперкритическое к ним отношение, которое порождено подходом к ним как к источникам по политической истории (но и не только этим обстоятельством). Не столь существенно, точно или неточно изображены Снорри и другими авторами конкретные события, важнее, что их участники на страницах саг вступают во взаимоотношения, правдоподобие которых не вызывало сомнений ни у автора, ни у его современников — норвежцев и исландцев XII или начала XIII в.<sup>9</sup>

Как уже говорилось, судебники и «королевские саги», в силу собственных им особенностей и стоявших перед их составителями задач, рисуют норвежское общество под разными углами зрения и позволяют вскрыть разные его пласты, в основном — саги о конунгах более высокий, судебники — лежащий в глубине. Поэтому совмещение их сведений в одной картине было бы неоправданным. Более осторожным и правомерным мне представляется раздельное изучение источников, отличающихся столь большой спецификой; скорее должны быть сопоставлены выводы, к которым приведет обособленное их исследование. Анализу разных категорий источников будут посвящены отдельные разделы этой главы монографии.

### Имущественный состав бондов

Норвежские бонды в XI и XII вв. отнюдь не составляли единой нерасчлененной массы ни по своему положению в производстве, ни в имущественном отношении, ни по правовому статусу. Понятие «бонд» не было социально определенным. Поэтому весьма существенным представляется вопрос о характере и степени социального расслоения в их среде и о результатах, к которым оно приводило. Источники — записи обычного права и саги (поэзия скальдов почти совсем не содержит данных на этот счет) — до некоторой степени позволяют нарисовать различные социальные типы, объемлемые термином «бонд» (*bóndi*, более ранняя форма — *búandi*, *bóandi*). Термин этот первоначально обозначал домохозяина; затем, когда возникло различие между жителями города и сельской местности, он стал прилагаться к крестьянам, в отличие от горожан (*boeiag menn*). Однако в памятниках XII и XIII вв. бондом обычно называется не всякий сельский житель, но лишь домохозяин, владелец усадьбы, глава семьи, в отличие от человека, лишенного земельной собственности или своего жилища (*einleypr maðr*, *recc þegn*). Понятие «бонд» предполагало свободного человека, ведущего самостоятельное хозяйство, и именно бонды составляли основу норвежского общества в X—XIII вв. (как и в более поздний период Средневековья)<sup>10</sup>.

Если же обратиться к вопросу об имущественном положении бондов, то здесь мы сталкиваемся с крайне сложной картиной. Среди них были и богатые, крупные собственники, и мелкие обедневшие люди. Для более конкретных суждений о том, что именно нужно понимать под богатством и бедностью в данном обществе, необходим критерий, и источники дают его. Когда в «Законах Гулатинга» заходит речь об обязанности каждого бонда участвовать вместе со своими соседями в варке пива к празднику, что было связано с расходами, автор постановления (сохранилось в редакции, относящейся к 60-м годам XII в.) делает оговорку: «Но человек, который имеет в хозяйстве менее шести коров или тратит менее 6 сальдов посевого зерна, может варить пиво только в том случае, если он пожелает»<sup>11</sup>. Очевидно, в Юго-Западной Норвегии владение шестью коровами было в то время нижним пределом обеспеченности хозяйства<sup>12</sup>. В Остланде эта норма была несколько ниже. Обладатель хозяйства в четыре и более голов крупного скота считался человеком достаточно состоятельным для того, чтобы соблюдать церковные предписания без всяких скидок<sup>13</sup>.

Что касается Трандхейма, то «Законы Фростатинга» содержат следующие постановления. В возмещение человеку, у которого злонамеренно выбили глаз, виновные обязаны предоставить хозяйство с 12 коровами, 2 лошадьми и 3 рабами<sup>14</sup>. Термин *bú*, употребленный здесь для обозначения этого хозяйства, вероятнее всего, в данном случае предусматривал лишь скот и рабов, но не усадьбу с постройками и землей, ибо далее говорится, что в случае, если «это хозяйство вымрет», виновные должны были дать ему другое такое же хозяйство. Это постановление, по видимому, предполагало нечто большее, нежели минимальное обеспечение домохозяйства, — компенсацию за причиненное увечье, ибо в другом постановлении читаем: «Если нападут на бонда и учинят грабеж его усадьбы и отнимут у него трех коров и более или имущество ценою в три коровы, то это будет считаться разбоем, но при условии, что они возьмут именно такое количество; однако в случае, если он сверх трех [коров] больше [скота] не имеет, то разбоем будет считаться даже увод одной коровы»<sup>15</sup>. За увод меньшего количества скота у хозяина, имевшего больше трех голов крупных домашних животных, судили не как за разбой, а как за кражу. Очевидно, в Северо-Западной Норвегии, подобно Остланду, хозяйство с тремя коровами считалось уже бедным. Но в относящемся к XIII в. церковном праве Фростатинга содержится предписание, несколько иначе устанавливающее норму обеспеченности крестьянского хозяйства скотом. Хотя рыбная ловля, как и всякая работа, в дни, отведенные церковным праздникам, воспрещалась, ею можно было заниматься и в эти дни бедным людям, нуждавшимся в пище. К их числу отнесены лица, которые живут в «голодном доме» (*i sulltz husi*) и имеют только одну корову или скот, по цене равноценный корове; эти люди ловят рыбу для того, чтобы есть, а не для хранения или продажи, и они не должны подвергаться наказанию за нарушение канона. Но подлежали наказанию те из преступивших его, кто имел больше скота<sup>16</sup>. Это постановление можно рассматривать как свидетельство более строгого (по сравнению с «Законами Боргартинга») применения церковного права, делающего теперь уступки уже только совсем обедневшим людям.

Все приведенные постановления, при прочих различиях, сближает то, что норма обеспеченности хозяйства определяется преимущественно наличием в нем известного количества скота. Это объясняется большой ролью скотоводства в хозяйстве Норвегии. Но в связи с развитием арендных отношений постепенно складывались и иные представления и оценки об относительной обеспеченности хозяина доходом. В том же церковном праве Фростатинга сказано, что денарий св. Петра должен платить ежегодно каждый, кто обладает имуществом стоимостью в 3 марки, не считая оружия и пары одежды<sup>17</sup>. Так как большинство населения в то время занималось сельским хозяйством, возникает вопрос: как оценивалась в деньгах земля, которой владели бонды? На этот счет проливают свет другие постановления судебныхников XII и XIII вв., но я приведу из них лишь одно, имеющее прямое отношение к вопросу о норме материальной обеспеченности бонда. В «Законах Гулатинга» устанавливается, какие средства должны быть выделены опекунами для обеспечения малолетних: на каждого следовало давать по полмарки из получаемой арендной платы (*iardar leigu*), ибо «если несовершеннолетний имеет усадьбу в полмарки» (*halftrar metst bol*), то он обладает достаточными средствами<sup>18</sup>. Денежная оценка земли, по крайней мере с XII в., определялась размерами уплачиваемой с нее арендной платы<sup>19</sup>. В Вестланде на одиночку-несовершеннолетнего приходилось по норме полмарки земельной ренты. В Трандхейме, как мы видели, эта норма была более высокой (очевидно, потому, что в данном случае имелся в виду глава семьи, а не одиночка): способным платить денарий св. Петра считался всякий с имуществом стоимостью в 3 марки<sup>20</sup>. Такое имущество в XIII в. считалось достаточным для того, чтобы получить разрешение заняться торговлей. В связи с нехваткой работников в сельском хозяйстве постановлением, принятым в 1260 г., было запрещено уходить в летние месяцы торговать людям, имевшим имущества менее, чем на 3 марки. Авторы этого постановления, очевидно, исходили из той мысли, что сельские жители с меньшим имуществом должны были наниматься на работу к хозяевам (если они не имели собственного хозяйства)<sup>21</sup>. В переводе на скот 3 марки составляли цену от 9 до 12 коров (по оценкам, существовавшим в Вестланде).

Приходится предположить, что крестьянин, в хозяйстве которого имелось даже несколько голов крупного рогатого скота (не считая овец и другой мелкой живности), мог вовсе еще не считаться не только зажиточным, но даже просто обеспеченным человеком. В стране с ярко выраженной скотоводческой направленностью сельского хозяйства (при оседлом земледелии на относительно небольших участках) это было вполне естественно<sup>22</sup>.

Обладание значительным количеством скота не было, однако, единственным критерием имущественного положения бонда. Другим важнейшим признаком материальной обеспеченности в ту эпоху было наличие в хозяйстве вспомогательной рабочей силы. Ознакомление с сагами не оставляет сомнения в том, что у *каждого самостоятельного бонда*, за исключением явных бедняков, в хозяйстве *имелись рабы либо слуги*. Авторам саг казалось это настолько само собой разумеющимся, что они, характеризуя имущественное положение того или иного норвеж-

ца или исландца, указывали на наличие у него рабов и прочих работников лишь в тех случаях, когда их число было необычайно велико (несколько десятков); обладание же двумя-тремя работниками или даже несколько большим их числом казалось самым обычным явлением.

Из представлений о наличии в хозяйстве бонда зависимых людей исходили и авторы судебныхников. Рабы и слуги бондов упоминаются в них постоянно. Выше уже было приведено постановление о том, что человеку, потерявшему глаз, виновные должны были дать компенсацию в 12 коров, 2 лошадей и 3 рабов, по-видимому, приставленных ходить за этим скотом. В церковном праве Эйдсватинга и Боргартинга, когда речь заходит о запрещении работать по праздникам, первым делом предусматриваются наказания, угрожавшие бонду в случае, если он заставит своих рабов трудиться в такие дни (совместно с ним или одних)<sup>23</sup>. О работе бонда в поле вместе с его сыном и рабами свидетельствуют и «Законы Фростатинга»<sup>24</sup>. Можно было бы привести массу отрывков из судебныхников, говорящих о рабах в хозяйствах бондов. Много раз упоминаются и сохраняющие свободу работники бондов, бедняки, нередко стоявшие перед выбором: служить другим или нищенствовать<sup>25</sup>. Арендатор чужой земли, поскольку он был домохозяином, также мог иметь рабов<sup>26</sup>. Постановление «Законов Гулатинга» о порядке участия населения в обороне страны в виде особого случая предусматривает возможность, когда у бонда не было рабов; более вероятным составителям судебногоника кажется наличие в хозяйстве бонда одного или нескольких зависимых людей<sup>27</sup>.

Крестьянин, работающий в одиночку (*einyrki*, *einvirki*), считался маломощным хозяином, пользовавшимся вследствие этого некоторыми льготами при исполнении государственных повинностей, например при комплектовании экипажа военного корабля<sup>28</sup>. Такие хозяева в Трандхейме были освобождены (по-видимому, в XII в.) от необходимости являться на Эйратинг — всеобщий тинг, где провозглашали конунга Норвегии<sup>29</sup>. В Вестланде *einvirkiag* должны были посещать только тинги, созывавшиеся по делам исключительной важности; на остальные тинги они могли не ходить. При этом в судебнике разъяснено, что *einvirki* считается такой хозяин, которому в работе помогает кто-либо, не достигший 15-летнего возраста, будь то его сын или сын другого человека<sup>30</sup>. Подобные хозяева не причислялись к полноценным бондам, и в праве проводилось разграничение между *fuller bonde* и *einvirki*: с первых подати в пользу церкви взимались полностью, со вторых — в уменьшенном размере<sup>31</sup>.

Нетрудно видеть, что представления о том, каково должно быть крестьянское хозяйство, способное обеспечить достойный жизненный уровень его обладателя, не были едиными для всей Норвегии и подчас существенно варьировались по отдельным областям (Юго-Западная, Северо-Западная и Восточная Норвегия); кроме того, они, несомненно, изменялись с течением времени. В частности, немалое влияние на положение части бондов оказало сокращение численности рабов по окончании походов викингов, а затем (по-видимому, к концу XII в.) и почти полное их исчезновение. Отчасти место рабов в качестве вспомогательной рабочей силы в хозяйствах крестьян (и главной рабочей силы

в хозяйствах знати) заняли вольноотпущенники и их потомки, в течение нескольких поколений после выхода из рабского состояния оставшиеся в зависимости от семьи своего господина; отчасти же возросла роль труда свободных работников<sup>32</sup>, положение которых, поскольку они не вели собственного хозяйства и находились в услужении, мало отличалось от положения рабов<sup>33</sup>.

Однако нет никаких сомнений в том, что рабочей силы с исчезновением рабства стало в сельском хозяйстве не хватать<sup>34</sup>. Отсюда постановления областных законов, обязывавшие бедняков, которые не вели собственного хозяйства, работать на других. В титуле «Законов Фростатинга», озаглавленном «О здоровых бродягах», сказано: «Все люди, которые бродят от дома к дому и не состоят в зависимости (ос его eigi þingmála menn), если они здоровы и не хотят работать, должны уплатить штраф, каждый в 3 марки, как мужчина, так и женщина. И арман (должностное лицо короля) или другой человек должны задерживать таких лиц в присутствии свидетелей и доставлять их на тинг. Его родственники могут выкупить его за 3 марки, в противном случае тот, кто доставил его [на тинг], волен извлечь из его труда пользу для себя»<sup>35</sup>. Иными словами, предусматривалось прямое принуждение к труду бедняков и бродяг. Постановление 1260 г. запрещало мелкому люду заниматься торговлей в летние месяцы, «ибо, — гласит оно, — ничто не причиняет нашему государству в течение долгого времени большего опустошения, чем то, что в сельской местности нельзя достать работников»<sup>36</sup>. Это «рабочее законодательство» свидетельствует о тяжелом положении, в котором оказались многие сельские хозяева, не сумевшие приспособиться к новым условиям, создавшимся в результате сокращения численности рабов.

Наличие рабов и других зависимых людей в хозяйствах не только представителей аристократической верхушки, но и массы бондов, в период, когда совершались постоянные военные экспедиции в другие страны, не представляло специфики Скандинавских стран: повсюду в Европе рабство долго играло немалую роль в процессе подготовки феодализма<sup>37</sup>. Однако можно предположить, что особенную устойчивость германское рабство проявило в тех странах, где феодальное подчинение свободного крестьянства происходило медленно; возможно, здесь значение рабства как первой, наиболее примитивной формы зависимости временно даже возрастало. Судя по всему, так было у скандинавов<sup>38</sup>. Возникает вопрос: если у весьма значительной части бондов имелись зависимые люди (разумеется, в большинстве хозяйств в весьма ограниченном числе), то каково было количественное соотношение свободных и несвободных в норвежском обществе в эпоху викингов? На этот вопрос невозможно дать обоснованного ответа. Принимая во внимание все имеющиеся данные, следовало бы воздержаться от утверждения, что в производстве было занято свободных людей намного больше, чем зависимых. Положение должно было измениться, когда рабство в Норвегии стало приходить в упадок, т.е. с конца XI или начала XII в. С этого времени роль лично свободных крестьян в производстве, несомненно, возросла.

Выше было указано на глубокое имущественное расслоение бондов. Не говоря уже о существовании наряду с одалем земель, обозначаемых в судебных актах eign и представлявших собой объект свободного распоря-

жения (в отличие от одаля, все еще подчиненного в этом отношении ряду ограничений), следует иметь в виду, что практически и те земли, на которые их владельцы сохраняли право одаля, тоже нередко могли продаваться, покупаться, служить закладом и т.д.<sup>39</sup> Разумеется, обладатель одаля, вынужденный прибегнуть к отчуждению своей земли, мог сам или с помощью родственников даже по истечении довольно длительного времени возвратить себе землю, уплатив выкуп. Этим правом пользовались и его наследники. Но сплошь и рядом оказывалось, что право выкупа земли, равно как и право преимущественной ее покупки, принадлежавшее сородичам, существовало лишь теоретически. Для его осуществления у одалмана должны были иметься в наличии материальные средства. Между тем именно их отсутствие или недостаток сплошь и рядом и являлись причиной отчуждения одаля. Одалманы, практически лишенные возможности выкупить свою землю, теряли ее безвозвратно<sup>40</sup>.

Кроме того, в связи с распадом больших семей само право одалманов выкупить землю, заложенную или проданную их родственником, меняло свой характер. Пока между сородичами поддерживались общность хозяйства и взаимопомощь, выкуп ими одаля мог приводить к возвращению земли ее прежнему владельцу, которому пришлось ее продать или заложить. Когда же имущественные и хозяйственные связи между сородичами стали расторгаться, положение изменилось. В то время как обедневшие одалманы теряли свои земли, не имея возможности их вернуть, их преуспевающие родственники нередко приобретали эти земли, пользуясь преимуществами предпочтительной покупки или выкупа. Право одаля не во всех случаях могло предохранить от разорения мелких бондов и само отчасти превращалось в источник усиливавшейся дифференциации в среде одалманов<sup>41</sup>. Земельная собственность зачастую превращалась в предмет упорной борьбы и длительных тяжб между прежними ее владельцами, оказавшимися неспособными сохранить ее в своих руках, и новыми владельцами, которые правдами и неправдами ухитрились присвоить ее. В судебниках и сагах упоминаются случаи прямых захватов чужих земель, передвижки пограничных камней на чужие владения<sup>42</sup>.

Судебник для Вестланда предусматривает возможность перенесения тяжбы из-за земли из одного суда в другой вплоть до высшей инстанции — областного суда Гулатинга<sup>43</sup>. В судебнике зафиксированы три формулы ответа на требование возвратить землю ее собственнику, очевидно, наиболее распространенные в поземельных тяжбах<sup>44</sup>. Наряду с отказом отдать землю вследствие необоснованности притязаний истца («Ты требуешь от меня отказаться от земли, на которую не имеешь права собственности...» и т.д.)<sup>45</sup>, а также из-за того, что ответчик продал оспариваемую землю<sup>46</sup>, в судебнике предполагается и такой ответ; «Ты никогда не получишь от меня эту землю, если только не отнимешь ее у меня мертвого»<sup>47</sup>. То, что ответчик не ссылается на свои юридические права на землю, заставляет предположить насильственный характер приобретения ее, что явствует и из дальнейшего текста. Судебник гласит, что ответчик, защищая захваченное владение, не останавливался даже перед применением оружия: «Но если [ответчик] сопротивляется



и защищает свое владение копьем и мечом, то он [истец] должен потребовать у участников тинга помощи с тем, чтобы насильственно удалить его [противника] с земли...»<sup>48</sup>. Памятники права в силу своей нормативности не могут адекватно отразить тех насилий и произвола, которые имели место в норвежском обществе и в гораздо большей мере засвидетельствованы сагами. Судебники предписывали выполнение многочисленных и подчас довольно сложных судебных процедур. В действительности же эти предписания не во всех случаях соблюдались, и тогда право сильного разрешало спор в его пользу.

В условиях, когда земля становилась объектом отчуждений и иных имущественных сделок, а право одаля все в меньшей мере могло защитить обедневших бондов от утраты ими своих владений, часть их неизбежно оказывалась в крайне тяжелом положении. Судебники неоднократно говорят о людях, потерявших свое имущество и совершенно разоренных. «Законы Гулатинга» предписывали вольноотпущеннику, не расплатившемуся за свое освобождение, оказывать материальную поддержку господину, если последний впадет в нищету и вынужден будет побираться<sup>49</sup>. В другом титуле этого судебного кодекса речь идет о вдове бонда, которая вследствие бедности не может растить детей; при безвыходном положении нужно было прибегнуть к помощи родственников<sup>50</sup>. В титуле «О бедствующих» говорится, что в случае, если бонд впадет в крайнюю нищету, его малолетних детей нужно передать родственникам его и жены<sup>51</sup>. Дети нищих могли сделаться рабами тех, кто соглашался их кормить<sup>52</sup>. Нужда, недостаток средств для воспитания обычно многочисленного потомства были источником распространения в языческой Скандинавии практики выбрасывания новорожденных детей: их относили куда-нибудь подальше от дома и оставляли на верную гибель. Борьба христианской церкви с этим укоренившимся обычаем долгое время была малоуспешной: свидетельства продолжающегося выбрасывания бондами детей мы находим еще в церковном праве XII и даже XIII вв.<sup>53</sup> Показательно, что исландцы приняли в 1000 г. христианство с оговоркой, допускавшей такую форму детоубийства<sup>54</sup>. Подобная практика существовала и у других народов на примитивных ступенях развития<sup>55</sup>, однако в Норвегии и Исландии она оказалась особенно живучей, очевидно, в силу большой застойности их экономики и крайней бедности части населения.

Другим показателем распространенной в Норвегии бедности являются многочисленные постановления судебных кодексов о нищих<sup>56</sup>, оказывать поддержку которым было обязанностью бондов<sup>57</sup>. Людям, доведенным нуждой до того, что они ели собак, кошек и конину, церковь предписывала покаяние<sup>58</sup>. Закон запрещал препятствовать привозу продуктов из одной местности в другую, находившуюся под угрозой голода<sup>59</sup>. Впрочем, сами короли, как свидетельствуют саги, прибегали к подобной мере<sup>60</sup>. Голодные годы, неурожай, падеж скота были часты в Скандинавии не в меньшей мере, чем в других частях средневековой Европы<sup>61</sup>.

Обнищание многих крестьян было причиной уклонения их от несения повинностей в пользу государства и церкви. Областные законы говорят о суровых наказаниях, грозивших тем людям, которые «бегают из фюлька в фюльк и из четверти в четверть», чтобы избежать платежей на

строительство военных кораблей и службы в ополчении<sup>62</sup>. От этих платежей освобождались только совсем обнищавшие люди, которые были вынуждены перейти на содержание к своим сородичам<sup>63</sup>. Бонды не желали посылать своих слуг в летние месяцы на работы по улучшению дорог<sup>64</sup>. Карамии грозили законы и за упорный отказ платить десятину<sup>65</sup>. Не редкостью были попытки бедняков бежать от судебного преследования<sup>66</sup>.

Судя по обилию постановлений о неплатежеспособных должниках, подобных людей в Норвегии в изучаемый период было множество. В титулах, посвященных порядку передачи имущества по наследству, указывается на первую обязанность наследника — уплатить долги его предшественника. Долги могли не быть выплачены полностью лишь в том случае, когда для их погашения недоставало унаследованного имущества<sup>67</sup>. Точно так же, когда человек за совершенное им преступление объявлялся вне закона и его собственность конфисковалась, королевский управляющий должен был пригласить всех кредиторов опального для выплаты им его долгов<sup>68</sup>, хотя бы даже пришлось передать им все имущество<sup>69</sup>. Если при этом не было движимости, в счет уплаты долгов шла земля поставленного вне закона<sup>70</sup>. Отказ уплатить долг мог повлечь за собой принудительное его взыскание в двойном размере и даже — в случае упорства со стороны должника — объявление его вне закона до тех пор, пока долг не будет выплачен<sup>71</sup>.

Обедневший свободный человек, если ему не оставалось другого выхода, мог закабалиться, сделаться долговым рабом (*skulldag maðr*)<sup>72</sup>. Родичи могли его выкупить, без их согласия женщина не должна была идти в кабалу. К. Маурер обращает внимание на отличие долгового раба от раба в собственном смысле слова, подчеркивая договорный характер соглашения о вступлении в кабалу и срочность ее (должник, выплативший или отработавший в кабале долг сполна, тем самым возвращал себе личную свободу), а также то, что должник считался несвободным лишь по отношению к тому, в кабалу от кого он вступал, но сохранял права свободного человека на возмещения по отношению ко всем другим людям<sup>73</sup>. Действительно, в «Законах Гулатинга» отмечается, что должника нельзя было принуждать к работе побоями, однако это допускалось в тех случаях, когда хозяин не имел других средств взыскать с него долг. Далее здесь указано, что закабалившийся имел право получать возмещения от посторонних лиц сообразно своему статусу, но на самом деле ему доставалась лишь та часть возмещения, которая превышала его долг, остальное шло в пользу его господина. Последний мог требовать уплаты себе такой же компенсации за ущерб, причиненный его долговому рабу, какую он получал за своего старшего раба (*bryti*). Должника запрещалось продавать на рабских торгах, «если только он не бежал от уплаты долга». Однако хозяин мог продать его за ту сумму, которую он ему задолжал, правда только в пределах Норвегии; категорически запрещалось продавать свободного человека в языческую страну. Должник, который не хотел отработывать долга, мог выкупиться из рабства, и с этой целью господин должен был предоставить ему полумесячный срок для того, чтобы он успел обойти фюльк и собрать деньги для уплаты долга у своих сородичей. Но, если он при этом ходил по фюльку с закрытым лицом или покидал пределы фюлька, он превра-

шался в раба. Эти постановления свидетельствуют об отличии долгового раба от настоящего несвободного человека, хотя уже из изложенного нетрудно убедиться, насколько подчас эфемерны были такие различия.

Вместе с тем в рассматриваемом постановлении содержатся и некоторые другие моменты. Во-первых, кредитор мог «пользоваться закабальным как своим рабом; он может назначать ему такие же работы и предоставлять столько же времени для работы на собственные нужды, сколько дает своим рабам». Очевидно, в хозяйстве господина и закабальвшийся должник, и раб находились в одинаковом положении. Во-вторых, из слов о том, что король не может требовать возмещения за долгового раба, поскольку тот был лишен возможности самостоятельно претендовать на уплату ему возмещения, следует, что кабальный человек считался несвободным не только по отношению к своему кредитору, но и лишался защиты закона, предоставлявшейся всем свободным людям<sup>74</sup>. В-третьих, как можно предположить, не все долговые рабы практически могли освободиться от долга и связанной с ним несвободы. Кредитор мог простить должнику долг, когда он еще был пригоден к труду, и тогда он поступал на попечение своих сородичей, но должник, не способный более работать вследствие старости, оставался «бременем на руках хозяина». Возможно, иные должники оставались в рабстве на протяжении всей жизни. Наконец, о бесправном положении таких людей говорят следующие слова рассматриваемого титула: «Если должник упрям и отказывается работать [на господина], пусть тот приведет его на тинг и попросит сородичей выкупить его из кабалы. Но если сородичи откажутся его выкупить, человек, которому следует долг, имеет право изувечить его сверху или снизу, как предпочитает»<sup>75</sup>.

Как видим, кабальный должник (*skulldag maðr*) в действительности несущественно отличался от раба. Для разорившегося человека порабощение было реальной перспективой.

Наряду с явными бедняками существовал слой мелких крестьян, которые владели частью двора. Однако из наличия двух или нескольких хозяев в одном дворе<sup>76</sup> отнюдь не следует, что все они *мелкие* собственники; им могли принадлежать земли и в других местах. Изучение судебных постановлений не позволяет сделать окончательного вывода об имущественном положении таких владельцев. Возможно, в отдельных постановлениях подразумевались мелкие крестьяне, тогда как в других текстах речь идет скорее о более крупных собственниках, которые имели земли в разных дворах, не обладая этими усадьбами целиком. К возникновению мелкого крестьянского землевладения вели во многих случаях разделы хозяйств больших семей, совместные расчистки несколькими бондами новой земли, отпуск рабов на волю, ибо вольноотпущенники по большей части были мелкими земледельцами.

Межкрестьянская аренда, получившая большое распространение в XI и XII вв., отчасти была порождением экономического неравенства мелких хозяев. История возникновения слоя норвежских лейлендингов была обрисована мною в другом месте<sup>77</sup>. Только принимая во внимание этот процесс, во второй половине XI и в XII вв. сделавшийся существенной стороной социально-экономического развития Норвегии, можно правильно уяснить сущность вопросов, поднимаемых в данной главе.

Выше уже было отмечено, что в «королевских сагах», в отличие от памятников права, преобладают упоминания о представителях общественной верхушки. Но дело не только в этом. В сагах за сравнительно немногими исключениями мы встречаемся с более сложной характеристикой положения человека в обществе. Обычно говорится не только о его имущественном состоянии, но и о происхождении, общественном весе, нередко и о личных качествах. Общество, по сагам, делится не на богатых и бедных, а скорее на «больших», т.е. могущественных<sup>78</sup>, и «маленьких», незначительных людей<sup>79</sup>, причем богатство или бедность не всегда выступают в качестве определяющего (с точки зрения авторов саг) признака отнесения к той или иной группе<sup>80</sup>. В соответствии с этим и самое представление о том, кто богат и кто беден, в сагах иное, нежели в рассмотренных выше постановлениях судебныхников<sup>81</sup>. Авторы саг устанавливали своего рода «сословный» критерий богатства, исходя из социальной принадлежности человека: то, что составляло богатство для простого человека, бонда, не являлось таковым для представителя знати. Специфика «королевских саг» дает возможность рассматривать вопрос о бондах в более широком плане, т.е. устанавливать не только их имущественное, но и социальное положение.

Главные персонажи «королевских саг» — конунги и знать, люди могущественные, родовитые и богатые. Поэтому выходцы из низших слоев встречаются здесь лишь постольку, поскольку они вступали в какой-либо контакт с аристократами. По сравнению с ними такие люди были незначительны по своему общественному весу и богатству, что подчеркивается в сагах. Уподобление одних другим было оскорбительно для аристократов<sup>82</sup>. Авторы саг нередко как бы ищут оправдания для введения в свой рассказ действующих лиц незначительного положения, ибо сами по себе они казались им не заслуживающими внимания. В *Morkinskinna* фигурируют братья Карл и Бьярн, «люди низкого происхождения, однако доблестные» (*litils hattar at burþom oc þo framquemparmenn*). Они были солеварами<sup>83</sup>, но, скопив деньги, занялись торговлей и со временем сделались богатыми купцами, обзавелись друзьями и приобрели внешний лоск, на своем корабле они плавали в Германию, Данию, Англию, на Русь. Однако, с точки зрения автора саги, даже разбогатев, эти люди не могли приобрести большого общественного веса вследствие незначительности своего рода, и он вкладывает в уста Карла, которому Магнус, сын Олава Святого, дал ответственное поручение (привлечь подарками на его сторону лендрманов с тем, чтобы Магнус, находившийся тогда в Киеве, мог занять норвежский престол), следующие слова: «Такое поручение не для меня, ибо здесь нужен человек знатный и мудрый...»<sup>84</sup>. Авторы саг чрезвычайно чувствительны к вопросу о происхождении упоминаемых ими людей и в случаях, когда речь заходит о простолюдинах, старательно это отмечают. Так, автор *Morkinskinna*, рассказывая о возвышении Оттара *birtingr*, не упускает возможности подчеркнуть, что этот слуга (*kertisveinn*) конунга Сигурда Крестоносца был сыном бонда<sup>85</sup>. Однажды разгневавшийся на него конунг вскричал, что не будет слушать «советов дрянного мужицкого сына из ничтожного рода» (*enn verstí kotkarls son oc ennar minnztí ettar*). Затем он сменил гнев на милость и сделал его своим лендрманом<sup>86</sup>.

Презрительное отношение знатных и могучих людей к простонародью неоднократно проявляется в «королевских сагах». Например, рассказывая о столкновении между богатым и влиятельным человеком Гейрстейном и его соседкой, знатной женщиной Гитой, землю которой Гейрстейн хотел захватить, автор Morkinskinna сообщает, что за нее хотел вступить ее воспитанник Гирд. «Тогда Гейрстейн воскликнул: «Против нас поднялись маленькие люди из ничтожных родов и хотят с нами потягаться»<sup>87</sup>.

Вместе с тем авторы саг проникнуты гордым сознанием независимости свободных исландцев от норвежской знати и конунгов. Они стараются показать, что исландцы, прибывавшие в Норвегию, вели себя здесь гордо и с большим достоинством, хотя бы и не принадлежали к знатным семьям и не отличались богатством<sup>88</sup>.

Поскольку сведения о незначительных, небогатых бондах в «королевских сагах» встречаются преимущественно в связи с повествованием о конунгах и знати, подробных данных о таких людях — к досаде современного исследователя — найти в них невозможно, ибо они не представляли для авторов самостоятельного интереса. В многократно цитированном в литературе рассказе Снорри о том, как Харек Эйвиндссон завладел всеми землями на о-ве Тьотта в Халогаланде, мы находим лишь упоминание, что на острове жили многочисленные мелкие бонды, а после того как Харек купил там одну усадьбу, он в течение нескольких лет вытеснил всех бондов и завел крупное хозяйство<sup>89</sup>. Каким образом удалил Харек бондов с их земель, согнал ли их насильственно, скупил ли у них земли, получил в заклад или поступил как-либо иначе, остается, к сожалению, неизвестным, — внимание автора приковано к Хареку, а не к мелким бондам.

Собранный материал, касающийся имущественного расслоения бондов, как уже было подчеркнуто, страдает неполнотой и односторонностью, которые обусловлены спецификой источников. Тем не менее можно утверждать, что термином «бонд» в изучаемый период могли быть обозначены представители весьма различавшихся между собой общественных групп. Судебники не дают возможности проследить выделение зажиточной верхушки бондов и позволяют раскрыть преимущественно лишь одну сторону процесса дифференциации свободного населения — отслоение малоимущих и вовсе разоренных людей.

Бедняки, объект упомянутого выше «рабочего законодательства», превращались в лейлендингов, слуг и работников в хозяйствах зажиточных собственников и представляли собой беспокойный, а по временам и мятежный общественный элемент, который сыграл, в частности, немалую роль в социальных конфликтах второй половины XII и начала XIII вв.<sup>90</sup>

## Хольды и бонды

Имущественная неоднородность свободных не была единственным показателем сложности состава бондов. Мало того, анализ судебных и саг, в частности их терминологии, заставляет усомниться в том, что материальное положение было решающим для определения общественного статуса. Современники были склонны руководствоваться более

сложными и многообразными критериями при социальной оценке человека. В их глазах люди не делятся только на богатых и бедных. Более существенной представлялась традиционная противоположность свободных и рабов. В среде свободных выделяли знатных и незнатных, родовитых и неродовитых, причем знатный и родовитый оставался таковым и в том случае, когда он не был имущественно состоятельным, а человек незначительного рода не приобретал знатности, даже обзаведясь богатством<sup>91</sup>. Это членение по происхождению сочеталось с противоположностью «могущественных» людей и «мелкого люда» — могущество первых заключалось в обладании властью, общественным влиянием, богатством, широкими связями с другими «сильными» персонами, наличием значительного числа сородичей, друзей, приверженцев, слуг, зависимых, дружинников, арендаторов. Наконец, знатный, могущественный человек отличался в глазах современников от всех других тем, что обладал «удачей», «счастьем» — качествами, которые лишь отчасти были обусловлены его личными доблестями, но в большой мере проистекали из его особо тесной связи с сакральными силами: знатным покровительствовали боги, в этих людях как бы персонифицировалась судьба, в которую верили скандинавы (от веры в нее они далеко не сразу отказались и много времени спустя после принятия христианства)<sup>92</sup>. Эта уверенность в том, что вожди и «могучие» люди обладают «удачей», в свою очередь являлась немаловажным фактором общественной жизни; сознание, что некий могущественный муж «богат удачей», побуждало многих искателей славы и добычи вступать к нему на службу, дабы приобщиться к его «везенью».

Социальный анализ состава норвежского общества в период раннего Средневековья был бы неполным и односторонним, если бы исследователь отвлекся от упомянутых сейчас критериев и воззрений. Самосознание членов этого общества, социальная рефлексия средневекового человека — неотъемлемая часть общественной структуры и важный ключ к ее пониманию<sup>93</sup>.

Поэтому очередная задача нашей работы — это исследование социальной терминологии средневековых норвежских памятников, терминологии, отразившей внутреннее размежевание в среде широкой и неоднородной массы бондов. Прежде всего это проблема соотношения понятий «бонд» и «хольд».

Слово «хольд» (hauldr, höldr) по своему первоначальному содержанию означало «воин», «герой»<sup>94</sup>. В произведениях поэзии оно употребляется неизменно в этом именно смысле, иногда даже еще шире, и тогда оно равнозначно понятию «человек» вообще. Введенные в поэтический обиход термины обычно употреблялись скальдами на протяжении столетий без всякого изменения их значения, даже если оно архаизировалось в результате перемен, совершавшихся за это время в действительной жизни. Поэтому скальдическая и эддическая поэзия не отразила эволюции, которую претерпело содержание термина «хольд» с IX по XIII в. Между тем в памятниках права и некоторых других источниках эта эволюция видна достаточно отчетливо. В свое время К. Маурером были рассмотрены все источники, в которых упоминаются хольды<sup>95</sup>. Тем не менее представляется необходимым вновь подвергнуть анализу положение этой категории населения.

Судебники для Юго-Западной Норвегии («Законы Боргартинга» и «Законы Эйдсиватинга»), по справедливому мнению К. Маурера, отражают более раннюю стадию эволюции хольдов, нежели другие сборники права. Хольды в обществе, рисуемом в сохранившихся фрагментах этих двух судебных кодексов, занимают промежуточное положение между служилыми людьми (лендрманами) и вольноотпущенниками (лейсингами). В церковном праве «Законов Боргартинга» сказано: «Церковный двор должен быть поделен на четверти для погребений. Лендрманов нужно хоронить на восток и юго-восток от церкви под выступом крыши<sup>96</sup>. Но если они не участвовали в ремонте церкви, то пусть они лежат вместе с бондами. Далее [т.е. по соседству с лендрманами] нужно хоронить хольдов и детей хольдов<sup>97</sup>. Далее нужно хоронить лейсингов (lœysingia) и детей лейсингов. Еще дальше — вольноотпущенников (frialsgiafa) и их детей<sup>98</sup>. Вдоль церковной ограды пусть хоронят рабов (man manna) и тех, чьи тела были выброшены на берег прибоем, если у них норвежская прическа. Если раба похоронят среди вольноотпущенников, уплатят штраф в 6 эре. Если вольноотпущенника (frialsgiafi) похоронят среди лейсингов, уплатят штраф в 12 эре. Если лейсинга похоронят среди хольдов, уплатят штраф в 3 марки...»<sup>99</sup>

Итак, церковное право Боргартинга, вопреки христианскому учению о всеобщем равенстве перед Богом, предписывало (под угрозой штрафа за нарушение) раздельное погребение в различных местах останков представителей различных социальных слоев. Как явствует из приведенного и других текстов (см. ниже), в области Боргартинга в период записи церковного права население по социальной принадлежности и личным правам делилось на лендрманов, хольдов, вольноотпущенников высшей и низшей категорий и рабов. Если оставить в стороне лендрманов, служилых людей короля, привилегии которых не были наследственными, то на верхней ступени социальной лестницы окажутся хольды, ниже их стоят вольноотпущенники. Приведенный текст свидетельствует, что в Восточной Норвегии в XI в. хольды не составляли особой категории помимо бондов или среди бондов, *они-то и были бондами*. Это подтверждается и другими постановлениями «Законов Боргартинга». В перечне платежей за погребение, которые нужно было уплачивать приходскому священнику, указано, что за лендрмана, или его жену, или его детей следовало уплатить 12 локтей ткани, за человека из рода хольдов (hauldbogen man), нужно давать 6 локтей ткани, за сына лейсинга — 4 локтя, за лейсинга — 3 локтя<sup>100</sup>, за вольноотпущенника (frialsgiavi) — 1½ локтя, пенни — за раба...<sup>101</sup> Точно так же существовали разные по величине возмещения за женщин, принадлежавших к этим социальным категориям: 6 марок за жену хольда, 4 — за дочь лейсинга, 3 — за вольноотпущенницу из лейсингов и 12 эре за вольноотпущенницу (frialsgiafuu)<sup>102</sup>.

В «Законах Эйдсиватинга» мы находим сходные предписания относительно погребений. В отличие от приведенного выше постановления «Законов Боргартинга» здесь упомянут не только сам лендрман, но и его дети и жена, их всех следовало погребать близ церкви. Далее идет речь о хольдах, затем о лейсингах, frialsgiafi и, наконец, о рабах и рабынях<sup>103</sup>. Плата за погребение и здесь варьировалась в соответствии со статусом покойного<sup>104</sup>. Отличие этого постановления от соответствующе-

го предписания «Законов Боргартинга» состоит в том, что разница в платежах за погребение хольда и лендрмана здесь меньше. Несмотря на некоторую неясность этого текста, можно высказать предположение, что дети лендрманов пользовались здесь (подобно тому, как то было в Западной Норвегии) такими же правами, что и хольды.

Рассмотрение судебныхников Восточной Норвегии приводит к выводу, что правами хольдов пользовались в этой части страны в период записи судебныхников все свободнорожденные люди, среди ближайших предков которых не было вольноотпущенников<sup>105</sup>. Однако, хотя хольдами здесь называли бондов, эти два термина все же не являлись взаимозаменяемыми и равнозначными. Термин «хольд» встречается лишь при перечислении социальных градаций, и в этих случаях термин «бонд» не употребляется<sup>106</sup>. Зато во всех остальных сохранившихся разделах судебныхников Боргартинга и Эйдсиватинга в качестве свободного полноправного человека фигурирует бонд. Таким образом, в Восточной Норвегии в XI и начале XII в. хольды составляли не особую социальную категорию, а *широкую массу свободного полноправного населения*. Интересно, что нерасчлененность — в отношении юридических прав — слоя свободнорожденных бондов сочеталась с резкой обособленностью их в этом же отношении от других категорий населения, обособленностью, столь последовательно проводившейся, что она сохранялась даже при погребении представителей той или иной категории населения. Это обстоятельство, как мне кажется, объясняется не развитием классовых или сословных отношений, а скорее, наоборот, *устойчивостью старинных общественных градаций* (знать, свободные, несвободные), которые сохранились от дофеодалных времен и с которыми приходилось считаться и церкви. На более поздней ступени развития норвежского общества указания относительно подобной практики погребений не встречаются.

Эту следующую ступень отражают судебники западной части страны. Термин «хольд» употребляется в «Законах Фростатинга» тоже, как правило, лишь тогда, когда заходит речь о размерах возмещений или об объеме прав, принадлежавших представителям отдельных социальных разрядов, т.е. в тех сравнительно немногих случаях, когда составители судебныхников обращаются так или иначе к вопросам, касающимся структуры общества. В этих случаях хольд упоминается наряду с лендрманом, с *árboginn maðr* (свободнорожденным человеком, имевшим несколько меньшие права, нежели хольд)<sup>107</sup>, с *gecs þegn*, стоявшим еще ниже на социальной лестнице, чем *árboginn maðr*, но выше, чем вольноотпущенник — лейсинг и даже его сын (ибо потомки вольноотпущенников, как уже отмечено выше, делали определенный шаг в сторону приобретения полной свободы, до которой самим вольноотпущенникам было далеко)<sup>108</sup>. Для того чтобы положение хольда в этой системе градаций стало более понятным, сведем соответствующие данные о размерах возмещений в одну таблицу. Подобного рода таблицы составлял и Ф. Гекк, проводивший параллели между норвежским и саксонским правом<sup>109</sup>; однако он прибегал к сопоставлению данных по обоим судебникам (Фростатинга и Гулатинга), которые отражают обычаи различных областей страны, к тому же на разных стадиях общественного развития. На мой взгляд, в изучении нуждается прежде всего каждый памятник в отдельности. Абсо-



лютные размеры возмещений сами по себе не могут дать правильного представления об общественной структуре, но изучение их в качестве показателей *относительного* социального веса различных категорий населения могло бы привести к небезытересным результатам (см. табл. 1).

Как видно из таблицы 1, хольд занимал промежуточное положение между лендрманом и *árborinn maðr*; возмещения, которые он имел право получать, на  $\frac{1}{3}$  превышали возмещения, положенные *árborinn maðr*, в 1,5–2 раза уступая возмещениям в пользу лендрмана. Редкое упоминание в шкале возмещений лендрмана, а также ярлов, епископов, конунга и других представителей господствующей части общества объясняется тем, что судебники фиксировали преимущественно народное право и поэтому трактовали в первую очередь отношения в среде основной массы населения, что не мешало им охранять и интересы избранных высокопоставленных лиц. Поэтому если оставить в стороне представителей знати, то хольды займут в нашей таблице первое место, соответствующее тому положению, которое принадлежало им как верхушке свободного населения Западной Норвегии. Их имущественные и личные права были защищены лучше по сравнению с правами других социальных категорий.

Таблица 1

### Социальные градации по «Законам Фростатинга»

Титул	Возмещения	Лендрман	Хольд	<i>Árborinn maðr</i>	<i>Recs þegn</i>	Вольно-отпущенник
IV, 49	За ранение, совершенное со злым умыслом	-	6 эре	4 эре	3 эре	2 эре
IV, 58	За ранение	12 baugar <sup>1*</sup>	6 baugar	4 baugar	3 baugar	2 baugar
X, 34	Вергельд (fullrétt)	-	3 марки	-	-	-
X, 35	За словесное оскорбление	-	3 марки	2 марки	12 эре (1,5 марки)	1 марка <sup>2*</sup> 6 эре <sup>3*</sup> 0,5 марки <sup>4*</sup>
X, 41	За кражу лошади	-	6 эре	0,5 марки (4 эре)	3 эре	2 эре
XI, 21	За ущерб, причиненный лучшему рабу	-	3 эре	-	-	-
	За ущерб, причиненный прочим рабам	-	2 эре	-	-	-
XIII, 15	За нарушение права собственности на землю (landnám)	9 эре <sup>5*</sup>	6 эре	4 эре	3 эре	2 эре <sup>6*</sup> 4 эртога
IX, 17	Можно дать сыну незаконно-рожденному сыну имущества на...	-	12 эре	1 марка <sup>7*</sup>	-	-
XI, 22	Сумма, на которую жена может сделать покупку	-	1 эре	-	-	-
XIV, 10	Право на найденного кита	-	Весь кит	Половина	-	-

<sup>1\*</sup> Конунг – 48 baugar, ярл – 24 baugar. В каждом baugar – 12 эре.

<sup>2\*</sup> Сын и внук вольноотпущенника.

<sup>3\*</sup> Если при отпуске на волю была устроена пирушка с приглашением бывшего господина.

<sup>4\*</sup> Если пирушки при освобождении вольноотпущенник не устраивал.

<sup>5\*</sup> Епископ – 2 марки, ярл – 2 марки, конунг – 3 марки, архиепископ – 20 эре, аббат – 12 эре.

<sup>6\*</sup> Сын вольноотпущенника. Эртог =  $\frac{1}{3}$  эре.

<sup>7\*</sup> «Другие могут дать столько, сколько позволяет их положение».

Однако положение хольдов характеризуется не только тем, что они стояли выше, чем остальные разряды свободных и полусвободных. Важно отметить другое: хольд фигурирует в шкале возмещений как *основной носитель правовых норм* в Трёндалаге. Это явствует из ряда титулов «Законов Фростатинга». Так, говоря о возмещении, которое следовало уплачивать человеку, получившему рану в спину, что изобличало злой умысел виновного в нанесении повреждения, составители судебногоника указывали, что хольду полагается уплатить за это 6 эре, «а по мере повышения положения человека компенсация должна возрастать на  $\frac{1}{3}$ » (þaðan skal vaða hvers manns réttir þrjúþungi uppfrá haulli) и понижаться в такой же мере; вслед за тем следует перечень возмещений в пользу árþorinn maðr, reks þegn и вольноотпущенника<sup>110</sup>. Этот же принцип лежит в основе постановления о величине вергельдов: «Хольд должен получать 3 марки в счет своего полного возмещения (at fullrétti sínu). Размер возмещения возрастает от хольда на  $\frac{1}{3}$  и понижается на  $\frac{1}{3}$  от хольда в другую сторону»<sup>111</sup>. Таким образом, счет возмещений производился на основе размеров пеней, получаемых хольдом. В других случаях это центральное положение хольда выступает в судебнике Фростатинга не менее отчетливо: либо его возмещения названы в первую очередь, либо он один только и упоминается, хотя речь идет о правах, которыми в той или иной степени обладали представители и других общественных групп. Например, определяя сумму, на которую жена домохозяина могла совершить самостоятельную покупку, составители называют лишь жену хольда, подразумевая, очевидно, что для других лиц стоимость покупки можно не упоминать, так как принцип уменьшения на  $\frac{1}{3}$ , исходя из прав хольда, действовал во всех случаях, как это явствует и из нашей таблицы<sup>112</sup>. Так же в судебнике указаны только для хольда возмещения за нарушения права собственности на раба<sup>113</sup>, хотя рабами владели не одни лишь хольды. В качестве основного представителя полноправного свободного населения фигурирует хольд и в титуле, определяющем права разных лиц на найденных ими китов: «Хольд имеет право находки на всего черного кита. Но если такого кита найдет árþorinn maðr, ему принадлежит половина. Меньшие киты принадлежат свободным людям (frjólsum manni), которые их найдут, целиком, но, если кита найдет раб, он принадлежит его господину»<sup>114</sup>.

Когда в судебнике определяются размеры возмещений или устанавливается объем прав отдельных социальных категорий, хольды обязательно упоминаются, тогда как представители других слоев могут быть и не названы. Очевидно, составители судебногоника считали необходимым в первую очередь зафиксировать постановления, касающиеся хольдов как наиболее важной категории населения. В разделе судебногоника, в котором изложен порядок уплаты вергельда, имеется в виду опять-таки вергельд хольда. Таким образом, через «Законы Фростатинга» проходит мысль о том, что хольд действительно является той фигурой в обществе, с которой связывалось представление о полноправии; его вергельд и иные возмещения лежали в основе шкалы компенсаций, уплачивавшихся в пользу представителей всех других социальных разрядов<sup>115</sup>.

Такое приурочение правовых норм к хольдам может, естественно, породить мысль, что эта категория населения и в Трандхейме в пери-

од составления «Законов Фростатинга» была основной, включала в себя главную массу членов общества, подобно тому как мы это наблюдали в судебниках Восточной Норвегии (ср. с носителями правовых норм у других германских народов, Правды которых отражают их социальный строй). Между тем *хольды отнюдь не составляли* (по крайней мере, ко времени записи «Законов Фростатинга») *основы свободного населения*. На этот счет судебник содержит недвусмысленные указания. Определяя порядок принесения в суде очистительной присяги с помощью соприсяжников, составители сборника указывали, что в случаях, когда требовалась 6- или 12-кратная присяга, присягавшие должны были представить на судебное собрание соответствующее число хольдов (6 или 12) из того фюлька, где разбиралась тяжба. В этих постановлениях делается важная оговорка, предусматривающая возможность замены хольдов «лучшими бондами» (*bondr hina bezto*), «если недостает хольдов» (*ef eigi er haullder til*)<sup>116</sup>. С одной стороны, отсюда явствует, что соприсяжником, пользовавшимся наибольшим доверием, считался хольд и что заменить его при принесении присяги мог лишь «лучший» из бондов. С другой стороны, хольды были столь немногочисленны, что среди жителей фюлька, довольно обширного и населенного территориального округа (напомним, что область Трёндалага состояла из восьми фюльков), могло не оказаться 12 и даже 6 хольдов! Мысль о том, что за отсутствием хольдов их приходилось заменять в качестве соприсяжников «лучшими бондами», повторяется всякий раз, когда в судебнике заходит речь о привлечении хольдов к участию в судебной процедуре. Так, в постановлении, регулирующем пользование альменнингом, опять-таки высказывается предположение, что 12 хольдов можно не найти и придется заменять их *bondr hina bezto*<sup>117</sup>. Правда, в этом случае имеется в виду тинг половины фюлька, но малочисленность хольдов тем не менее не вызывает сомнений.

На основании этих постановлений можно судить, по каким вопросам требовались свидетельские показания или присяга с участием хольдов. Необходимость очиститься с помощью 6- и 12-кратной присяги возникала в случаях, связанных с тяжкими преступлениями, как, например, по обвинению в измене конунгу или при покушениях на собственность<sup>118</sup>. Особый интерес представляет постановление о спорах относительно пользования общинными землями. «Общинные владения должны оставаться в таком положении, в каком они находились издревле, как верхние [горные пастбища], так и наружные [фьорды и море]». В случае, если возникнет спор и кто-либо будет утверждать, что эта земля является его собственностью, тяжбу следует разрешить на местном тинге. Здесь-то и привлекали свидетельство 12 хольдов или, при отсутствии их, «лучших» бондов, показания которых должны были решить вопрос, принадлежит ли земля лицу, претендующему на нее как на свою собственность, или является общинным владением. Для доказательства права собственности нужно было представить свидетелей того, что эта земля была расчищена под частное владение «прежде времени трех конунгов, из которых каждый правил страной не менее 10 зим»<sup>119</sup>. В данном случае хольды выступали в качестве хранителей старинных порядков, о которых они, по-видимому, считались осведомленными

лучше, чем остальное население. Они же фигурировали как соприсяжники в процессах по особо важным преступлениям.

На то, что хольды в период записи или редактирования «Законов Фростатинга» представляли собою привилегированное меньшинство в среде свободных, указывают и титулы судебника, определяющие вергельд служилых людей конунга. В постановлении о слугах конунга, которые прислуживали ему за столом (*scutil sveinar*), предписывается, что они «должны пользоваться теми же правами, что и хольды, во всем, в большом и малом». Другие же его слуги (*sveinar*) находились под защитой прав хольда (*taca haulds rétt*) лишь в то время, когда привлекались к обслуживанию королевской трапезы. Права хольда распространялись также на штурмана принадлежавшего конунгу корабля и на королевского золотых дел мастера, тогда как конюший приобретал права лендрмана<sup>120</sup>. Как видим, даже не все слуги конунга всегда пользовались правами хольдов; во всяком случае они приобретали эти права лишь на службе государю, а не обладали ими по происхождению. Однако при изучении этого постановления возникает и другая мысль. На службе у конунга среди его слуг, несомненно, было немало выходцев из рабов и вольноотпущенников, возвысившихся в качестве министерялов. Известно, что подобные лица могли приобрести права рядовых свободных людей. Не исключена возможность, что конунги, наделяя своих слуг правами хольдов, желали тем самым распространить на них лишь статус полноправных свободных людей, поднять их до того общественного уровня, на котором находились носители правовых норм. Однако положение хольдов уже в силу их многочисленности стало привилегированным. Недаром даже королевский *áрмадг* получал возмещение, в половину меньше, чем хольд<sup>121</sup>.

Таким образом, положение хольдов в обществе, правовая система которого отражена в «Законах Фростатинга», было противоречивым. В качестве носителей правовых норм, со статусом которых судебник устанавливает соотношение прав всех других социальных категорий, хольды должны, казалось бы, представлять главную часть свободного населения, между тем как в действительности они составляют его меньшинство, и, поскольку основная масса свободных лишена полноты прав, присущей хольдам, последние неизбежно оказываются на положении привилегированных.

Если не вызывает сомнения то, что хольды составляли меньшинство свободного населения Трёндалага, то столь же несомненно, что основой его были бонды. Ни в коей мере не соглашаясь с Гекком, утверждавшим, что все бонды поголовно были вольноотпущенниками<sup>122</sup>, я не могу вместе с тем присоединиться и к мнению Маурера, который полагал, что бонды сохранили целиком незатронутым все свое полноправие<sup>123</sup>. Будучи защищены более низкими возмещениями, чем хольды, и не пользуясь некоторыми правами в том объеме, в каком ими обладали последние, *бонды уже тем самым были неполноправны, не лишаясь, однако, своей свободы*. Более того, в «Законах Фростатинга» бонд при сопоставлении с хольдом обычно называется *árboginn мадр*, т.е. «человеком хорошего происхождения»<sup>124</sup>. Этим подчеркивалась его принадлежность к свободному роду. Обозначение «бонд» характеризует его как

самостоятельного домохозяина, главу семейства, супруга. В этом смысле понятие «бонд» было шире и распространялось и на хольдов<sup>125</sup>. Наконец, представители этого слоя именовались «свободными людьми» (*frjálsar menn*)<sup>126</sup>. Сочетание всех этих обозначений в достаточной мере убеждает нас в неправоте Гекка, пытавшегося доказать, что бонды находились в положении зависимых или людей низкого происхождения. Важно отметить, что бонды в Трёндалаге даже не стояли на социальной лестнице рядом с вольноотпущенниками: в шкале вергельдов между этими двумя категориями имеется еще слой *gecs þegna*, которые, как указывает Маурер, были свободными людьми, находившимися в зависимости от других в силу отсутствия собственного хозяйства<sup>127</sup>. Судя по тому, что *gecs þegn* неоднократно упоминается в судебнике, этот разряд населения, можно полагать, прочно занял свое место в общественной структуре. Наличие этого слоя в какой-то мере должно было предохранить бондов от непосредственного смешения с вольноотпущенниками. Свобода бондов несомненна.

Мы можем сделать еще одно наблюдение. В упомянутом выше постановлении о делах, при рассмотрении которых требовалась присяга хольдов, как уже отмечалось, допускалась возможность замены их, при отсутствии или недостаточном числе, «лучшими бондами». Подобная возможность исключает мысль о существовании сколько-нибудь резкой грани между хольдами и бондами. Они, по-видимому, были достаточно близки друг другу по своему общественному положению для того, чтобы можно было допустить замену одних другими. Речь идет, разумеется, о близости к хольдам «лучших бондов», а не всей их массы, но эту близость следует иметь в виду. «Лучшие бонды» представлялись составителям судебныхников в виде переходной градации от бондов к хольдам.

Итак, мы наблюдаем в Северо-Западной Норвегии наличие двух слоев свободного населения, стоящих между знатью, с одной стороны, и зависимыми людьми — с другой: хольдов и бондов. Чем объяснить это своеобразное явление? Вследствие каких причин хольды выделились из массы бондов? Приведенные данные не содержат ответа на этот вопрос.

Обращаясь к данным о хольдах и бондах, содержащимся в «Законах Гулатинга», я вновь прибегну к составлению таблицы, включив в нее размеры возмещений и некоторые другие данные, характеризующие положение хольдов среди остальных слоев общества в Вестланде (см. табл. 2).

Воздержимся от сопоставления абсолютных размеров платежей в обоих судебныхниках, как это делал Гекк, ибо их нельзя считать показательными. Правовые нормы в период, к которому относятся эти судебники, складывались в пределах отдельных областей, и мы ничего не знаем о каких-либо попытках согласовать их между собой; поэтому могли создаваться всякого рода несоответствия в величине возмещений за одни и те же проступки. Большой смысл имеет изучение и сопоставление взятых в целом *систем* возмещений для выявления сходства и различия между ними. При этом, разумеется, нельзя ограничиться одними лишь размерами платежей, но необходимо прибегать к анализу терминологии и существа самих постановлений.

## Социальные градации по «Законам Гулатинга»

Титул	Возмещение	Конунг	Ярл	Лендрман	Хольд	Бонд	Вольноотпущенник
91	За нарушение неприкосновенности владения	3 марки	12 эре	6 эре	3 эре	1,5 эре	1 эре
180	За убийство	—	—	—	18 эре	—	—
185	За ранение	48 baugar	24 baugar	12 baugar	6 baugar <sup>1*</sup>	3 baugar	1 baugr 2 baugar <sup>2*</sup>
198	За прелюбодеяние с рабыней	—	—	6 эре	3 эре	1,5 эре	1 эре
200	За причиненный ущерб	12 марок	6 марок	3 марки 3*	12 эре	6 эре	1 марка <sup>2*</sup>
56	Сумма, на которую жена может заключить сделку	—	—	0,5 марки (4 эре)	2 эре	1 эре	1 эртог <sup>4*</sup> 0,5 эре <sup>5*</sup>
129	Подарок, который можно дать своему сыну от рабыни	—	—	6 марок	3 марки	12 эре	6 эре <sup>2*</sup>

<sup>1\*</sup> «Óðalborenn maðr».

<sup>2\*</sup> Сын вольноотпущенника.

<sup>3\*</sup> Столько же — сын лендрмана, если он не наделен землей.

<sup>4\*</sup> Если он устроил пирושку в знак своего освобождения.

<sup>5\*</sup> Жена сына вольноотпущенника.

Такого рода сравнение позволяет установить несколько немаловажных фактов. Во-первых, в то время как в Трандхейме между свободным и вольноотпущенником стоит *gecs þegn*, что следует расценивать как обстоятельство, благоприятное для свободного, поскольку понижение статуса не приводило его непосредственно на уровень вольноотпущенников, в Вестланде между свободным (бондом) и вольноотпущенником нет никаких промежуточных ступеней и вследствие этого было вполне возможно сближение части рядовых свободных с выходцами из вольноотпущенников. С этим связано, очевидно, и важное терминологическое различие: в «Законах Фростатинга» при перечислении социальных градаций свободный человек именуется *árboginn maðr* и, следовательно, подчеркивается его хорошее происхождение, а в «Законах Гулатинга» термин *árboginn* вообще отсутствует и свободный человек в соответствующих текстах везде фигурирует под именем *bóandi*. Здесь, таким образом, происхождение, родовитость, являвшаяся в то время важным показателем полноправия, не считается уже существенным признаком рядового свободного человека<sup>128</sup>.

Затем нужно отметить, что в Юго-Западной Норвегии сильнее выражены, резче, чем в Трёндалаге, определились социальные градации. По «Законам Фростатинга», возмещения и иные платежи, установленные для представителей отдельных категорий населения (лендрман, хольд, *árboginn maðr*, *gecs þegn*, вольноотпущенник), находились в отношении 12 (9) : 6 : 4 : 3 : 2. Общее правило, формулировку которого мы находим в этом судебнике, гласило, что от хольдов возмещения возрастали и понижались на . По судебнику же Гулатинга, возмещения изменялись в пропорции 2:1 и отношение платежей, положенных для

лендрмана, хольда, бонда и вольноотпущенника, выглядело так: 12:6:3:1 (2). На это можно было бы возразить, что и в «Законах Фростатинга» отношение возмещений свободного человека и вольноотпущенника тоже равно 2: 1, как и в «Законах Гулатинга». Но в последних грань между хольдом и бондом более глубока.

Суммируя эти наблюдения и имея в виду, что «Законы Фростатинга» отчасти отражают более раннюю стадию общественной эволюции, чем «Законы Гулатинга», хотя и сохранились в более поздней редакции, можно высказать предположение, что указанные различия были вызваны понижением социального статуса бондов и сближением их с вольноотпущенниками в области Гулатинга. Мы не обнаружили признаков возвышения хольдов в Юго-Западной Норвегии по сравнению с тем положением, какое они занимали в Трёндалаге; обострение грани между ними и бондами вызвано скорее упадком последних. Это наблюдение важно потому, что оно помогает определить направление социального развития.

Продолжая сравнение данных обоих судебников, касающихся общественной структуры, мы должны отметить еще одно явление. Как уже известно, в «Законах Фростатинга» хольд является основным носителем правовых норм. Подобные же указания встречаются и в «Законах Гулатинга». В титуле 180 читаем: «Возмещения в Гуле должны определяться так. За хольда нужно платить 18 марок звонкой монетой, и отсюда возмещения, как и другие штрафы, должны возрастать или убывать в соответствии с положением человека»<sup>129</sup>. Но столь обычное для «Законов Фростатинга» положение, что возмещения в пользу хольдов лежат в основе шкалы вергельдов и иных платежей, в судебнике Гулатинга не проводится с такою же последовательностью. Поэтому здесь почти не встречается постановлений, где был бы назван только хольд с его возмещением, исходя из которого всякий раз легко можно было определить платежи в пользу членов других социальных разрядов. В самом перечне возмещений хольды, как правило, первыми уже не упоминаются: хольд — скорее лишь один из членов ряда, чем его основа<sup>130</sup>. Если отдельные титулы «Законов Гулатинга» и удастся истолковать в том смысле, что в них хольд сохраняет положение носителя правовых норм, то в целом такая позиция для него здесь менее характерна, чем в «Законах Фростатинга». Сравнение обоих судебников позволяет предположить, что хольды были носителями правовых норм на более ранней стадии общественного развития, находившей свое отражение в «Законах Фростатинга», но затем начали, по-видимому, утрачивать это положение.

Однако это ни в коем случае не означало, что хольды в Юго-Западной Норвегии не занимали того привилегированного положения среди свободных, какое было характерно для них в Трёндалаге. Напротив, в «Законах Гулатинга» оно выражено, пожалуй, еще сильнее. Можно заметить, что в то время как в «Законах Фростатинга» хольд стоит ближе к бонду, чем к лендрману, «Законы Гулатинга» обнаруживают скорее обратное: во всяком случае, здесь легче проследить связь хольдов с верхушкой общества, нежели с его низами. Определяя размеры возмещений, которые полагалось уплачивать представителям различных слоев населения, авторы этого судебногоника указывали: «Все люди должны на-

следовать такие права, какими пользовались их отцы, исключая тех, для кого установлен иной порядок»<sup>131</sup>. Затем названы те лица, на которых распространялся этот «иной порядок». Прежде всего упоминается сын лендрмана: он «имеет такое же право на возмещение, как хольд, если он не наделен землей». Статус лендрмана, как уже отмечалось, не был наследственным, поэтому сын лендрмана не приобретал прав на возмещение, которыми пользовался его отец (если они не были пожалованы ему конунгом), но, независимо от своего происхождения, пользовался правами хольда, даже будучи выходцем из более низкого социального разряда. В данном случае подчеркивается близость хольдов к лендрманам. Здесь же мы вновь встречаемся с положением, знакомым по «Законам Фростатинга», согласно которому личный слуга конунга (*skutilsvæinn*) должен был пользоваться такими же возмещениями, как и хольд. Между тем сын его, а равно и сыновья епископа, ярла, конюшего, священника и армана имели такие права на возмещения, какие были положены им по происхождению (*sem þeir eigu kyn til*), «если только им не пожалован титул (*nafn*), которым пользуются их отцы»<sup>132</sup>. Авторы этого предписания, очевидно, исходили из предположения, что, как правило, служилые люди конунга по своему происхождению не принадлежали к хольдам, в разряд которых они могли перейти лишь в результате королевской милости.

По-видимому, обладание правами хольда было привилегией, достигнуть которую мог далеко не всякий. Так, далее в этом же постановлении читаем: «Исландцы, когда они во время своих торговых поездок бывают [в Норвегии], должны пользоваться теми же правами, какими обладают хольды, пока они не проживут здесь трех зим и не заведут своего хозяйства, после чего они будут пользоваться такими правами, какие принадлежат им по свидетельству людей. Все другие чужеземцы, которые прибывают в эту страну, должны иметь права бондов, если не докажут иного»<sup>133</sup>. Предоставление исландцам, прибывшим в Норвегию, прав хольдов считалось привилегией, которой можно было пользоваться лишь в течение трех лет. Наделение же всех прочих иностранцев правами бондов должно было, по мысли авторов закона, поставить их в такое положение, в каком находилась главная масса населения Норвегии<sup>134</sup>.

Кто же такие хольды? К. Маурер установил, что основой прав хольда (*die Grundlage des Standes*) являлось наличие у них одала<sup>135</sup>. Действительно, в «Законах Гулатинга» понятия *haulldr* и *óðalborinn maðr* иногда заменяют одно другое. В перечне возмещений за ранение (наряду с вольноотпущенником, бондом, лендрманом, конюшим, ярлом и конунгом) на месте, где в других случаях фигурируют хольды, назван *óðalborinn maðr*, получающий возмещение, соответствующее платежу, который в остальных случаях был положен хольду<sup>136</sup>. В разделе судебника, посвященном установлению порядка уплаты вергельда, идет речь о вергельде человека, который был рожден с правом на одаль (*óðalborinn*)<sup>137</sup>; однако, далее, в титулах, определяющих отдельные платежи в счет этого же вергельда, убитый назван уже *haulldr*<sup>138</sup>. Это — единственный случай, когда в шкале возмещений судебника фигурирует человек, рожденный с правом на одаль, но значение его тем не менее велико: уже считалось возможным приурочить вергельд известного размера к человеку, права



которого определялись обладанием одалем или, точнее, принадлежностью к семье одалманов. Не свидетельствует ли взаимозаменяемость терминов «хольд» и «óðalborinn maðr» о том, что у составителей судебника не возникало сомнения в идентичности хольда и одалмана? Нужно согласиться с Маурером также и в том, что поскольку одалманами были не только те лица, которые реально обладали земельным владением — одалем, но и все другие, имевшие лишь право на одаль, то к хольдам следует отнести всех тех, кто по своему происхождению обладал этим правом<sup>139</sup>.

Анализ характерных черт и особенностей землевладения в Норвегии в раннее Средневековье<sup>140</sup> помогает понять эволюцию одала в связи с изменениями социального строя и, в частности, с обособлением слоя хольдов. Разложение архаичной системы землевладения, основанной на одале, происходило одновременно с социальным упадком широкой массы бондов и выделением привилегированных одалманов — хольдов из среды свободных.

Очевидно, социальная дифференциация не сразу приобрела столь резко выраженный характер, какой она имела в столетия, когда областные судебники подверглись новой редакции. Вспомним, что в сохранившихся отрывках судебныхников Боргартинга и Эйдсватинга противопоставления хольдов бондам еще нет, наоборот, понятия «бонд» и «хольд» употребляются как покрывающие одно другое. В Восточной Норвегии, где «хольд» и «бонд» были двумя обозначениями для одной категории населения, не существовало, насколько можно судить по отрывкам судебныхников, и иных форм земельной собственности, кроме одала. *Всякое земельное владение являлось одалем, и любой свободный бонд был хольдом*<sup>141</sup>. Но и в судебныхниках Фростатинга и Гулатинга хольды упоминаются лишь при перечислении возмещений и по немногим другим поводам, а в остальных титулах деление на хольдов и бондов не проводится, и речь идет просто о свободном человеке (maðr, реже frjáls maðr). Точно так же и в разделах судебныхников об одале, который впоследствии сделался принадлежностью одних только хольдов, имеется в виду еще обычный свободный соплеменник — член большой семьи óðals maðr, или óðalborinn maðr<sup>142</sup>. Мы убедились выше в том, что в судебнике Фростатинга, рисуящем в целом картину расслоения свободных на категории хольдов и бондов, социальная природа хольда может быть истолкована как «повышенная» свобода бонда: недаром в суде вместо хольдов при их отсутствии и даже наряду с ними, если их было недостаточное количество, могли выступать в качестве свидетелей и соприсяжников «лучше бонды». 1<sup>o</sup>-видимому, и сами хольды были в Трэндалаге чем-то вроде таких «лучших бондов», составляя, однако, в силу обладания одалем, более привилегированный социальный разряд с повышенными возмещениями и некоторыми другими правами. В «Законах Гулатинга» привилегированное положение хольдов по сравнению с бондами выражено еще резче: градации вергельдов здесь более сильны, чем в Трэндалаге, а достижение прав хольда, т.е. приобретение семьей права одала на свое земельное владение, требует гораздо более длительного обладания землей.

Можно ли, однако, исходя из намеченного таким образом процесса генезиса слоя хольдов, считать вместе с К. Маурером, что он сводил-

ся к возвышению одалманов над остальными свободными людьми? Маурер и другие авторы как будто не без основания говорят о последовательной аристократизации хольдов, но необходимо уточнить, каков был характер этой аристократизации. Возвышаясь над бондами, т.е. над основной массой населения, хольды вместе с тем являлись главными носителями правовых норм, причем, насколько можно судить на основании сравнения «Законов Фростатинга» с «Законами Гулатинга», это положение они приобрели не на каком-то позднем этапе своего развития, а, по-видимому, занимали с относительно раннего времени, ибо оно отчетливее выражено в судебнике, отражающем более раннее состояние общества. Еще знаменательнее другое отмеченное выше явление — то, что, согласно «Законам Гулатинга», исландцы по прибытии в Норвегию приобретали право хольдов, в отличие от других иноземцев, которые могли претендовать лишь на права бондов. Не следует ли объяснять особое положение исландцев в Норвегии тем, что в конце IX и начале X в., когда происходило заселение Исландии из Норвегии, в последней свободный человек еще пользовался теми правами, которыми впоследствии стали обладать одни только хольды, и традиция закрепила за исландцами — потомками норвежских эмигрантов эти права? Независимость исландцев от норвежского конунга и знатных господ, сохраняемая ими вплоть до 60-х годов XIII в., давала им права претендовать на вергельд привилегированных свободных людей, а не рядовых бондов. Однако они могли пользоваться этими правами лишь в течение трех лет пребывания в Норвегии, после чего было необходимо выяснить их статус, сообразно которому и определяли в дальнейшем степень их правоспособности. Таким образом, приравнивание исландцев к хольдам в судебныхниках XII и XIII вв. свидетельствует, возможно, о том, что статус хольдов в этот период соответствовал положению свободного человека в IX и X вв., когда резкого членения на хольдов и бондов еще не было.

Если рассматривать положение хольдов изолированно, вне социальной структуры как целого, то они не предстанут перед нами в качестве родовой аристократии; я скорее уподобил бы их полноправным свободным соплеменникам, знакомым по другим варварским Правдам. Лишь в сравнении с бондами выявляется их привилегированное положение. Следовательно, хольды возвысились прежде всего *относительно общего уровня*, на котором находилось свободное население Норвегии в тот период, когда произошло расчленение его на две категории. Иными словами, главную причину привилегированности хольдов я склонен усматривать не в наделении их какими-либо новыми правами или привилегиями, а в *понижении социального статуса бондов*, вследствие чего хольды, удержав положение прежних полноправных свободных одалманов, оказались привилегированными по сравнению с пришедшей в упадок массой свободного населения.

Безусловно признавая большую сложность социальных процессов в период раннего Средневековья, позволительно усомниться в правильности мнения К. Маурера о том, что главным их направлением было постепенное возвышение вольноотпущенников до положения бондов, а последних — до вступления в «сословие» хольдов<sup>143</sup>. Разумеется, подобные факты имели место и не были единичны, но магистральная ли-

ния развития представляется все же иной: происходил социальный упадок массы свободного населения, вследствие чего и вступление вольноотпущенников в ряды бондов должно было отрицательно сказываться на статусе рядовых свободных. Выше, при изучении судебных Фростатинга и Гулатинга, мы уже наблюдали те неблагоприятные изменения, которые происходили в правовом положении бондов, явно сближавшихся с вольноотпущенниками. Это движение удаляло их от прежнего уровня общей свободы, но тем более возвышались над ними хольды, даже оставаясь на этом уровне!

Говоря о том, что в основе отличия хольда от бонда было обладание первым и отсутствие у второго одаля, необходимо не упускать из виду характера этой формы землевладения. Одадь был собственностью большой семьи, лишь постепенно превращавшейся в индивидуальную собственность. Связь хольдов с владением одалем приводит к мысли, что они не порвали с большесемейной общиной. Приобретение права одаля и, следовательно, прав хольда было возможно только для людей, семьи которых на протяжении нескольких поколений непрерывно владели одним и тем же двором, причем он переходил по наследству по отцовской линии и к мужчинам<sup>144</sup>. В этих условиях хольды нередко принадлежали к большим семьям, которые часто еще вели совместное хозяйство. Напротив, бонды, не обладавшие более правами на одадь, появились в результате начавшегося разложения этой старой формы земельной собственности, иначе говоря, они сами были продуктом разделения больших семей. Таким образом, различие между хольдами и бондами заключалось, очевидно, в том, что хольды отчасти еще сохраняли связь с большой семьей, и это находило свое выражение в обладании ими одалем, между тем как бонды эти связи расторгли в большей степени. В этом смысле в дифференциации свободного населения Норвегии следовало бы видеть не только результат изменения прежних форм собственности, но и порождение более широкого процесса разложения архаического общественного строя.

Но, отмечая связь хольдов с патриархальным укладом и объясняющееся этим соответствие их социальной характеристики положению старого свободного населения, я не могу присоединиться и к мнению О.А. Ёнсена, который считает их «первоначальным крестьянством» (*opprinnelige bondesamfund*)<sup>145</sup>. От так называемого первоначального сельского населения Норвегии хольды уже существенно отличались. Они сохранили свои наследственные земельные владения в то время, когда значительная масса свободного населения их утрачивала. Хольды образовывали верхушку общества, отличавшуюся от остальных бондов не только полноправием и наследственным характером своей земельной собственности, но сплошь и рядом, по-видимому, также и размерами своих владений. Сохранение права одаля за мелким собственником становилось проблематичным: он мог лишиться и этого права, и самой земли, тогда как крупные бонды имели возможность с течением времени приобрести право одаля и подняться в разряд хольдов. Разумеется, двory хольдов могли быть самой различной величины, и материальное положение этих лиц варьировало в весьма широком диапазоне, но удельный вес в их среде «крепких» хозяев по мере размывания ши-

рокого слоя бондов неизбежно возрастал. Хольды и близкие к ним «лучшие бонды», прочно обладавшие земельной собственностью, должны были сыграть в дальнейших процессах социального развития немаловажную и активную роль.

Нельзя ли уточнить, к какому времени относится выделение хольдов как особой социальной категории из массы свободного населения? Для решения этого вопроса историки обращались к англосаксонским памятникам, в которых хольды sporadически упоминаются, поскольку норвежцы, наряду с датчанами, в IX—XI вв. принимали участие в нападениях и завоеваниях на территории Англии. В юридической компиляции (возникновение ее следует относить скорее всего к X в.), известной под названием «Законов северных людей» (*Norðleoda laga*), устанавливаются размеры вергельдов у англосаксов и у скандинавов, завоевавших восточную и северо-восточную часть Англии. Среди представителей различных социальных категорий здесь назван и хольд (*hold*), который, по-видимому, идентичен норвежскому хольду (у датчан такой категории не существовало)<sup>146</sup>. Для уяснения места хольда в социальной иерархии районов «датского права» познакомимся со шкалой вергельдов (в тремиссах)<sup>147</sup>, содержащейся в «Законах северных людей»<sup>148</sup>.

король — 30 тыс.

архиепископ и эрл — 15 тыс.

епископ и элдормен — 8 тыс.

хольд и высший управляющий короля — 4 тыс.

церковный и светский тэны — 2 тыс.

кэрл — 266 (267) (или 200 шилл. по мерсийскому праву)<sup>149</sup>.

В этой шкале хольд стоит на одном уровне с королевским управляющим и выступает среди представителей знати, занимая более привилегированное место, чем тэн — служилый человек короля. Вергельд хольда в 15 раз превышает вергельд англосаксонского крестьянина — кэрла. На этом основании исследователи делают вывод, что в X в. социальная дифференциация в среде свободных норвежцев была весьма значительна и хольды высоко поднялись над уровнем, на котором находились бонды.

Однако интересующий нас текст не упоминает бондов. Можно ли на основании его судить о степени социального расслоения норвежского общества в X в.? Выходцы из Скандинавских стран занимали в то время в Англии, которую они частично завоевали, привилегированное положение. Достаточно указать на мирный договор, заключенный в конце IX в. между королем Уэссекса Альфредом и предводителем датчан Гутрумом. В главе, посвященной установлению соответствия между вергельдными системами англосаксов и скандинавов, читаем: «... когда будет убит человек, то мы одинаково оцениваем англичанина и датчанина в 8 полумарок чистого золота, исключая кэрла, сидящего на земле, с которой уплачивается подать, и их [т.е. датских] вольноотпущенников; они тоже ценятся одинаково, за каждого по 200 шилл.»<sup>150</sup>. Вергельд в 8 полумарок был вергельдом англосаксонского тэна. Следовательно, все свободные скандинавы были защищены в Англии таким

же вергельдом, каким среди англосаксов пользовались лишь служилые люди короля и крупные землевладельцы. Между тем англосаксонский крестьянин — кэрл приравнивался уже к лейсингу, ибо он сидел на земле, с которой платил подать — гафоль, и был лишен независимости, подобно тому, как не имел ее и скандинавский вольноотпущенник. Договор Альфреда с Гутрумом игнорирует градации в среде свободных скандинавов. Хотя «Законы северных людей» записаны, возможно, позднее заключения этого договора, они, если попытаться обнаружить в них какие-либо указания на социальное развитие Норвегии в X в., лишь сообщают о существовании хольдов, но не о положении их относительно бондов.

Поэтому я не могу согласиться с К. Маурером, который, опираясь на данные англосаксонского права, считает, что в первой половине X в. хольды в Западной Норвегии (откуда происходила главная масса норвежских викингов) уже достигли высокого положения и что отделение их от мелких крестьян уже совершилось к этому времени в областях действия судебныхников Гулатинга и Фростатинга<sup>151</sup>. Необоснованным представляется и мнение А. Тарангера, который относил это разделение бондов к еще более раннему времени — до начала IX в.<sup>152</sup> и проводил аналогию между социальной структурой Англии и Норвегии. Он писал, что подобно тому, как норвежский хольд стоял между лендрманом и бондом, в Англии хольд занимал положение между элдорменом и тэном<sup>153</sup>. Подобная аналогия ничем не оправдана, ибо невозможно ставить знак равенства ни между англосаксонским элдорменом и норвежским лендрманом, ни между тэном и бондом. Главное же мое возражение заключается в том, что хольды, участвовавшие в походах викингов на Англию, находились на ее территории в совершенно иных условиях, нежели в Норвегии. Этим объясняется и то, что в «Англосаксонской хронике» хольды упоминаются также среди людей, занимающих высокое социальное положение<sup>154</sup>. Хольд в «Законах северных людей» стоит в шкале вергельдов среди представителей социальных слоев не норвежского, а английского общества, вследствие чего судить по этому памятнику о степени отделения хольдов от бондов в Норвегии было бы неправомерно.

Ссылками на английский материал вопроса о времени расслоения свободного норвежского населения на хольдов и бондов разрешить нельзя.

Но, как уже известно, исландцы по прибытии в Норвегию в течение трех лет пользовались правами хольдов в отличие от прочих иностранцев. Выше высказывалось предположение, что, будучи в своем большинстве потомками выходцев из Норвегии, колонизовавших Исландию в конце IX и начале X в., исландцы сохранили право на получение вергельда, который в период колонизации защищал свободного человека вообще. Как представляется, глубоких различий между бондами и хольдами в то время еще не было, в частности вергельдных градаций, которые мы впоследствии находим в судебныхниках. Не случайно в Исландии не существовало ни одала, ни хольдов.

Таким образом, если начало дифференциации свободного населения Норвегии и можно отнести к сравнительно раннему периоду, ее оформление в юридических различиях, в вергельдной системе и т.п.,

по-видимому, произошло не ранее второй половины X столетия, т.е. уже после завершения колонизации Исландии. Но и этот хронологический рубеж представляет собою лишь предположительный *terminus ante quem*. В действительности процесс социального расслоения свободных протекал и впоследствии, и его углубление было продуктом более позднего развития, шедшего к тому же неравномерно в отдельных областях страны: в Восточной Норвегии, в отличие от Западной, хольды не отделились от бондов еще и в XI в.

От начала XIII в. есть еще другие указания, касающиеся хольдов. В своем трактате о скальдическом искусстве Снорри Стурлусон упоминает социальные разряды в Скандинавских странах, имея в виду преимущественно Норвегию. В обширном перечне кеннингов он дает определения конунга (различая между верховным конунгом и подчиненными ему *skattkonungar*, которые обязаны были платить ему дань), ярла, херсира, а затем пишет: «Следующие — это люди, называемые хольдами; это те бонды, которые получают полное возмещение сообразно происхождению»<sup>155</sup>. Несколько ниже он говорит, что бондов называют (в скальдической поэзии) тэнами и хольдами<sup>156</sup>. Тэном (*þegn*) у норвежцев называли свободного человека<sup>157</sup> или подданного государя. Из этих определений хольдов явствует, что Снорри не видел в них обособленной социальной категории, — они принадлежали к бондам, в то же время отличаясь от остальной их массы лучшим происхождением и вследствие этого более высокими возмещениями. Второе из определений Снорри еще более сливает хольдов с бондами. Снорри отмечает, что к хольдам применимы кеннинги «раздающие богатства», «призревающие и примиряющие людей», т.е. кеннинги, которые могут относиться и к правителям. Действительно, «раздающий богатства» — один из очень распространенных кеннингов государя, предводителя, могущественного человека, окруженного дружиной или прихлебателями. В классификации Снорри, которой, разумеется, нельзя придавать юридического смысла (он исходит из словоупотребления, принятого в поэзии), хольды идут после вождей, а вслед за ними упомянуты дружинники. Если мы не забудем, что раздача богатств в виде подарков и пожалований, помимо очевидных материальных выгод, мыслилась скандинавами как обычный способ, при помощи которого вождь делился со своими людьми «удачей»<sup>158</sup>, то кеннинг «раздающий богатства» в применении к хольду может служить указанием на то, что и в хольдах видели людей, «богатых удачей», «счастливых» (в этом именно смысле), покровительствуемых судьбой.

Термин «хольд» в сагах в отдельных случаях употреблялся для определения независимости человека. В «Саге об Эгиле» рассказывается о норвежце Бьярне. Он был могущественным херсиром из Согна (Юго-Западная Норвегия), зажиточным человеком, главой дружины и обладателем корабля. Бьярн отказался вступить на службу к норвежскому конунгу, и «поэтому его прозвали Бьярном хольдом [т.е. независимым, свободным]. Он был человек богатый и влиятельный»<sup>159</sup>.

В *Fagrskinna* рассказывается о красавице Рагне, дочери знатного человека, к которой посватался юный конунг Харальд Косматый. Рагна будто бы отказала ему, заявив, что станет женою только того человека, кто подчинит себе все население Норвегии. Тогда Харальд поклялся,

что он добьется этого и сделает ее своей женой, ибо такая женщина более достойна быть супругой знатного конунга, нежели хольда отдельного херада (einhvern heradz hould)<sup>160</sup>. Из этих слов трудно заключить, мысл ли себе автор саги хольда как главу херада-округа, небольшого района, или просто хотел противопоставить его конунгу и в таком случае термин «хольд» понимал как синоним сельского хозяина или даже простолюдина. Однако некоторый свет на этот вопрос может пролить другая версия этого же рассказа о сватовстве Харальда, содержащаяся в «Хеймскрингле». Здесь имя девицы, за которой посылает конунг, правда, не Рагна, а Гида, но ответ, даваемый ею его гонцам, тот же самый. Харальда Гида называет не хольдом херада, а конунгом, который управляет лишь немногими фюльками<sup>161</sup>. Вопрос о соотношении текстов «Хеймскринглы» и «Фагрскинны» очень сложен. Вполне возможно, что приведенные рассказы заимствованы авторами обеих королевских саг из общего источника. В таком случае «хольд херада» означал примерно то же самое, что и «конунг нескольких фюльков». Подобная интерпретация термина «хольд» автором «Хеймскринглы», которым, вероятно, был Снорри Стурлусон, не неожиданна: ведь в своей «Эдде», как мы только что видели, Снорри сближает хольдов именно с правителями.

Нужно остановиться еще на двух юридических памятниках, содержащих постановления о хольдах, хотя они относятся к более позднему периоду, чем тот, который является предметом настоящего исследования. В городском праве, действовавшем в Нидаросе (современный Трандхейм) до 70-х годов XIII в. (когда конунгом Магнусом Лагабётиром был принят новый закон), с одной стороны, повторяются некоторые из положений «Законов Фростатинга», касающиеся хольдов (о размерах получаемых ими возмещений, и о их правах на пойманного кита, о роли хольдов как соприсяжников)<sup>162</sup>. Но, с другой стороны, в этом же городском праве мы читаем нечто совершенно иное: «В городе все пользуются одинаковым возмещением — возмещением хольда (houldsrett) в 3 марки, как лендрман, так и вольноотпущенник, который устроил пир при своем освобождении»<sup>163</sup>. Это постановление коренным образом противоречит всему предшествующему норвежскому праву, исходившему при установлении возмещений из признания социальных градаций. Согласно этому постановлению, и лендрман, и хольд, и бонд, и *gess þegn*, и лейсинг — все должны были получать одинаковый вергельд за преступление, совершенное против них в городе. К. Маурер, отметивший изолированность постановлений городского права в норвежском законодательстве XIII в., справедливо считает, что они не отменили других положений о хольдах, которые сохраняли свою силу вне города<sup>164</sup>. Но остается все-таки неясным, почему именно вергельд хольда, а не, скажем, бонда был взят в качестве обычного вергельда, взимаемого в городе. Здесь вновь возникает предположение, что хольды рассматривались в праве как носители правовых норм, как единственно полноправные люди; бондов таковыми, очевидно, в то время уже не считали. Наконец, в принятом Магнусом Лагабётиром общегосударственном законе (Landslov, 1274 г.) мы находим новое определение хольда: «Хольдом считается тот, кто имеет одаль, полученный им по наследству от обоих — отца и матери, которым прежде них обладали его

предки и который не был одалем других людей, приобретших его посредством покупки или унаследовавших по боковой линии»<sup>165</sup>. Этим постановлением подчеркивается наследственный характер одаля — основа статуса хольда. Как отметил уже К. Маурер, здесь к хольдам причисляются не все одалманы, но лишь те, кто унаследовал одаль от обоих родителей. Следовательно, слой хольдов сузился и принадлежавшие к нему лица оказались в более привилегированном положении<sup>166</sup>. Однако тем же законом был утверждён новый порядок приобретения права одаля на земельное владение: для этого земля должна была находиться в обладании одной семьи (ætlegg) уже на протяжении не пяти (как по «Законам Гулатинга») или трех поколений (как по «Законам Фростаинга»), а всего лишь в течение 60 лет<sup>167</sup>.

Таким образом, семьи землевладельцев, которые на протяжении одного — трех поколений приобретали новую собственность, превращались в одалманов-хольдов. Естественно, что в период, когда в Норвегии развивались новые социальные отношения, подобные приобретения могли делать в первую очередь представители верхушки общества, но отнюдь не мелкие крестьяне, все более превращавшиеся в то время в арендаторов-лейлендингов<sup>168</sup>. Не без основания в этих постановлениях «Ландслова» можно усматривать вмешательство королевской власти в отношении землевладения с целью укрепить положение новых собственников и наделить их привилегиями. Если иметь в виду, что среди этих новых собственников многие возвысились на службе у короля в период гражданских войн в конце XII и начале XIII в. (т.е. именно на протяжении последних двух-трех поколений), то станет более понятной социальная политика Магнуса Лагабётира, заботившегося о возвышении одалманов «новой формации»: королевская власть при потомках Сверрира, укрепившаяся в значительной мере благодаря поддержке, которую ей оказала верхушка бондов Трандхейма, заботилась о дальнейшем расширении своей общественной опоры. Как видим, процесс социального размежевания бондов шел не только стихийно, так сказать, «снизу», но и направлялся и ускорялся «сверху», при содействии государственной власти<sup>169</sup>. Одалманы — хольды «второй генерации» по своему положению в обществе, по роли в производстве, а подчас и по своему происхождению имели мало общего с хольдами предшествующего периода. В высшей степени символично в этом отношении наименование хольда *riddari* в законах Магнуса Лагабётира.

В изданном им в 1281 г. законе для Исландии (*Jónsbók*), повторяющем многие положения его «Ландслова», мы сталкиваемся с заменой термина «*haulld*», который употреблялся в «Ландслове», термином «*ridderi*» («*riddari*»). Однажды такая замена была произведена в титуле о возмещениях за нарушение права владения землей (*landnám*), полагававшихся представителям различных социальных категорий<sup>170</sup>; другой раз — в титуле, устанавливающим размеры имущественных сделок, которые были правомочны совершать жены бондов, хольдов (по «Ландслову»; *riddari* — по *Jónsbók*) и баронов (по «Ландслову»; *lendr maðr* — по *Jónsbók*)<sup>171</sup>. Авторы, очевидно, исходили из представления, что подобно тому, как лендрманы составляли высшее сословие баронов, хольды *пре-*  
*вратились в рыцарей*<sup>172</sup>.



В отличие от областных судебников, общегосударственный закон более не знает раз навсегда твердо установленной системы вергельдов и иных возмещений: последние определяются специальными оценщиками в каждом конкретном случае, и о критериях, которыми эти оценщики руководствовались, можно лишь догадываться<sup>173</sup>. Между тем прежде преимущества хольдов перед остальными бондами практически состояли как раз в обладании правами на более высокое возмещение. Это преимущество с введением нового порядка ими, очевидно, утрачивалось. Будучи социальной категорией общества, в котором архаические порядки сочетались и переплетались с новыми, старые хольды (т.е. слой, складывавшийся на протяжении X—XII вв.), поскольку их привилегии вытекали главным образом из родовой традиции, должны были с развитием классового строя раствориться в тех новых общественных группах, которые формировались на феодальной основе<sup>174</sup>. Иными словами, необходимо разграничивать «старых» хольдов — верхушку свободных бондов и «новых» хольдов — представителей одной из прослоек складывавшегося господствующего класса.

### «Могучие бонды» и знать

Исследование памятников права привело нас к выводу, что расслоение бондов и утрата частью их одаля сопровождались изменением их социально-правового статуса и выделением из их среды хольдов, которые заняли по отношению к остальной массе бондов привилегированное положение. Можно предположить, что среди хольдов преобладали зажиточные собственники, сохранявшие и приумножавшие свой одаль. Но по судебникам невозможно представить себе богатых одальманов более конкретно. Приходится обратиться к анализу саг о норвежских королях. При этом, однако, необходимо иметь в виду уже отмеченные их особенности, прежде всего то, что авторами их были исландцы, придававшие изображаемому ими норвежскому обществу IX—XII вв. некоторые черты исландского общества конца XII — начала XIII в. Социальный строй Норвегии рисуется в «королевских сагах» в совершенно ином аспекте, чем в судебниках. Поэтому вполне вероятно, что при изучении саг мы не сможем получить удовлетворительного ответа на вопросы, возникшие при анализе юридического материала, зато сделаем другие наблюдения, проливающие свет на те стороны социального строя Норвегии, которые судебниками оставлены в тени.

Привлекают внимание многочисленные упоминания «королевских саг» о «лучших бондах», «могучих бондах», «крупных бондах», игравших значительную роль в общественной и политической жизни Норвегии в X—XII вв. Они были чрезвычайно активны на тингах, конунгам приходилось считаться с ними, пожалуй, не меньше, чем со знатью. Представителей последней Снорри и другие авторы обычно называют стурманами, хёвдингами (т.е. «большими людьми», «предводителями»). Иногда они употребляют также термин «лендрманы», хотя применительно к IX, X и отчасти, возможно, даже к началу XI в. использование его нельзя считать правомерным, ибо лендрманов — служилых людей, по-

лучавших пожалование в виде вейцлы от короля, в то время, по-видимому, еще не существовало. Сопоставление «королевских саг» с произведениями скальдов не оставляет сомнения в том, что авторы саг, исходя из современной им действительности, превращали в лендрманов херсиров и других представителей родовой аристократии. Это уточнение<sup>175</sup> кажется важным потому, что в сагах «могучие бонды» фигурируют обычно наряду со старой знатью, сохранявшей свою независимость (частично или полностью) от короля.

Одним из наиболее острых моментов во взаимоотношениях бондов с монархией, если судить по «королевским сагам», был в то время религиозный вопрос. Конунги начиная с Хакона Доброго и кончая Олавом Харальдссоном (Святым) упорно, но не с равным успехом боролись за христианизацию страны, бонды же, и прежде всего их верхушка<sup>176</sup>, упорно цеплялись за сохранение языческих культов. Снорри отчетливо прослеживает связь между язычеством и независимостью бондов от государственной власти. Попытки Хакона Доброго убедить бондов Трандхейма принять крещение были на Фростатинге встречены враждебно. По словам Снорри, бонды заявили, что при соблюдении воскресных праздников они не смогут работать и не возделают своих участков<sup>177</sup>. Наиболее влиятельный из них, Асбьярн из Медальхуса (в Гаулардале), в своем выступлении на тинге, воздавая должное прежним заслугам конунга Хакона перед бондами, заключавшимся в отмене податей, введенных было Харальдом Харфагром (в сагах это изображается в виде возвращения Хаконем одаля, якобы отнятого Харальдом у бондов), говорил: «Но ныне мы не знаем, получили ли мы действительно свою свободу и не хочешь ли ты вновь нас поработить, лишая нас веры наших отцов и предков». При сочувственном ропоте бондов Асбьярн угрожал Хакону мятежом, если он не откажется от намерения угнетать их, лишая их свободы и старой веры. Бонды осуществили свою угрозу и под предводительством Асбьярна и некоторых других наиболее влиятельных людей сожгли церкви, убили священников и вынудили конунга примириться с их волей<sup>178</sup>.

В других сагах также нетрудно увидеть, что на страже языческой старины и всего уклада общественных отношений, который она символизировала, стояли прежде всего родовая знать и могучие бонды. Достаточно указать на языческие празднества в Мэрин, где находилось главное капище и совершались жертвоприношения: туда собрались, как гласит «Сага об Олаве Трюггвасоне» монаха Олда, лендрманы и сильные бонды из Трандхейма, всего 360 человек<sup>179</sup>. Среди главных предводителей бондов, имена которых сохранились (они больше всего сопротивлялись перемене веры), привлекает внимание Скегги из Ирьяр, по прозвищу Железный Скегги (Járnskeggi). Скегги пользовался большим влиянием в предшествующее время, когда Норвегией правил ярл Хакон Сигурдарсон; в битве против викингов из Йомсборга Скегги командовал одним из отрядов норвежских кораблей. Этот *rík bóndi* был первым, кто выступил против конунга Олава Трюггвасона на тинге, и он же играл главную роль на языческом празднестве<sup>180</sup>. В саге отмечается полная поддержка, оказанная Скегги всеми бондами, когда он предостерег конунга Олава от нарушений их законов и обычаев. Однако Олав не

отступил перед угрозами, как это сделал прежде Хакон Добрый: его люди убили Скегги, и захваченные врасплох бонды, не имея более предводителя, который мог бы поднять знамя против конунга Олава, были принуждены ему подчиниться. Характерно, однако, что, расправившись с вождем бондов, конунг поспешил примириться со всеми его сородичами: он пригласил их к себе и предложил возмещение за убитого, и, как гласит «Хеймскрингла», на этой встрече было много доблестных людей<sup>181</sup>. Очевидно, Скегги и его родня пользовались слишком большим влиянием на население, чтобы конунг мог с ними не посчитаться.

В случаях с Асбьярном из Медальхуса и с Железным Скегги остается не вполне ясным, на чем основывалось влияние этих предводителей на бондов, ибо они охарактеризованы слишком скупо (несомненно, однако, что Скегги был родовитым человеком). Но в той же «Саге об Олаве Трюггвасоне» рассказывается о бонде Рауде Могучем, который жил в фьорде на о-вах Годей, в Халогаланде. «Рауд был очень богат и имел множество слуг. Он был могущественным человеком. В его свиту входило много финнов...» Когда этот «крупнейший предводитель» узнал о продвижении Олава Трюггвасона в Халогаланд, он вместе с другим вождем бондов Ториром собрал значительное войско, чтобы обороняться от конунга-христианизатора. У Рауда был большой корабль с 30 скамьями для гребцов (т.е. с 60 веслами и соответствующим количеством гребцов). Но халогаландские хёвдинги потерпели поражение. Торир погиб, а на усадьбу Рауда напал конунг со своим отрядом. Часть хускарлов Рауда была убита, Олав обещал Рауду не отнимать у него имущества, если он перейдет в христианскую веру. Но Рауд решительно отверг это предложение и погиб после мучительных пыток. Конунг завладел большим количеством золота и серебра и другой добычей (оружие, драгоценные вещи), а также кораблем Рауда, считавшимся лучшим во всей Норвегии. Рауд обладал двумя островами, называвшимися вместе *Goðeyjar*<sup>182</sup>. Таков был этот «могучий бонд». Если он не отличался особой знатностью происхождения (в сагах, авторы которых, как мы знаем, всегда очень заботливо подчеркивают родовитость своих персонажей, об этом ничего не сказано), то был необычайно богат. Могущество его в немалой мере основывалось на наличии у него дружины, состоявшей из слуг и подчиненных ему финнов (саамов), плативших подати хёвдингам Северной Норвегии.

Рауд, как его рисует Снорри, похож — по своему положению в обществе и по характеру своих доходов (несомненно, драгоценности он добыл в викингских экспедициях, на участие в которых указывает и наличие большого, т.е. пригодного к дальнему плаванию, корабля и той же дружины) — на другого халогаландца, Оттара, жившего в конце IX в. Рассказ Оттара, записанный английским королем Альфредом, заставляет думать, что этот хёвдинг распространял свое влияние на окружающее население<sup>183</sup>. Как мы сейчас видели, Рауд действительно пользовался подобным влиянием: саги называют его могучим предводителем, он собирает большое войско в Халогаланде против конунга, наконец, судьба христианства в северной части страны зависит от позиции таких людей, как Рауд. Одним из важных источников влияния Рауда или упомянутых ранее Скегги, Асбьярна и других трандхеймских предводителей

на бондов, очевидно, было то, что они контролировали религиозную жизнь местного населения, устраивали пиры и жертвоприношения, охраняли капища и изображения языческих богов. Этим объясняется исключительная приверженность их к старой вере. Рауд предпочел гибель перемене веры и приглашению католических священников — агентов конунга.

Роль «могучих бондов» Трандхейма в истории Норвегии в X и начале XI в. станет несколько яснее, если проследить судьбы отдельных семей из этой среды. Сразу же оговорюсь, что, не располагая всеми данными топонимики, просопографии и других вспомогательных дисциплин, доступными полностью лишь для ученых, живущих в Норвегии, я лишен возможности решить такую задачу *in extenso*. Тем не менее подобная попытка, предпринятая даже с ограниченными средствами, как мне кажется, могла бы дать некоторые положительные результаты. Если в области археологии, рунологии и топонимики изучение истории сельских дворов в средневековой Скандинавии продвинулось ныне довольно далеко<sup>184</sup>, то по памятникам литературы в этом отношении сделано пока мало. Между тем «королевские саги» содержат некоторый материал.

В качестве отправного момента можно взять содержащийся в «Саге о Хаконе Добром» перечень предводителей, управлявших жертвоприношениями в Мэрин при этом конунге<sup>185</sup>. Снорри называет четверых хёвдингов из Внешнего Трандхейма и четверых из Внутреннего Трандхейма. К первым относятся Кар из Grýtingr, усадьбы в Оркедале, Асбьярн из Meðalhús в Гаулардале, Торберг из Varnes в Стьордале, и Орм из Ljøxa (Луха, ныне Leksvik) в Стринде. Показательно, что названные четыре усадьбы расположены все в разных фюльках Внутреннего Трандхейма, и создается впечатление (которое я, к сожалению, не могу подкрепить детальным топографическим разбором), что каждая из этих усадеб занимала центральное положение в своем фюльке<sup>186</sup>. Действительно, Grýtingr расположена на нижнем течении реки Орк, в центре речной долины. Подобным образом Meðalhús находится в центре Гаулардала на реке Гауль, также недалеко от ее впадения в Трандхеймс-фьорд, и название его (буквально — «средний дом», «жилище, расположенное в середине») заставляет предположить, что усадьба занимала господствующее положение в этой местности, — предположение, которое в ходе последующего анализа найдет себе дальнейшее обоснование<sup>187</sup>. Varnes находится на побережье фьорда при впадении в него реки. Ljøxa стоит в средней части северного побережья Трандхеймс-фьорда, как раз напротив Фросты, места собраний тинга всей области.

Из Внутреннего Трандхейма названы Блотольв из Ölvishaugr в Скейнафюльки, Нарфи из Stafr в Верадале, Транд хака из Egg в Спарбиггьяфюльки и Торир Бородатый (skegg) из Húsabœg в том же районе. Здесь «представлены» три фюлька из четырех (однако усадьба Egg расположена в непосредственной близости к границе Эйнафюльки и не исключено, что в то время она входила в его состав). Мне не удалось установить местоположения усадьбы Stafr, все остальные расположены на берегу фьорда. Усадьба Húsabœg находилась в непосредственной близости к главному святилищу — Мэрин, что может служить косвенным свидетельством влияния, которым пользовались ее владельцы на религиозную

и, следовательно, политическую жизнь этого района. Название *Húsabœg* означает «дом», «хозяйство», такое название обычно давалось усадьбам, господствовавшим в той местности, где они были расположены.

По мнению А. Стейннеса, усадьбы, называвшиеся *Húsabœg*, находились в обладании местных хёвдингов или слуг конунга, использовавших их в целях управления и сбора доходов с населения. Стейннес отмечает также выгодное стратегическое положение, которое обычно занимали эти усадьбы<sup>188</sup>.

Таким образом, с большой уверенностью можно обосновать предположение, что хёвдинги, названные в саге в качестве главных покровителей язычества в Трандхейме, играли ведущую роль в тех фюльках, где их владения занимали центральное положение. Эти данные Снорри приурочивает к середине X в.

Новые сведения мы находим в «Саге об Олаве Трюггвасоне», правившем с 995 по 1000 г. Желая покончить с языческими порядками в Трандхейме, Олав пригласил к себе на пир местных хёвдингов и других крупных бондов (*höfðingjum ok öðrum stórbóndum*) из Стринда, Гаулардаля и Оркедаля, напоил их и, когда они, пьяные и беспомощные, оказались у него в руках, объявил бондам, что совершит человеческие жертвоприношения, но употребит для этого не рабов или преступников, а наиболее известных людей (*ina ágætustu menn*). Олав назвал следующих лиц: Орм *lygru* (*lyrgju*) из *Medalhús*, Стюркар из *Gimsar*, Кар из *Grytingr*, Асбьярн, Торберг (или Торбьярн) из *Örnes*<sup>189</sup>, Орм из Луха, Халльдор из *Skerðingssteðja* (*Skjerdingstad*) и, по словам Снорри, еще пятерых известнейших людей, имена которых не указаны<sup>190</sup>. Видя себя во власти конунга, бонды попросили пощады и подчинились его требованиям<sup>191</sup>. Сопоставление этого перечня имен с приведенным выше списком имен трандхейских хёвдингов времен Хакона Доброго обнаруживает частичное совпадение. Кар, Торберг (*Varnes* и *Ornes* — не один ли и тот же двор?), Орм из Луха встречаются в обеих сагах. Вместо Асбьярна из Медальхуса на сей раз фигурирует другой владелец этой усадьбы — Орм *lygru*<sup>192</sup>. Имена, которые не встречались в предыдущем перечне, относятся также к Внешнему Трандхейму: Стюркар, владевший усадьбой *Gimsar*, расположенной рядом с *Medalhús*, Халльдор, владение которого *Skerðingssteðja* также находится в Гаулардале, южнее *Medalhús*. При ярле Хаконе Могучем Стюркар из *Gimsar*, подобно Железному Скеggi, командовал отрядом кораблей в битве против викингов из Йомсборга<sup>193</sup>. Он продолжал играть видную роль и в более позднее время. Его имя мы находим в перечне хёвдингов, сражавшихся вместе с конунгом Олавом Трюггвасоном при Свольдере (1000 г.)<sup>194</sup>.

Сопоставление обоих списков хёвдингов свидетельствует о том, что владельцы усадеб, занимавших центральное положение в фюльках Внешнего Трёндалага в середине X в., сохраняли свою господствующую роль в местной общественной жизни и несколько десятилетий спустя. Если некоторых из современников Хакона Доброго уже не было в живых, то их власть перешла по наследству к новым владельцам этих усадеб. Но саги дают на этот счет и некоторый дополнительный материал. Так, в «Саге об Олаве Трюггвасоне» сообщается, что предшественник этого конунга ярл Хакон Сигурдарсон посетил пир в *Medalhús*, — цен-

ное свидетельство особой значимости этой усадьбы! Находясь там, ярл, отличавшийся, по свидетельству саг, большим женолюбием, отправил своих рабов к могучему бонду Орму Iurgja (только что упомянутому среди хёвдингов) за его красавицей женой. Орм отказался выполнить требование ярла, послал по всей округе боевую стрелу — знак о созыве вооруженного ополчения и призвал бондов собраться и выступить против ярла Хакона, чтобы убить его. Особо отмечено, что боевую стрелу получил Халльдор из Skerðingsstedja и передал ее дальше (очевидно, сам он остался дома). Вскоре к Медальхусу стало стекаться множество народа, и ярл Хакон бежал и спрятался у одной из своих возлюбленных. Войско бондов оказало поддержку Олаву Трюггвасону, который как раз в это время прибыл в Трандхейм. Бонды провозгласили его конунгом. Ярл Хакон был убит собственным рабом<sup>195</sup>.

Меня это повествование интересует сейчас лишь в той связи, что в нем упомянуты двое из тех трандхеймских хёвдингов, о которых шла речь выше. Сага не оставляет сомнения в том, что они играли руководящую роль в созыве крестьянского ополчения; поэтому даже неявка в него Халльдора из Skerðingsstedja особо отмечена. В конфликте между ярлом Хаконем и Ормом Iurgja бонды оказываются на стороне последнего. По-видимому, по инициативе Орма и других хёвдингов они выкликнули Олава Трюггвасона конунгом.

Некоторые из упомянутых выше хёвдингов были связаны родством между собой и с другими могущественными людьми. Стюркар из Gimsag был двоюродным братом (по отцу) уже знакомого нам Железного Скеggi из Ирьяр, где тот владел усадьбой Уппхауг. Двоюродная сестра Стюркара (и родная сестра Скеggi) была женой херсира Торкеля Ключпа<sup>196</sup>. Внук Стюркара Эйнар Потрясатель Тетивы женился на дочери ярла Хакона и сделался одним из наиболее могущественных людей в Норвегии при конунгах Олаве Харальдссоне, Магнусе Добром и Харальде Сигурдарсоне. Последнему удалось избавиться от него посредством убийства. Но и в более позднее время, в 30-е годы XII в., владельцы усадьбы Gimsag продолжали играть видную роль в политической жизни Трандхейма<sup>197</sup>.

Другим примером длительного сохранения трандхеймскими «могучими бондами» своего влияния может служить семья обладателей усадьбы Egg. Выше был назван Транд хака, живший в этом дворе при Хаконе Добром. В «Саге об Олаве Святом» мы встречаем имя Ольвира из Egg, могучего и родовитого бонда, который, подобно своему предку, руководил пирами и жертвоприношениями в главном языческом капище Мэрин (ибо принятие бондами Трандхейма христианства при Олаве Трюггвасоне было скорее показным и вынужденным, — в недалеком будущем они возвратились к прежней вере). По приказу конунга Олава Харальдссона Ольвир был убит, а все имущество его конфисковано<sup>198</sup>. Затем конунг выдал его вдове (тоже родовитую женщину) за своего лендрмана Кальва Арнисона, происходившего из знатного рода Арнмедлингов; к нему перешла и усадьба Ольвира<sup>199</sup>. Этот новый владелец Egg при содействии конунга Олава сделался крупным трандхеймским хёвдингом, но впоследствии боролся против конунга Олава и нанес ему смертельный удар в сражении при Стикластадире<sup>200</sup>. Вражда его с сы-

ном Олава конунгом Магнусом Добрым вынудила Кальва бежать за пределы Норвегии<sup>201</sup>. Он возвратился в страну уже при конунге Харальде Сигурдарсоне, но тот поспешил отделаться от него, послав на верную смерть во время войны против датчан<sup>202</sup>.

Некоторые косвенные указания относительно «могучих бондов» Трандхейма, как мне кажется, можно почерпнуть из рассказов «королевских саг» о первом появлении в этом районе конунга Олава Харальдссона. Он прибыл в Норвегию после викингских походов и при поддержке сородичей, правивших в Уппланде, сумел добиться признания своих прав. После этого он отправился на север, в Трандхейм. Согласно так называемой большой «Саге об Олаве Святом» Снорри Стурлусона, он появился здесь впервые в Оркедале, где созвал бондов на тинг и потребовал, чтобы они подчинились ему. «Многие люди охотно оказали ему поддержку, но некоторые возражали, а иные бежали прочь». Далее в саге сказано, что Олав потребовал предоставить ему в Оркедале корабли (ибо он пришел с юга по суше — через Гудбрандсдаль и Опдаль) и, получив от бондов в свое распоряжение пять кораблей с экипажем, двинулся далее по Трандхеймсфьорду<sup>203</sup>. Однако военные силы, представленные Олаву бондами, были сравнительно невелики, и значительная часть населения выступила против него. Дело не дошло до вооруженного столкновения, по словам Снорри, потому, что бонды, войско которых насчитывало более 840 человек, не знали, кто бы мог их возглавить. Между тем среди них были хёвдинги; так, для переговоров с конунгом о мире из их войска явились 12 наиболее известных (áætastir) бондов. Очевидно, в среде хёвдингов не было единодушия: в то время как Эйнар Потрясатель тетивы был настроен по отношению к Олаву враждебно, некоторые другие предводители бондов были расположены в пользу конунга. В результате бонды подчинились конунгу Олаву и устроили для него пиры. В конце этого рассказа сообщается, что у Олава было три длинных корабля (с 20 парами весел каждый), один — Гуннара из Gelmin, другой — Лодина из Viggja (Vigg) и третий из Anggar. «Эта усадьба (Anggar) принадлежала прежде ярлу Хакону, а управлял ею арман, по имени Бард Белый»<sup>204</sup>.

Приведенные здесь имена в «Саге об Олаве Святом» более не встречаются. Однако позволительно сделать некоторые умозаключения. Все три названные в саге усадьбы расположены в одном и том же районе побережья Трандхеймс-фьорда, в пределах Оркедала. Одна из них — Anggar — принадлежала ярлу Хакону Эйрикссону, который правил Норвегией до прибытия в нее Олава, после чего ему пришлось уступить последнему власть и уехать в Англию. Но относительно двух других усадеб этого не сказано, напротив, названы имена людей, которые ими владели. Возникает предположение, что Гуннар из Gelmin и Лодин из Vigg и принадлежали к числу тех бондов, которые, как уже отмечалось, оказали Олаву поддержку, когда он впервые пришел в Оркедаль. В этой связи интересно отметить, что в «Саге о Магнусе Голоногом», повествующей о событиях на рубеже XI и XII вв., упоминается трандхеймский лендрман Сигурд ullstrengr, сын Лодина Viggjarskalla, т.е. Лысого из Viggjar<sup>205</sup>. Не вижу основания для сомнений в том, что Сигурд был сыном того самого Лодина, который выставил длинный корабль на службу

Олаву Харальдссону. Возникает предположение, что Лодин и Гуннар были богатыми бондами (только очень богатые люди могли владеть кораблями с 20 парами весел), поддержавшими Олава в его попытке утвердиться в Трандхейме и предоставившими ему вооруженную поддержку. Это, кстати, объясняет и наличие разногласий в войске бондов, которые выступили было против конунга Олава, относительно того, кто будет ими командовать: часть их хёвдингов уже перешла на его сторону. Естественно, что Олав должен был наградить таких людей за оказанную ему важную услугу и возвысить их, и мы видим, что сын Лодина был лендрманом<sup>206</sup>. О том, что могущественные бонды играли в Трандхейме в первой половине XI в. большую роль, свидетельствует и предъявленное им противником Олава Харальдссона конунгом Кнудом Датским, на сторону которого бонды в ту пору перешли, требование дать ему заложников наряду с представителями знати<sup>207</sup>.

Упоминания некоторых усадеб Трёндалага, фигурирующих в сагах в связи с событиями X и XI вв. (Medalhús, Grýtingr, Ljoxa, Gimsar), встречаются и в «Саге о Сверрире», т.е. в рассказе о внутренней борьбе в Норвегии в конце XII – начале XIII в., причем владельцы этих дворов в отдельных случаях явно играли заметную роль в гражданских войнах. Таким образом, налицо устойчивая преемственность местного влияния этих «могучих бондов» на протяжении ряда поколений.

Могущественные бонды, возглавлявшие население отдельных местностей, существовали, разумеется, не в одном только Трандхейме, хотя здесь они были особенно сильны, а власть их более устойчива, чем в других районах страны<sup>208</sup>. Имеются сведения о подобных же предводителях бондов и в соседнем с Трандхеймом Мэри. Олав Харальдссон, вынужденный бежать из Норвегии, получил помощь от бондов, живших в долине Valldalr (в Суннмэри). Главный двор в этой долине назывался Mœgin, и жил в нем бонд по имени Бруси. О нем в саге сказано: «...он был предводителем в долине»<sup>209</sup>. При поездке из Мэри в Хедемарк Олава сопровождали Бруси с сотней бондов. Вряд ли случайным совпадением является то, что усадьба Бруси называлась так же, как и вся область – Mœgin, и как главный языческий храм в Трандхейме<sup>210</sup>. Не значит ли это, что в усадьбе, которой владел бонд Бруси, в свое время (до христианизации) существовало капище, возможно, центральное для области Мэри? Ибо в языческие времена хёвдинги, несомненно (и мы убедились лишний раз в этом на основании данных по Трандхейму), руководили культовыми отправлениями.

«Сага об Олаве Святом» упоминает крупных бондов и в другом соседнем с Трандхеймом фюльке – Наумдале. Когда туда прибыл конунг, большинство могущественных людей и многие крупные бонды устроили для него пиры<sup>211</sup>. После этого Снорри повествует об одном из могучих бондов Гранкеле и его сыне Асмунде. Отмечу попутно неустойчивость терминологии, касающейся верхушки бондов, даже у одного автора. В только что приведенной цитате stór bændr не включаются в число ríkismenn, хотя и сопоставляются с ними. Несколько далее речь идет о многих магнатах (ríkismenn) и сыновьях могучих бондов (ríkra bónda synir), перешедших на сторону Кнута Датского<sup>212</sup>. Между тем в «Саге о сыновьях Магнуса Голоногого» Снорри пишет, что в походе



Сигурда Крестоносца в Византию приняли участие «многие могущественные люди, как лендрманы, так и сильные бонды» (*margir ríkismenn, bæði lendir menn ok ríkir böendr*)<sup>213</sup>.

«Могучие бонды» Северо-Западной Норвегии в изображении Снорри — это богатые, родовитые люди, пользующиеся большим влиянием на остальное население и являющиеся его предводителями. Если судить о них по составу их богатства, по роли, которую они играли в отправлении религиозного культа и в общественной жизни в целом, выступая в качестве защитников старинных обычаев от посягательств со стороны короля, по их отношениям с простыми бондами, наконец, по их родственным связям между собой, — то они предстанут перед нами в качестве своего рода нобилитета. Однако Снорри, подчас приравнивая их к представителям родовой знати, обозначаемым им как хёвдинги, лендрманы, могущественные люди и т.д., вместе с тем исходит из мысли, что «могучие бонды» и аристократы составляли две разных категории населения. По-видимому, будучи близки по своему образу жизни и общественному положению к знати, «могучие бонды» Трандхейма все же не сливались с нею.

«Королевские саги» не позволяют установить происхождение этих людей и источники их видного положения в обществе: коренилось ли оно в отношениях еще не разложившегося патриархального уклада или же было результатом расслоения бондов в процессе формирования классового общества. Материал, сообщаемый Снорри и некоторыми другими авторами, дает основание склониться скорее к первой из этих альтернатив. Однако, памятуя о специфике «королевских саг», не будем спешить с выводами.

Обратимся к данным о «могучих бондах», относящимся к другим частям Норвегии. Немало сведений содержат саги о «сильных бондах» Восточной и Юго-Восточной Норвегии, Уппланда и Вика. В «Саге о Харальде Харфагре» рассказывается о наиболее могущественном бонде Вермланда Аки, богатейшем человеке (*ríkastí bóndi á Vermalandi, stórauðigr*), который якобы пригласил на пир в свою усадьбу одновременно конунгов Норвегии и Швеции, построил с этой целью новый пиршественный зал, роскошно принял знатных гостей и одарил их при расставании богатыми подарками. Снорри приписывает ему ответ на слова шведского конунга, что он — «его человек», т.е. подданный: «Ты напомнил мне, что я твой человек, но мне не хуже известно, что и ты — мой человек»<sup>214</sup>. Весь рассказ отнюдь не внушает доверия, но отраженное в нем представление о независимости крупных бондов, живших между Швецией и Норвегией и в лучшем случае считавших, что они связаны с конунгом взаимными обязательствами, а не односторонним подчинением, заслуживает внимания. В «Саге об Олаве Святом» мы читаем о могучих бондах Уппланда, созданных местными конунгами из всех фюльков для борьбы против Олава Харальдссона<sup>215</sup>. Благородный бонд (*bóandi göfugr*) Брюньольв Верблюд из Ранрики, поддержавший конунга Олава, получил от него в награду усадьбу *Vettaland* и титул лендрмана. Об этом владении Снорри говорит, что то была большая усадьба<sup>216</sup>. Потомки Брюньольва также были лендрманами, игравшими значительную роль в событиях XI и XII вв., и продолжали владеть усадьбой *Vettaland*<sup>217</sup>. «Хей-

мскрингла» содержит упоминание о могущественном бонде Оцуре с острова Hising (крайний юго-восток Вика, на границе со Швецией), который стоял во главе жителей острова, оказавших сопротивление конунгу Магнусу Эрлингссону<sup>218</sup>. Отец конунга ярл Эрлинг Кривой напал ночью на Оцура и сжег его в собственном его доме; при этом погибли 36 человек и сгорели три усадьбы. Бондам не оставалось ничего иного, как изъявить покорность конунгу<sup>219</sup>.

Для характеристики социальных отношений в Уппланде наиболее интересный и относительно достоверный материал содержит Morkinskinna; ее автор использовал местную традицию. Здесь рассказывается о том, как конунг Харальд Сигурдарсон после подавления восстания бондов<sup>220</sup> поехал по пирам. Он посетил богатого бонда Ульва, который владел 14 или 15 усадьбами и оказал конунгу подобающий прием. Но визит к нему государя имел неожиданный исход. Харальд конфисковал все имущество Ульва и хотел лишить его самого прав свободного человека, ссылаясь на то, что якобы один из предков Ульва, будучи рабом, покушался на жизнь и власть предка Харальда. Лишь вмешательство родственников жены избавило Ульва от превращения в раба; конунг согласился оставить ему один из его дворов<sup>221</sup>. Версия о рабском происхождении Ульва, выдвинутая конунгом, вряд ли заслуживает доверия: я склонен видеть в этом рассказе проявление политики репрессий и конфискаций, проводимой Харальдом против непокорного населения Уппланда. Несомненно лишь, что перед нами — незнатный человек, тем не менее имевший в собственности значительное земельное владение. В тогдашних условиях обладатель полутора десятков дворов считался крупным землевладельцем.

О другом богатом бонде из Уппланда, Транде, автор Morkinskinna рассказывает, что он пригласил к себе на пир конунга Магнуса Добро-го. Но к Транду плохо относился конунг Харальд Сигурдарсон (дядя Магнуса). Завидев неподалеку от своей усадьбы войско, Транд вообразил, что это конунг Харальд, и созвал бондов со всей округи, «и все были готовы помочь ему, ибо он дружил с бондами, и собралось большое хорошо вооруженное войско». Оказалось, что то был конунг Магнус, и Транд поспешил его достойно принять. Транд, по-видимому, обладал значительным земельным владением; сообщается о его работах, трудившихся в поле одновременно в нескольких местах<sup>222</sup>.

Как можно убедиться, «могучие бонды», упоминаемые в Morkinskinna, обладают некоторыми иными чертами, нежели «могучие бонды», фигурирующие в Heimskringla или Fagrskinna. У Снорри, как уже отмечалось, это — родовитые люди, высокое общественное положение и влияние которых, вероятно, уходят корнями в отдаленные времена. Между тем, в Morkinskinna под именем «могучих бондов» выступают зажиточные земельные собственники, обладатели нескольких, а то и многих усадеб, отнюдь не отличающиеся родовитостью (даже не придавая значения словам конунга Харальда о происхождении Ульва от раба, придется признать, что подобного обвинения нельзя было предъявить знатному человеку). Можно ли сомневаться в том, что в принадлежащих им дворах сидели арендаторы-лейлендинги? В тех случаях, когда в Morkinskinna заходит речь о способе эксплуатации земли крупными собствен-

никами, в ней упоминаются земельная рента (landscyldir) и сдача земли держателям (leiga)<sup>223</sup>. «Могучие бонды», фигурирующие в Heimskringla, с одной стороны, и в Morkinskinna — с другой, кажутся принадлежащими к двум разным стадиям социального развития.

Между тем Morkinskinna, отражающая более позднюю стадию, была написана до Heimskringla и послужила для Снорри одним из источников при составлении им истории норвежских конунгов. Чем же в таком случае объясняются эти различия? Можно заметить, что заимствованные нами у Снорри сведения о «могучих бондах» относятся к «языческой эпохе», к X и первой трети XI в.<sup>224</sup>, тогда как данные Morkinskinna принадлежат к несколько более позднему периоду — второй половине XI в. Пожалуй, более существенно то, что родовитые бонды обнаружены нами преимущественно в Грандхейме, тогда как Morkinskinna рисует в качестве богатых землевладельцев «могучих бондов» Уппланда и Вика, областей, где социальное развитие шло быстрее, чем в Грандхейме, характеризовавшемся известным консерватизмом социальной и экономической жизни.

Что касается сделанных выше оговорок о достоверности «королевских саг», то, имея в виду исландское происхождение их авторов, нужно вместе с тем вновь отметить использование ими местной традиции в Норвегии, в частности Снорри и автором Fagrskinna — грандхеймской, а автором Morkinskinna — остландской.

Нет оснований, однако, абсолютизировать указанное различие в изображении «могучих бондов» отдельными «королевскими сагами»; если такое различие и существовало в действительности, то оно было относительным. Среди «могучих бондов» Восточной Норвегии, несомненно, были и родовитые люди. Вместе с тем Снорри не идентифицировал верхушку бондов со знатью: выше отмечалось, что, по-видимому, он усматривал разницу между лендрманами и другими «могущественными людьми» (ríkismenn), с одной стороны, и «крупными бондами» — с другой.

Изучение материала о «могучих», или «лучших», бондах, как кажется, дает основание предположить, что они не составляли однородного социального слоя<sup>225</sup> ни по своему имущественному положению, ни по происхождению. Наряду со сравнительно недавно разбогатевшими хозяйствами, обладавшими несколькими или многими дворами (отмечу попутно чрезвычайно существенный факт, что некоторые бонды были обязаны своим обогащением и возвышением в обществе королевской милости)<sup>226</sup>, среди них видную роль играли родовитые, знатные люди, всем своим образом жизни связанные с доклассовым общественным укладом. Родовитая верхушка бондов смыкалась здесь с собственниками, выдвинувшимися в процессе дальнейшей трансформации общества; иными словами, «могучие», или «лучшие», бонды «королевских саг» не идентичны хольдам и «лучшим бондам» судебников, но эти последние, по-видимому, включались в число первых, составляя одну из их прослоек. По мере разложения патриархальных порядков и углубления имущественного и социального неравенства удельный вес хольдов, богатых одальманов в среде «могучих бондов» неизбежно должен был возрастать. Несомненно, что параллельно с упадком части знатных родов,

вызванным глубокими изменениями в хозяйственном и общественном устройстве Норвегии после прекращения экспансии викингов, другая их часть приспособлялась к новым условиям, превращаясь в землевладельцев феодализирующихся. Поэтому кажущаяся устойчивость слоя «могучих бондов», упоминаемых сагами и в X—XI и в XII—XIII вв., не должна скрывать от нас серьезных перестановок в его составе в связи с изменениями его экономической основы и общественной роли<sup>227</sup>.

Решительным контрастом к обильным упоминаниям «сильных бондов» в Трандхейме и Остланде служит бедность соответствующих данных для Вестланда<sup>228</sup>. Возможно, что причина в какой-то мере заключена в специфике «королевских саг», авторы которых не использовали (или слабо использовали) традицию, исходившую из Юго-Западной Норвегии. Но не кроется ли причина умолчания саг о верхушке бондов Вестланда в особенностях социального строя этой области? В то время как в Трандхейме и Юго-Восточной Норвегии сравнительно значительные слои бондов сохраняли свою экономическую самостоятельность и активность в политической жизни вплоть до второй половины XII и начала XIII в., — в области Гулатинга превращение мелких собственников в лейлендингов, рост крупного землевладения и сопровождавшее его усиление власти аристократической части общества на протяжении XI и XII вв. сделали большие успехи. Здесь некоторые выходцы из числа «могучих бондов» возвысились до положения королевских лендрманов, остальная же масса крестьян Вестланда авторами саг обычно не дифференцируется. В этой части страны роль вожakov бондов играли представители родовой аристократии, такие как Эрлинг Скъяльгссон<sup>229</sup>.

Как свидетельствует приведенный материал, не может быть ничего более ошибочного, чем считать всех бондов крестьянами. Крупные бонды, несомненно, ими не были. Их сыновья, подобно сыновьям знатных людей, участвовали в викингских походах<sup>230</sup>, служили в дружинах крупных хёвдингов и конунгов<sup>231</sup>, отправлялись в торговые поездки в другие страны. Об их хозяйственной деятельности можно говорить лишь постольку, поскольку они организовывали работы в своих усадьбах и следили за их проведением<sup>232</sup>. Трудились в их хозяйствах многочисленные домочадцы, слуги, рабы, вольноотпущенники. Начиная со второй половины XI—XII в. доходы всех сколько-нибудь состоятельных собственников в немалой мере составлялись из рент лейлендингов, сидевших на их землях<sup>233</sup>. И многие представители, родовой знати, и выходцы из слоя возвысившихся бондов, в особенности, если первым удавалось укрепить свое привилегированное положение вступлением на службу к конунгу, а вторым — приобрести его таким же путем, — включались в состав формировавшегося господствующего класса. Не символично ли, что еще и в первой половине XIII в. отдельные могущественные люди, которые играли видную роль в политической жизни страны, занимая посты лагманов и сюсельманов (как Дагфинн, один из руководителей биркебейнеров), не стыдились носить прозвище *bóndi*?

Но этот процесс, как он рисуется источниками, был далек в то время от своего завершения, а потому сохранялись и различия между старой знатью и новыми преуспевшими собственниками. В основе этого различия по-прежнему оставались благородство происхождения, при-

надлежность к «лучшим родам» первых и «меньшая знатность» или отсутствие ее у вторых. Как свидетельствуют все источники — и произведения скальдов IX— XII вв., и саги, и областные законы, — происхождение от выдающихся предков, родовитость на протяжении всего рассматриваемого периода играли роль одного из важнейших факторов, определявших положение человека в обществе. Нет никаких сомнений в том, что понятие знатности было патриархально-родовым, восходящим к глубокой древности, а не понятием феодальной знатности богатого или служилого человека, хотя постепенно создавалось и такое понятие. Однако вплоть до конца изучаемого периода знатность или родовитость сохраняет в глазах членов норвежского общества свои преимущества перед достоинством служилого человека. Конунг, разумеется, мог возвысить бонда, дать ему титул вместе с богатством и тем радикально изменить его общественное положение, но первыми людьми в стране все еще считались представители старинной родовой аристократии, многие из которых поступили на службу к конунгу, следовательно, вливались в служилую знать, отчасти сохраняя прежние основания своего могущества, не зависевшие от королевской власти. В сагах неоднократно проявляется высокомерное, презрительное отношение родовитых к «новым людям» на службе у государя, милости которого они были всем обязаны<sup>234</sup>.

Выше уже говорилось о том, что в представлении норвежцев и исландцев того времени общество делилось на «сильных» и «незначительных» людей. «Сильный» — это часто не только богатый и влиятельный человек, но и принадлежащий к знатному роду (*stórrættadr*). «Маленький» человек — человек, не принадлежащий к уважаемому роду, человек незначительного происхождения.

Права человека, как они зафиксированы в судебныхниках, определялись прежде всего его происхождением<sup>235</sup>. В соответствии с этим в юридических памятниках проводится разграничение между *ættborinn menn* или *árborinn menn*, людьми, принадлежащими к роду свободных, право наследования коих безупречно; *óðalborinn menn* (или *óðalsnautar*), свободными, которые принадлежат к роду владельцев одала; и *þúborinn menn*, людьми смешанного происхождения (от свободного и рабыни). *Ættborinn menn* постоянно противопоставляются вольноотпущенникам и рабам, причем обладание личной свободой связывается с принадлежностью к роду. Быть свободным, пользоваться полноправием мог лишь тот, кто являлся членом соответствующего рода<sup>236</sup>. Поэтому, например, приобретение незаконнорожденным сыном свободного человека и рабыни прав свободного осуществлялось посредством введения его в семью отцом или другим полноправным ее членом. Этой процедуре должно было предшествовать освобождение его от состояния несвободы<sup>237</sup>. Разграничение между отпуском на волю и «введением в род» свободных свидетельствует о наличии определенных переходных состояний между несвободой и свободой полноправного человека. Условием, при котором потомки вольноотпущенника могли приобрести статус свободного человека, было наличие у них определенного числа предков по восходящей линии, не являвшихся несвободными. При спорах о том, принадлежит ли данный человек к свободнорожденным (*árborinn*) или за-

висимым (*þyrmsla menn*), от него требовалось доказать с помощью свидетелей свободного происхождения, что он может насчитать четырех свободнорожденных предков (*langfeðr sína til árborinna manna*) и сам является пятым в роду свободных<sup>238</sup>. Наличие среди предков, хотя бы с одной стороны, несвободных ущемляло полноправие человека, а нередко бросало тень и на его личные качества и способности<sup>239</sup>.

Саги пестрят упоминаниями о родовитых людях. При характеристике таких лиц авторы «королевских саг» никогда не забывают указать прежде всего на знатность их происхождения. В прологе к «Хеймскрингле» Снорри указывает, что в качестве одного из источников для написания им истории норвежских конунгов он использовал родословные (*kynslodir, langfeðgatal*) конунгов и других родовитых людей (*stóráættaðir menn*), где прослеживается их происхождение (*kyn sitt*)<sup>240</sup>. Некоторые из таких родословных и перечней имен (*þulur*) сохранились или дошли упоминания о них<sup>241</sup>.

Между знатными родами не было равенства, одни из них считались более благородными, чем другие. Наибольшим родовитостью обладали конунги — потомки Инглингов, от которых вели свое происхождение правители и Швеции, и Норвегии<sup>242</sup>. Исключительное благородство конунгов многократно воспевали скальды, постоянно применявшие к ним всевозможные определения знатности<sup>243</sup>. Сигхват Тордарсон говорил об Олаве Харальдссоне, что он принадлежит к лучшему роду среди скандинавов<sup>244</sup>. Роду норвежского конунга все другие, даже самые знатные, уступали в благородстве<sup>245</sup>. Как и у других германских народов, у древних скандинавов королевская власть приобрела на определенной стадии развития сакральный характер. По тогдашним, представлениям, от конунга зависело благополучие и процветание страны<sup>246</sup>. Естественно, государем мог сделаться только представитель рода конунгов (*konungborinn*). Люди, которые были потомками конунгов, но не принадлежали сами к правящей семье, тем не менее считались наиболее родовитыми<sup>247</sup>.

Источники второй половины XII и начала XIII вв. отражают двойственное представление о знатности, поскольку в них, с одной стороны, находит отражение прежняя концепция знатности, сложившаяся еще при родовом строе, а с другой — уже пробивает себе дорогу новая точка зрения, согласно которой источником высокого достоинства и положения человека является не только его происхождение, но и пожалование титула государем. Такая двойственность объясняется прежде всего уже отмеченной незавершенностью процесса перестройки норвежского общества в XII и начале XIII в., но не только этим. Необходимо также иметь в виду, что служилая аристократия в Норвегии (в немалой мере вербовавшаяся из верхушки бондов) отчасти пополнялась за счет включения в нее выходцев из старинных знатных родов. По мере укрепления королевской власти им все труднее становилось сохранять свою самостоятельность; вместе с тем оппозиция по отношению к конунгу лишала родовую знать возможности использовать те источники доходов, которыми распорядился лишь он один. Все это побуждало потомков херсиров и мелких конунгов вступать на службу к государю и помогать у него высоких титулов<sup>248</sup>. Однако эти люди обладали и «собственной» знатностью, могуществом, источники которого корени-

лись в их прежнем положении независимых или полунезависимых господ, и такое свое положение они пытались сохранить, заручившись покровительством короля<sup>249</sup>.

Отмеченная двойственность в понимании знатности выразилась, в частности, в той терминологической путанице, которую допускают авторы саг, когда говорят об аристократах. В XII в. высший слой господствующего класса составляли лендрманы. Это были служилые люди, получившие, от конунга пожалование (обычно в виде вейцлы) и обязанные нести в его пользу военную и иную службу. Управление страной (до тех пор пока в конце XII в. не укрепился новый институт сюеельманов<sup>250</sup>) в основном осуществлялось через их посредство. Первое известное мне упоминание источников о лендрманах относится к самому началу XII в. Это упоминание содержится в Magnúsdrápa исландского скальда Торкеля hamarskáld (около 1104 г.). Говоря о мятеже, поднятом знатью против конунга Магнуса Голоногого, скальд называет имена предводителей мятежников — Торира из Steig, Эгиля Аслакссона из Forland и Скьяльга из Ерена. Этих людей он называет lendir menn<sup>251</sup>. Другие упоминания лендрманов в песнях скальдов относятся к середине и второй половине XII в.<sup>252</sup> В произведениях скальдической поэзии более раннего периода знать определяется терминами hersir, jarl, höfðingi и т.п. Между тем авторы саг, используя песни скальдов, нередко изменяли терминологию, и там, где у скальдов речь шла о херсирах, писали о лендрманах применительно к X и XI вв.<sup>253</sup> Скальдам того времени термин lendrmaðr, по-видимому, не был знаком, во всяком случае у них не возникало потребности им пользоваться<sup>254</sup>. Употребление термина «лендрман» в сагах, посвященных событиям X и XI вв., было произвольным, но оно находит свое объяснение в социальной действительности второй половины XII и начала XIII в., когда были записаны «королевские саги», ибо для их авторов различия между родовой и служилой знатью, по всей вероятности, далеко не всегда казались существенными<sup>255</sup> и не были вполне ясными, — именно вследствие частичного слияния этих двух групп<sup>256</sup>.

Поддержка, которой многие лендрманы пользовались у населения, нередко объяснялась тем, что эти служилые люди конунга имели давние и прочные связи с бондами в тех округах, где они управляли. Примером может служить столкновение конунга Магнуса Голоногого с лендрманом Свейнки Стейнарссоном. В Восточной Норвегии, на шведской границе, это был наиболее могущественный человек. Конунг вознамерился добиться от Свейнки повиновения и послал своего человека в Вик, где он вызвал на тинг непокорного лендрмана. Свейнки, как говорит Morkinskinna, явился с 600 своими приверженцами. Посланцу конунга ничего не удалось достигнуть, и, когда Магнус Голоногий упрекал других лендрманов Вика за пассивность, они оправдывались тем, что Свейнки — могучий и властный человек, располагающий бесчисленным множеством оружия и людей. Конунг сумел на некоторое время выслать Свейнки из Норвегии, но тогда начались беспорядки в пограничных районах, нападения грабителей на бондов, «оставшихся без предводителя», и по просьбе лендрманов Магнус возвратил Свейнки его владения и власть<sup>257</sup>. Таким же повелителем бондов рисуется в сагах легендарный Гудбранд из Даля, могущество которого скальд Сигх-

ват сравнивает с могуществом Эрлинга Скъяльгссона в Гулатингслаге<sup>258</sup>. Предводителями бондов в Северной Норвегии, Халогаланде, в начале XI в. были Торир Собака и Харек с о-ва Тьотта<sup>259</sup>, в Трандхейме — Эйнар Потрясатель тетивы. О нем Снорри говорит: «Эйнар Потрясатель тетивы был наиболее выдающимся предводителем всех бондов в Трандхейме. Он защищал их на тинге от преследований со стороны людей конунга. Эйнар был хорошо осведомлен в законах. У него не было недостатка в энергии отстаивать свое мнение на тингах, даже в присутствии самого конунга. Все бонды его поддерживали». Это гневало конунга Харальда Сигурдарсона. Наблюдая многочисленную свиту Эйнара, Харальд сказал вису: «Могучий хёвдинг надеется занять трон конунга; я часто думаю, что не столь многолюдная дружина следует и за ярлом. Этот воин, Эйнар, прогонит меня из страны, если только ему не придется поцеловать тонкие уста топора»<sup>260</sup>. Эйнар вскоре был убит.

Вследствие длительной живучести доклассовых порядков в Норвегии родовая знать проявила здесь бóльшую жизнеспособность, чем в некоторых других странах на соответствующей стадии развития общества. До конца XII в. часть служилых людей не порывала связей со старой знатью и сохраняла полунезависимое положение. Х. Кут был во многом прав, когда высказывал мысль о том, что «королевские саги» рисовали борьбу между государями и знатью в IX—XII вв., исходя из современных их авторам событий гражданской войны. Одновременно Кут стремился подчеркнуть, что в ранний период истории Норвегии существовал союз королевской власти и аристократии, конфликт же между ними вспыхнул лишь в XII в.<sup>261</sup> Как мне представляется, дело обстояло несколько сложнее. Необходимо разграничивать (хотя, как мы убедились, это подчас чрезвычайно трудно) старую родовую знать и новый служилый слой. Первая по самой своей природе не могла не враждовать с королем, тогда как служилые люди его поддерживали. Несомненно, что изображаемая в сагах борьба родовых аристократов против государственной власти имела место в действительности. Вместе с тем часть представителей старинных родов переходила на службу к королю, сближалась со служилым людом, но процесс приспособления родового нобилитета к изменившимся условиям был мучительным и во многих случаях не приводил к его действительному переходу на новые позиции, — отсюда постоянные резкие столкновения аристократов с конунгами, опирающимися на создаваемый ими служилый слой<sup>262</sup>.

Различия между родовой знатью и служилым людом состояли, помимо всего прочего в том, что экономические основы их могущества были неодинаковы. Знатные роды в эпоху викингов располагали крупными усадьбами с большим количеством скота, где хозяйство велось руками рабов, вольноотпущенников и других слуг (см. в *Heimskringla* описания хозяйств уппландского конунга Сигурда Свиньи<sup>263</sup> и Эрлинга Скъяльгссона<sup>264</sup>); они играли ведущую роль в воинских экспедициях, тесно переплетавшихся с торговлей. Служилые люди государя также обладали земельными владениями, но основным источником их доходов была присваиваемая ими часть поборов и кормлений с населения; с течением времени они стали раздавать свои земли арендаторам. Иначе говоря, их существование в значительной мере строилось уже на эк-



сплуатации крестьян, хотя последняя не приобретала ясно выраженного феодального характера. Родовой знати, которая не жила преимущественно за счет бондов, тем легче было играть роль их лидера и защитника от притеснений со стороны конунга и его слуг. Это усиливало позиции старой аристократии, было одним из источников ее жизнеспособности. Однако, с другой стороны, прекращение викингских походов и сопровождавшее его падение роли рабства в производстве подрывали материальные основы существования родовой знати. Такое противоречивое ее положение вызывало отчаянные попытки найти выход из постигшего ее кризиса в борьбе против усиливавшейся королевской власти, в междоусобицах, заполняющих историю Норвегии на протяжении нескольких десятилетий XII в.

Можно сделать некоторые выводы относительно структуры норвежского общества и определить направление его развития в XI и XII вв. Свободное население Норвегии, обозначаемое в источниках термином «бонды», было глубоко неоднородно как в имущественном, так и в социально-правовом отношениях. В среде бондов мы обнаружили прямых бедняков, лишенных всякой собственности; мелких крестьян, размеры владений которых не удовлетворяли тогдашним представлениям о материальной обеспеченности; владельцев «средней руки», наконец, родовитых, зажиточных, крупных хозяев, именуемых «могучими бондами». В то время как представители первых из перечисленных категорий бондов принадлежали к числу непосредственных производителей, являлись крестьянами (все увеличивавшаяся часть их превращалась в этот период в арендаторов чужой земли) или работниками, «могучие бонды» входили в состав эксплуататорской части общества, на них работали рабы, вольноотпущенники, слуги, лейлендинги.

Особенности произведений скальдов, «королевских саг» и судебных ков как исторических источников таковы, что складывавшаяся на протяжении изучаемого периода классовая структура общества не могла в них найти адекватного отражения. Поэтому неполны и собранные нами данные о «могучих бондах». В сагах сохранены сведения лишь о части — и, очевидно, незначительной, — этой прослойки населения Норвегии. Еще более существенно то, что авторы саг обычно сосредоточивают свое внимание на личных качествах и происхождении бондов, на их поступках, поведении на тингах, пирах, отношениях с конунгами и их слугами, и весьма скупо повествуют о материальной стороне их жизни. Когда же в поле зрения авторов саг попадает имущественный облик «могучего бонда», то их интерес привлекает по большей части движимое имущество, корабль, богатства, накопленные в результате заморских походов и торговли или полученные в дар от государя; об усадьбе же бонда, как правило, сообщается лишь, что она большая, богатая, но конкретно земельные владения и количество скота такого бонда, численность и состав населения его двора представить невозможно. Способ ведения хозяйства, степень и формы использования труда подневольных людей или держателей, и все говоря уже о таком решающем критерии для определения социально-экономического статуса бонда, как его собственная роль в производстве, сагами почти не освещаются. Ис-

следователей, привыкших к поискам соответствующих данных в исторических источниках, саги разочаруют.

Однако вместе с тем, вследствие особенностей саг как литературных памятников, мы можем по ним несколько ближе познакомиться с такими сторонами жизни бондов, которые ускользают от историков крестьянства в других странах средневековой Европы. Бонды выступают перед нами не в качестве держателей чужой земли, зависимых людей, несущих повинности и платящих оброки (как в полиптиках и других хозяйственных инвентарях крупных землевладельцев), и не в качестве дарителей своих участков в пользу церкви (как в картуляриях), они фигурируют в сагах как *человеческие индивиды*, действующие в разнообразных жизненных ситуациях. Авторы саг, и прежде всего Снорри Стурлусон, были не только (и не столько) историками, но и художниками, творчески преобразовывавшими в своих произведениях тот материал, которым они располагали. Но писали они для собственных современников — исландцев и норвежцев XII и XIII вв., и допущенные ими неточности, анахронизмы и искажения исторической действительности были не чем иным, как результатом осмысления ее в категориях того общества, в котором жили эти авторы и в котором сохранялись многие черты минувшей эпохи, изображаемой в сагах. Поэтому «королевские саги», как и саги об исландцах, несомненно, все же сохранили правду о жизни норвежских и исландских бондов XI—XIII столетий.

Рисуетый сагами образ «могучего бонда» — не продукт творческой фантазии, это *реальный социальный тип*, он существовал в скандинавском обществе. Родословные и семейные предания, использованные Снорри, сохранили для нас многие подлинные черты бондов, игравших значительную роль в общественной и политической жизни Норвегии периода складывания классового общества. Разумеется, этот социальный тип мог сохраняться в Средние века преимущественно лишь в странах запоздалого и неполного развития феодализма. Но ценность изучения жизни средневековых скандинавских бондов, между прочим, заключается и в том, что оно напоминает историку о необходимости видеть в крестьянине той эпохи не только традента, вкладчика своего имущества в монастырь, или держателя тяглого надела, барщинника и оброчника, не только объект феодальной эксплуатации, но и человека, субъекта общественной деятельности в многообразных ее проявлениях.

Традиционное представление о составе «варварского» общества (знать, свободные, несвободные) сохранялось в Норвегии даже в тот период, когда эта структура в значительной мере уже была подорвана вследствие сокращения, а затем и исчезновения рабства, частичной феодализации знати и прежде всего вследствие расслоения свободных бондов и втягивания значительного их числа в арендную зависимость от крупных собственников. Живучесть такого традиционного взгляда в памятниках XII и XIII вв. в известной мере может быть объяснена спецификой источников, но, несомненно, также и тем, что общество далеко еще не было перестроено на классовых началах (во всяком случае в отдельных областях, таких как Трандхейм).

Противоречивость общественного строя Норвегии в изучаемый период выражалась в том, что дофеодальная социальная структура разру-

шалась в процессе перегруппировки населения по классовому принципу, которая тем не менее не была еще завершена. Эта противоречивость проявлялась и в правовом положении разных категорий бондов. Они оставались лично свободными. Однако изменения в их имущественном положении и разложение архаичных форм землевладения, приводившее к резкому сужению слоя одальманов, сочетались с социальным упадком основной массы бондов. Этот упадок обнаруживается при изучении положения хольдов. В XII и XIII вв. одни хольды и «могучие», «лучшие» бонды сохраняли полноправие, остальные бонды при сравнении с ними выступают уже как люди, частично лишенные правоспособности, следовательно, как *неполноправные*<sup>265</sup> (разумеется, неполноправность норвежского бонда имела мало общего с неполноправностью зависимого крестьянина в других странах средневековой Западной Европы).

Факт глубокого расслоения бондов не есть особенность Норвегии в период раннего Средневековья. Но если поставить вопрос о характерных особенностях процесса общественной дифференциации в Норвегии, то бросается в глаза, сколь медленно и неполно в этом обществе имущественные различия переходили в классовые. Возникшая здесь социальная категория хольдов представляет специфически норвежское явление, с которым можно сопоставить разве лишь саксонских эделингов<sup>266</sup>.

Наличие в среде бондов особой категории хольдов, которая до конца от них так и не обособилась, свидетельствует о том, что, хотя расслоение бондов и начинало перерастать в классовое деление (ибо трудно удержаться от предположения, что часть хольдов — зажиточных одальманов со временем сумела войти в состав господствующего класса, тогда как значительная масса бондов превратилась в лейлендингов), все же одно это внутреннее расслоение, по-видимому, само по себе не могло привести к победе классовой структуры, ибо процесс классовобразования должен был получить новый импульс со стороны возникшей в его ходе политической власти.

Отмеченная выше противоречивость социальной структуры Норвегии проявилась и в положении аристократии. Родовая знать как таковая не могла удержать своего бывшего господствующего положения в складывавшемся классовом обществе, и если перспективой для одной ее части было уничтожение в борьбе против королевской власти, то другой удалось включиться в состав служилых людей государя. Обе эти возможности реализовались на протяжении всего изучаемого периода. Саги заполнены рассказами об острых конфликтах между родовитыми людьми и государями, опиравшимися на дружинников и иных приближенных. Огнем и мечом конунги выкорчевывали глубоко вросшие в социальный организм знатные роды. Тем не менее родовая аристократия в какой-то мере еще сохранялась. До тех пор пока не исчезли полностью старые источники ее материального могущества — рабовладение, пиратство, пока не были ликвидированы остатки язычества, самостоятельности органов местного самоуправления, в которых она играла ведущую роль, родовая знать имела силы сопротивляться королевской власти и поддерживавшим ее новым социальным группам. По свидетельству саг, наиболее драматичные конфликты между отдельными ее крупными представителями и носителями государственного верховенства наблюдались в XI и XII вв.

Приходится констатировать одновременно и далеко зашедшее разложение дофеодалного строя и незавершенность этого процесса. Иначе говоря, мы должны отметить чрезвычайную *медленность и неполноту перестройки норвежского общества*, отсутствие в Норвегии того бурного и относительно быстрого формирования феодализма, какое имело место у франков и в некоторых других странах Европы в раннее Средневековье. Здесь переход от доклассового общества к феодальному в силу своей замедленности имел характер более постепенный, что, однако, не делало этот процесс менее богатым катаклизмами. Напротив, долго сохранявшееся в Норвегии свободное крестьянство оказалось способным сопротивляться натиску феодальных сил в большей мере, чем крестьянство многих иных стран Европы того времени.

## Примечания

<sup>1</sup> Г. 3—11, 19—24, 27, 28, 30, 31, 32, 37, 54, 55.

<sup>2</sup> См. Введение.

<sup>3</sup> *Dahl O.* Norsk historieforskning i 19. og 20 århundre. Oslo, 1959, s. 204, 236, 241.

<sup>4</sup> *Sandvik G.* Hovding og konge i Heimskringla. Oslo, 1955, s. 54, 99.

<sup>5</sup> О возможностях применения ретроспективного метода исследования социально-экономических отношений в средневековой Норвегии см.: *Holmsen A.* Nye metoder innen en særskilt gren av norsk historieforskning. — Н. Т., Bd. 32, 1940—42, s. 27 ff.

<sup>6</sup> Авторы королевских саг располагали в качестве источников, наряду с песнями скальдов, и прозаическими произведениями (см. *Beyschlag S.* Möglichkeiten mündlicher Überlieferung in der Königssaga. — «Arkiv för nordisk filologi». 68. bd., 1958, s. 109—137).

<sup>7</sup> *Storm G.* Norske Historieskrivere paa Kong Sverres Tid. — «Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie». København, 1871; *idem.* Snorre Sturlassöns Historieskrivning, en kritisk Undersøgelse. Kjöbenhavn, 1873; *Schreiner J.* Tradisjon og saga om Olav den hellige. — «Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps — Akademi i Oslo» II. Hist-filos. Klasse, 1926, № 1, Oslo, 1926.

<sup>8</sup> Напомню, что «Сага о Сверрире» начинает повествование с 1177 г., все «королевские саги» о предшествующем времени были написаны позднее «Саги о Сверрире» и заканчивают изложение 1177 г. или более ранней датой (см. Введение).

<sup>9</sup> Против гиперкритического отношения к исландским сагам как источникам по истории права протестует Б. Рефельдт (*Rehfeldt B.* Saga and Lagsaga. — ZSSR. Germ. Abt., 72. Bd., 1955, S. 42, 45, 54).

<sup>10</sup> «В древнескандинавскую эпоху *bóndi* — скорее правовое понятие, нежели обозначение профессии» (*Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. Aufl., Bd. 2, S. 100). Ср. Wort und Begriff «Bauer», hg. von Wenskus R., Jankuhn H. und Grinda K. Göttingen, 1975, S. 58, 64 ff., 72.

<sup>11</sup> Г. 6.

<sup>12</sup> См. выше, с. 99.

<sup>13</sup> В. I, 5.

<sup>14</sup> Ф. IV, 44. Более того, постановление предусматривало, что в случае гибели этого хозяйства виновные в ослеплении должны были вторично предоставить пострадавшему такое же количество домашних животных и рабов, и так же в третий раз.

<sup>15</sup> Ф. V, 14. Ср. Ф. XIII, 21.

<sup>16</sup> Ф. II, 27. Ср. 0.2: «Если кто-либо убьет домашних животных, принадлежащих другому человеку, даже если он убьет не более одной коровы, но тем самым

будет умерщвлен весь его скот — все люди, виновные в солянном, лишатся права на получение возмещения...»

<sup>17</sup> F. II, 20.

<sup>18</sup> G. 115. Полмарки — это цена примерно двух коров; корова в Вестланде, по оценке «Законов Гулатинга», стоила 2—2,5 эре (эре —  $\frac{1}{8}$  марки). См. G. 218, 219, 223, 303.

<sup>19</sup> См. Гуревич А.Я. Норвежские лейлендинги в X—XII вв. — «Скандинавский сборник», VII. Таллин, 1963, с. 13, 24.

<sup>20</sup> В суде от ответчика требовалось предоставление залога в размере 3 марок. В счет их мог быть дан скот. В «Законах Гулатинга» сказано: «...но если он [ответчик] не имеет скота стоимостью в 3 марки, пусть за него предоставит залог кто-либо, владеющий скотом стоимостью в 3 марки» (G. 102. Ср. G. 32, 109; E. I, 37, 45).

<sup>21</sup> F. Indl, 20.

<sup>22</sup> В Швеции того же времени люди, имевшие земли и имущества менее, чем на 3 марки, считались бродягами (*löskæ tæp*) и подвергались принуждению к труду. Только земельные собственники с большим достоянием допускались в число полноправных участников тинга. Принудительный труд для малоимущих и неимущих людей служил средством обеспечения рабочей силой зажиточных одальбондов и крупных собственников в период, когда исчезало рабство, а также являлся мерой искоренения бродяжничества (*Beauchet L. Histoire de la propriété foncière en Suède*, p. 169—180. Ср. *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 1, Cambridge, 1942, p. 487).

<sup>23</sup> E. I, 12; B. 1, 5, 14.

<sup>24</sup> F. IV, 5; ср. F. XV, 15, 16.

<sup>25</sup> G. 70. Характеризуя войско противников конунга Олава Харальдссона, выступившее из Грандхейма, Снорри отмечает его пестроту: «В него входили многие лендрманы и большое число крупных бондов, но главную его массу составляли мелкие земледельцы и работники» (*en þó var hitt allr mugr, er varu þorparar ok verkmenn*). Óláfs s. helga, kap. 216.

<sup>26</sup> F. XIII, 2.

<sup>27</sup> G. 296.

<sup>28</sup> F. II, 7. Ср. G. 290.

<sup>29</sup> F. I, 4. В XI в. положение еще было, по-видимому, иным: во всяком случае, в *Morkinskinna* (s. 6) упомянут созыв на Эйратинг всех людей, имевших свои дома (*allir husfastir menn*).

<sup>30</sup> G. 131.

<sup>31</sup> F. II, 33. Ср. B. I, 12. В сагах иногда термин «бонд» фигурирует в качестве синонима богатого человека. Так, в «Саге об Олаве Трюгвасоне» монаха Олда в рассказе о хороших рыбных ловлях в Халогаланде в одной рукописи сказано, что это давало существенную поддержку «как богатым, так и бедным» (*gikra ok úrikra*), а в другой рукописи та же мысль передана иначе: «как малоимущим людям, так и бондам» (*bæði fatokum monnum oc buondum*). Óláfs s. Tryggvasonar, kap. 45 (A), kap. 34 (S.).

<sup>32</sup> F. II, 18; X, 9, 10; XIII, 2 и др.

<sup>33</sup> В этом отношении весьма показательным предписание «Законов Фростатинга» о том, как нужно поступать, если будет убит человек, относительно которого «никто не знает, был ли он свободным или рабом» (*oc veit engi hvárt hann er frjáls eða þræll*); его законный господин (*scapdróttinn hans*) должен был установить на тинге с помощью свидетелей статус убитого (F. IV, 56). Неясность этого вопроса объяснялась, видимо, именно тем, что убитый находился в услужении. Естественно, что когда мы говорим о рабстве в Скандинавии эпохи раннего Средневековья, то речь идет о весьма своеобразной его форме, имеющей мало общего с классическим рабством древности.

<sup>34</sup> В судебныхниках упоминаются случаи, когда одновременно два хозяина наняли одного работника (F. X, 10).

<sup>35</sup> F. X, 39.

- <sup>36</sup> F. Indl., 20. О «внеэкономическом принуждении к наемному труду малоимущих и неимущих свободных» в Швеции см.: *Ковалевский С.Д.* Образование классового общества и государства..., с. 173.
- <sup>37</sup> О рабстве в период раннего средневековья см.: *Nehlsen H.* Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in der germanischen Rechtsaufzeichnungen, I. Göttingen, 1972.
- <sup>38</sup> Ср. также *Andrae C.G.* Kyrka och fraise i Sverige under äldre medeltid. — «*Studia historica upsaliensia*», IV. Uppsala, 1960, s. 94—98. О рабстве в средневековой Исландии см.: *Williams C.O.* Thralldom in Ancient Iceland. Chicago, 1937. На большую роль рабства в производстве и в развитии общественных отношений в Швеции раннего средневековья особое внимание обращает С. Пекарчик (*Studia*, глава III). Он прослеживает изменения в хозяйственном и правовом положении рабов и сближение их с зависимыми держателями в период становления в Швеции системы феодальной эксплуатации. Представляется, однако, спорным выдвигаемый им тезис о том, что рабы в Швеции выполняли функцию в производстве, аналогичную той, которая возлагалась в других странах средневековья на зависимых крестьян. Следовало бы изучить вопрос: не явилось ли патриархальное рабство в Скандинавских странах не только одной из предпосылок складывания классового общества, но в известной мере и своего рода «оградительным щитом» для свободных крестьян, в течение некоторого времени предохранявших их от феодального подчинения? Так, по моему мнению, обстояло дело в англосаксонском обществе (см. *Гуревич А.Я.* Начальный этап феодального развития Англии. — «Уч. зап. Калининского Государственного педагогического института им. Калинина», т. XIX, вып. 1. Калинин, 1956, с. 142, след., 155; *он же.* Английское крестьянство в X — начале XI вв. — «Средние века», вып. IX, 1957, с. 71).
- <sup>39</sup> G. 50, 264—267, 276—280, 283, 284, 286—288, 293; F. XII 2 3 4; E. I, 39 и др.
- <sup>40</sup> G. 276: «Если земля остается [в обладании купившего ее] сверх установленного срока в течение 20 лет и не сделано объявления [об условиях ее отчуждения], она станет одалем [нового владельца, который ее купил]. Тогда он может отрицать право одаля [за продавшим] и приписать его себе...» Э. Херцберг (*Hertzberg E.* Grundtrækkene i den ældste norske proces. Kristiania, 1874, s. 39) полагает, что после этого прежний владелец мог выкупить свой одаль лишь за полную его цену. Однако содержание приведенного текста скорее подтверждает другое толкование, а именно, что прежний владелец утрачивал всякие права на невыкупленную им землю и право одаля переходило к тому, кто ее купил. Сходное постановление имеется в «Законах Фростатинга» (F. XII, 2), но здесь упоминается решение тинга об окончательном закреплении прав на землю за новым ее обладателем; с этой целью на тинге применялась процедура *várnatak*.
- <sup>41</sup> «Законами Гулатинга» разрешалось одальману, возделавшему всю свою землю, первым — предпочтительно перед посторонними лицами — получить участок, сдаваемый его сородичами, «даже если его земли не примыкают вплотную к этой усадьбе» (G. 88). Обедневший собственник упоминается в G. 293: жестокая нужда (*þrot*) заставляет его расторгнуть поземельную сделку, в которую он вступил, и один из его сородичей, имеющих право на этот одаль, может его получить. О приобретении земли у сородича см.: G. 276, 277, 278, 287, 288; F. XII, 4.
- <sup>42</sup> G. 89, 264. *Morkinskinna* (s. 228—229) упоминает споры из-за земельного владения между двумя богатыми и знатными собственниками (ср. Нкг: *Óláfs s. helga*, кап. 94; *Magnúss s. berfœtts*, кап. 17).
- <sup>43</sup> G. 266. О том, к каким уловкам могли прибегать тяжущиеся для того, чтобы отложить решение суда и переносить дело из одного тинга в другой, подробно повествует рассказ о тяжбе между конунгом Сигурдом Крестоносцем и лендрманом Сигурдом Ранессоном, которого поддерживал конунг Эйстейн (см.: *Гуревич А.Я.* Древненорвежская вейсла, с. 152).

- <sup>44</sup> G. 265. Подробнее см.: *Hertzberg E.* Op. cit., s. 35.
- <sup>45</sup> G. 266.
- <sup>46</sup> G. 267.
- <sup>47</sup> G. 265. Ср. G. 268.
- <sup>48</sup> G. 269.
- <sup>49</sup> G. 129.
- <sup>50</sup> G. 117.
- <sup>51</sup> G. 118. Более печальная участь ожидала детей вправших в нищету вольноотпущенников: в подобных случаях они считались «обреченными на могилу» (*gravgangs menn*); выкапывали на кладбище могилу, опускали в нее детей и оставляли их умереть. Господин должен был забрать из могилы того ребенка, который жил дольше других, и выкормить его. G. 63, ср. G. 298. *Hovstad J. Gravgangs-mennene.* — Н. Т., 34. bd. (Oslo), 1948, s. 573—575.
- <sup>52</sup> F. II, 2.
- <sup>53</sup> F. II, 2; G 21; *Hovstad J. Mannen og samfunnet.* Oslo, 1943, s. 159—165.
- <sup>54</sup> *Íslendingabók*, kap. VII.
- <sup>55</sup> См. KHL, I, sp. 347—349 (*Barneutbering*).
- <sup>56</sup> Нищих упоминают и саги. За обоими войсками, сражавшимися при Стиккластадире (в Трандхейме) в 1030 г., шло множество бедняков и нищих, просивших подаяния (Hkr: *Óláfs s. helga*, kap. 236).
- <sup>57</sup> F. II, 23, Ср. G. 70; F. II, 2, 16, 33; V, 13; XV, 6. Для помощи беднякам кроме того предназначалась четвертая часть церковной десятины, которую распределяли сами бонды (B. I, 11; G. 8; F. II, 18). В *Morkinskinna* (s. 97) передается рассказ исландского скальда Халли (середина XI в.) об одном бедняке в Исландии, у которого не было ничего, кроме многочисленных детей; он пользовался благотворительностью соседей. О помощи беднякам, оказываемой королевской властью, см.: *Morkinskinna*, s. 187 и др.
- <sup>58</sup> B. I, 5. Есть мясо лошадей запрещалось в связи с тем, что таков был языческий ритуал во время праздников.
- <sup>59</sup> G. 313. Ср. F. V, 43. Вывоз продуктов за пределы Норвегии мог быть запрещен государством. F. VII, 27. В сагах (*Fagrskinna*, kap. 47; Hkr: *Naralds s. Sigurdarsonar*, kap. 36) особо отмечено, что Харальд Сигурдарсон разрешил отправить муку на четырех кораблях в Исландию, где был неурожай. В самой Норвегии (вернее, в отдельных ее областях) зерна часто недоставало и его ввозили из других стран. Запрещение датским королем в 70-е годы XII в. вывоза зерна в Вик вызвало там серьезные затруднения и, по словам автора *Fagrskinna* (kap. 100), вынудило правителя Норвегии Эрлинга Кривого поспешить с заключением мира с Данией.
- <sup>60</sup> См. Hkr: *Óláfs s. helga*, kap. 114, 115, 117.
- <sup>61</sup> *Hasund S. Korndyrkinga i Noreg i eldre tid.* — «*Bidrag til bondesamfundets historie*», I. bd. (Oslo), 1933; *Рыдзевская Е.А.* Некоторые данные из истории земледелия в Норвегии и в Исландии в IX—XIII вв. — «*Исторический архив*», т. III, 1940.
- <sup>62</sup> G. 296. Некоторые бонды с этой целью пытались скрыть наличие у них зависимых людей.
- <sup>63</sup> G. 298.
- <sup>64</sup> F. III, 19.
- <sup>65</sup> B. I, 11; G, 8; p. II, 18.
- <sup>66</sup> F. III, 20.
- <sup>67</sup> G. 115.
- <sup>68</sup> G. 162.
- <sup>69</sup> F. V, 13.
- <sup>70</sup> F. Indl., 4.
- <sup>71</sup> G. 34, 35; F. Indl, 15.
- <sup>72</sup> G. 71.

<sup>73</sup> Maurer K. Vorlesungen über Altnordische Rechtsgeschichte. Altnordisches Staatsrecht, I. Bd. Leipzig, 1907, S. 99–102. Ср. Amira K. v. Nordgermanisches Obligationenrecht, I. Bd. Altschwedisches Obligationenrecht. Leipzig, 1882, S. 126–128.

<sup>74</sup> Остается не совсем ясным вопрос о статусе детей закабалившегося, рожденных в рабстве. Забота об их прокормлении ложилась на отца, а если он был не в состоянии их содержать, то на господина, причем расходы последнего по их содержанию присчитывались к долгу. Не следует ли из этого заключить, что дети долгового раба не становились рабами? В «Законах Гулатинга» указывается на возможность продажи в кабальное рабство детей свободными людьми и вольноотпущенниками (G. 71). Свободный мог отдать своего ребенка в кабалу за долг в 3 марки, но не более.

<sup>75</sup> G. 71. Ср. F. X, 26.

<sup>76</sup> G. 89; F. XIII, 16.

<sup>77</sup> См. Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии, гл. 1.

<sup>78</sup> В «Саге об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда об одном и том же человеке в одной версии говорится как о «могущественном» (ríkr or mikil lírir ser), а в другой — как о «богатом», «удачливом» (auðigr). Saga Ólafs Tryggvasonar, кап. 37 (A), 29 (S).

<sup>79</sup> О специфике трактовки понятия «бедный» в раннее Средневековье см.: Bosl K. Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum «Pauperismus» des Hochmittelalters. — «Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner», 1963; «Reallexikon der germanischen Altertumskunde», Bd. I. Berlin — New York, 1972, S. 414 ff., s. v. Arme.

<sup>80</sup> В Morkinskinna (s. 7, 138) противопоставляются smair menn (мелкий люд) и storir menn, или ríkismenn («сильные», «могучие» люди). В других сагах также часто встречается характеристика общества посредством упоминания «сильных» и «незначительных» людей (ríka ok úríka menn). Saga Ólafs Tryggvas., кап. 19 (S); Fagrskinna, кап. 20, 27; Нкр: Ólafs s. helga, кап. 181, др. Нкр: Magnússona s., кап. 17: al fúða os stórmenni. Иногда эта характеристика делается более развернутой. Так, в Fagrskinna (кап. 40) говорится, что конунг Магнус Олавссон получил власть над Норвегией «с согласия всех подданных, как сильных, так и мелких и всего простонародья» (at villd allra þegna bæde ríkra os óríkra. os allr múgsens...). Здесь под þegna имеются в виду, очевидно, не все свободные люди, подданные государя (как обычно), а лишь часть их: наряду с «мелкими подданными» упомянут еще и múgr («толпа», «плебс», «простонародье»), в состав которого, однако, входили в данном случае лишь свободные, ибо несвободные никакого отношения к провозглашению конунга иметь не могли. В других же случаях þegn, противопоставляемый рабу (þræll), обозначает свободного человека вообще. В Morkinskinna (s. 137) приводится обращение конунга Магнуса Голоногого ко всем лендрманам, сильным (ríkom) бондам и всему народу (allri alþybo). В рассказе о восстании жителей Трандхейма против Олава Святого перечисляются лендрманы, сильные бонды и простонародье (múgr), состоящее из мелких крестьян (þorparar) и работников (verkmenn). Нкр: Ólafs s. helga, кап. 216. С делением общества на «могущественных» и «мелких» людей, обнаруживаемым в «королевских сагах», переключается то деление на знать и бондов, которое можно встретить у скальдов. Сигхват Тордарсон, скальд Олава Святого, говорит о бондах и херсирах (Sigvatr Þórðarsson. Erfidrápa Ólafs helga, 20), а в Bersöglsvísur — о простонародье и ярлах (karlfolk ok svá jarla). Противопоставление мужиков — «карлов» ярлам встречаем и в анонимной виле, относящейся ко времени Сверрира (Den norsk-íslandske Skjaldedigtning, udg. ved Finnur Jónsson. København og Kristiania, 1912, A I, Bd., S. 602).

<sup>81</sup> Приведу один пример. В «Саге об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда Сноррасона (гл. 16) рассказывается, что, когда конунг Олав был в походе в Ирландии и отнял имущество у местных жителей, к нему обратился «бедный мужик, плохо одетый» (fatokr buandkarl os herfliga buinn) с просьбой вернуть его скот. Снор-



ри, описывая тот же эпизод, говорит о более чем 100 коровах, якобы приналежавших этому бонду (Hkr: Óláfs s. Truggvas., кап. 32). Большого доверия в данном случае заслуживает Odd, но и он не отрицает наличия у этого бонда значительного количества скота, что, на его взгляд, по-видимому, не противоречило характеристике его хозяина как «бедняка».

<sup>82</sup> Говоря о конунгах — сыновьях Эйрика Кровавая секира, что они были заносчивы в своих отношениях с населением, не соблюдали законов страны и не желали платить людям за службу, автор Fagrskinna прибавляет: «Говорят, что они прятали свои богатства в землю как мелкие бонды (sem smaboendr)» (Fagrskinna, кап. 13).

<sup>83</sup> По тогдашним представлениям, одна из «низких» профессий, которой занимались наиболее бедные люди.

<sup>84</sup> Morkinskinna, s. 3–5.

<sup>85</sup> Hkr: Haraldssona s., кап. 14.

<sup>86</sup> Morkinskinna, s. 190–191. О роде этого преуспевающего «высочки» см.: Hkr: Haraldssona s., кап. 15; Hákonar s. herðibr, кап. 11; Magnúss s. Erlings., кап. 26.

<sup>87</sup> Morkinskinna, s. 228–229.

<sup>88</sup> Исландец Аудун был бедным человеком, но совершил славный поступок: купил в Гренландии медведя, отдав за него все свое имущество, и подарил его датскому конунгу, отказавшись, однако, вступить к нему на службу. При этом он завоевал уважение и норвежского конунга (Morkinskinna, s. 61–62). Исландец Торд также был беден. В Нидаросе он сошелся с богатой и родовитой женщиной, при ее материальной поддержке стал совершать торговые поездки в Англию и разбогател. Между ним и могущественным лендрманом Ингимаром произошла стычка, и Ингимар, хотя и отнесся с гневным презрением к «исландскому побирушке» (stafcarl islenzc), потерпел поражение: поссорился с конунгом и уехал из Норвегии (Ibid., p. 170–174).

<sup>89</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 104.

<sup>90</sup> Гуревич А.Я. Социальная борьба в Норвегии в последней четверти XII и начале XIII в. (Биркебейнеры и крестьянские восстания). — «Средние века», вып. 22, 1962, с. 26, след., 44, 46, след.

<sup>91</sup> Оставляю в стороне вопрос о лицах, которые поднялись по социальной лестнице благодаря королевской милости: их официальный статус, естественно, изменялся, но оценка в обществе незнатного высочки подчас оставалась невысокой (см. ниже, с. 234 сл.).

<sup>92</sup> Подробнее см.: Гуревич А.Я. История и сага, с. 52, след.

<sup>93</sup> См. ниже, гл. III.

<sup>94</sup> Ср. нем. Held, швед. hjälta, датск., норв. helt.

<sup>95</sup> Maurer K. Die norwegischen höldar. — «Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften». Philosophisch-philologische Classe (1889), II. Bd., II. Heft. München, 1890.

<sup>96</sup> Т.е. в непосредственной близости к церкви, в «привилегированном» месте для погребения.

<sup>97</sup> О детях лендрманов постановление не упоминает, так как привилегия лендрмана не считалась наследственной. Сын лендрмана, не получивший от конунга достоинства своего отца, имел права хольда.

<sup>98</sup> Лейсинги были вольноотпущенниками, приближавшимися по личному статусу к свободнорожденным людям; frialsgiafi — вольноотпущенник с меньшими правами, не выкупивший своей свободы у господина, а получивший ее от него (см. Maurer K. Die Freigelassenen nach altnorwegischen Rechte. — «Sitzungsberichte der philosophisch — philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München». H. 1, 1879).

<sup>99</sup> В. I, 9.

<sup>100</sup> Потомки вольноотпущенников, в силу того, что их родители уже были людьми свободными, приближались по положению к людям со статусом полноправных свободнорожденных.

- <sup>101</sup> В. I, 12.
- <sup>102</sup> В. II, 14. Постановление относится к позднейшей редакции церковного права Боргартинга.
- <sup>103</sup> Е. I, 50.
- <sup>104</sup> Е. I, 48. Вольноотпущенник — *frjálsgjafi* — здесь не упоминают.
- <sup>105</sup> Если сын лейсинга пользовался правами большими, чем сам лейсинг, но меньшими, чем хольд, то различие между внуком лейсинга и хольдом, возможно, уже исчезало.
- <sup>106</sup> Единственное исключение см. выше, в В. I, 9: если лендрман не участвовал в ремонте церкви, то пусть его положат к бондам. По-видимому, здесь хольд назван бондом для противопоставления его лендрману как неблагородного знатному.
- <sup>107</sup> По определению Э. Херцберга, *árborinn maðr* — это «тот человек, который может перечислить пятерых своих предков, следовательно, тот, кто принадлежит к свободным в нескольких (четырёх) поколениях людей, свободных от всякого рода зависимости... свободнорожденный бонд, не принадлежащий к более высокому классу хольдов, но из рода купивших землю (*kjöblændings*), или держателей (*leilændingsætt*)» (NgL. V. 2. Glossarium, s. v. *árborinn*).
- <sup>108</sup> По Э. Херцбергу, *reks þegn* — «человек низкого происхождения» (NgL. V, 2. Glossarium s. v. *reks þegn*). *Reks þegn* упоминается только в «Законах Фростатинга»; этимология термина не ясна (см. KHL, Bd. XIV, 1969, sp. 35, s. v. *rekstegn*).
- <sup>109</sup> *Heck Ph. Die Gemeinfreien der Karolingischen Volksrechte. Halle a. S., 1900. Anhang IV. Höldar und Ethelinge, S. 402, 417.*
- <sup>110</sup> F. IV, 49.
- <sup>111</sup> F. X, 34.
- <sup>112</sup> F. XI, 22.
- <sup>113</sup> F. XI, 21.
- <sup>114</sup> F. XIV, 10. *Árborinn maðr* и *frjád maðr* — понятия равнозначные в «Законах Фростатинга».
- <sup>115</sup> Ср. KHL, II, sp. 90, 93–94 (Bonde).
- <sup>116</sup> F. IV, 8; XV, 10.
- <sup>117</sup> F. XIV, 7.
- <sup>118</sup> G. 132; F. XV, 10.
- <sup>119</sup> F. XIV, 7.
- <sup>120</sup> F. IV, 60.
- <sup>121</sup> F. IV, 57.
- <sup>122</sup> *Heck Ph. Die Gemeinfreien der Karolingischen Volksrechte, S. 422, ff., 430, f.*
- <sup>123</sup> *Maurer K. Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, I. Bd., S. 121, ff.*
- <sup>124</sup> F. IX, 1.
- <sup>125</sup> См. F. XI, 22.
- <sup>126</sup> F. IV, 8; XIV, 10; XV, 11, ff.
- <sup>127</sup> *Maurer K. Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte, I. Bd., S. 124; Cp. Johnsen O.A. Norges bonder. Oslo, 1936, s. 48.*
- <sup>128</sup> Другой термин, обозначающий родовитость, «*ættborenn*», употреблялся в «Законах Гулатинга» только при противопоставлении свободнорожденного человека рабу или вольноотпущеннику (см. G. 63, 71, 198, 248, 259).
- <sup>129</sup> G. 180: Nu scola þeðan gialls vaða oc sva þverra sem retter aðrer...
- <sup>130</sup> Исключение составляет G. 129.
- <sup>131</sup> G. 200: ...Nu scola aller menn taca rett efter feðr sinum, nema þeir einir menn er til annars ero skildir...
- <sup>132</sup> Согласно «Саге о Харальде Харфагре» (гл. 27), незаконнорожденный сын ярла Рогнвальда, будучи ярлом Оркнейских о-вов, утомился правлением и отказался от титула ярла, приняв статус хольда (*tóc höldsrétt*).
- <sup>133</sup> G. 200.

- <sup>134</sup> О привилегиях, предоставляемых исландцам в Норвегии, см.: *Blom G.A. Kongemakt og privilegier i Norge intil 1387*, S. 63–65.
- <sup>135</sup> *Maurer K. Die norwegischen höldar*, S. 190.
- <sup>136</sup> G. 185.
- <sup>137</sup> G. 218.
- <sup>138</sup> G. 224, 239.
- <sup>139</sup> *Maurer K. Die norwegischen höldar*, S. 207. Ср. *Boden F. Das altnorwegische Stammgüterrecht*. — ZSSR, Germ. Abt., 22. Bd. 1901, S. 132; *Robberstad K. The Odal Right according to the Old Norwegian Laws*. — «Universitetet i Bergen. Årbok 1955. Historisk-antikvarisk rekke, № 1. Annen Viking kongress. Bergen, 1953». Bergen, 1956, p. 36; *Skadsem M. Gard og bonde i gamal tid*. — «Heimen», Bd. IX, H. 10, 1954. s. 491.
- <sup>140</sup> См. выше, гл. I.
- <sup>141</sup> Ср. *Schwerin C. v. Der Bauer in den Skandinavischen Staaten des Mittelalters* — «Adel und Bauern im deutschen Staat des Mittelalters». Hrsg. von Th. Mayer. Leipzig, 1943, S. 349, ff.
- <sup>142</sup> См., например, F. XII, 4; XIV, 4; G. 88, 276.
- <sup>143</sup> *Maurer K. Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte*, I, S. 128, 133.
- <sup>144</sup> Переход земельного владения в руки женщин вел к утрате им качества одаля (см. G. 275).
- <sup>145</sup> *Johnsen O.A. Op. cit.*, s. 48.
- <sup>146</sup> Поэтому соображения К. Рамма о различиях между «датским» hold и норвежским haulldr очень сомнительны (*Rhamm E. Die Großhufen der Nordgermanen*. Braunschweig. 1905, S. 20, 788, n. 2).
- <sup>147</sup> Тремисса равнялась 1/80 фунта.
- <sup>148</sup> *Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen*, I, S. 458–460; *Noriðlcoda laga*, 1–6.
- <sup>149</sup> Далее речь идет о вергельде уиля — человека кельтского происхождения, а также об изменениях в вергельде кэрла при увеличении его земельного владения, но этот раздел не связан с порядками, существовавшими в областях «датского права», и не представляет для нас в данной связи непосредственного интереса.
- <sup>150</sup> *Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen*, I, S. 126. Aelfred und Guthrum, 2.
- <sup>151</sup> *Maurer K. Die norwegischen höldar*, S. 200–201.
- <sup>152</sup> А. Тарангер ошибочно относит английские данные вместо X в. к IX.
- <sup>153</sup> *Taranger A. The Meaning of the Words Óthal and Skeyting in the Old Laws of Norway*, p. 163.
- <sup>154</sup> *Plummer Ch. Two of the Saxon Chronicles Parallel*, vol. I. Oxford, 1952. AD 905, 911, 918, 921, p. 94, 97, 100, 102.
- <sup>155</sup> *Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál*, 50 (53): þar næst eru þeir menn, er höldar heita; þat eru búendr þeir, er gildir eru at ættum ok réttum fullum. Разночтение: at ættum eða réttum fullum, — нужно переводить: «получающие возмещение соответственно происхождению или полное возмещение». Перевод этой фразы в издании «Младшая Эдда», подготовленном О.А. Смирницкой и М.И. Стеблин-Каменским (Л., 1970, с. 88): «Следом идут люди, называемые хёльдами. Это бонды уважаемого рода и пользующиеся всеми правами», — рельефно выражает высокое общественное положение хольдов, но, на мой взгляд, несколько оставляет в тени специфику древнего права: статус того или иного лица материализовался в тех возмещениях, которые защищали его от посягательства.
- <sup>156</sup> *Skáldskaparmál*, 63 (65):...þegnar ok höldar — svá eru búendr kallaðir.
- <sup>157</sup> Напомню многократно встречающееся в сагах определение всей совокупности населения (обычно при описании всеобщего ополчения): «свободный и раб» (þegn ok þræll).
- <sup>158</sup> Подробнее см.: *Гуревич А.Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье*. — «Средние века», вып. 31, 1968, с. 187, след., 190, след.
- <sup>159</sup> «Сага об Эгиле», гл. 32, 41.
- <sup>160</sup> *Fagrskinna, Tillæg III*, s. 385.

- <sup>161</sup> Heimskringla. Haralds saga ins hárfagra, 3.
- <sup>162</sup> Bjarkeyjarréttir, III, 145, 150, 161, 162. Nð. F. IV, 8; X, 34, 35; XIV, 10; XV, 11.
- <sup>163</sup> Bjarkeyjarréttir, II, 47. (Stadtrecht des Königs Magnus Hakonarson für Bergen. Bearbeitet von R. Meissner. — Germanenrechte. Neue Folge. Abteilung Nordgermanisches Recht, 3. Bd. Weimar, 1950, S. 362).
- <sup>164</sup> Maurer K. Die norwegischen höldar. S. 193–196.
- <sup>165</sup> MLL, VII. Landzleigu bolkr, 64: En sa er haulldr, er hann hefir oðaul at erfðum tekitt bæde eptir faður oc móðor, þau er hans forellrar hafa att aðr firir þeim, oc engi annara manna oðaul i at telia, þau er með kaupri eru at komin eða vterfðum. Этот же титул повторяет постановления судебныхников о праве хольда на тушу найденного им кита. Другое толкование слов «bæde eptir faður oc móðor»: «либо от отца, либо от матери». См. KHL, Bd. VI, 1961, sp. 253, s. v. hauldr.
- <sup>166</sup> Maurer K. Die norwegischen höldar, S. 203–204.
- <sup>167</sup> MLL, VI. Landabrigði, 2. В этом титуле механически сочетаются новые положения со старыми, заимствованными из областных судебныхников: наряду с приведенными постановлениями о 60-летнем сроке владения здесь же вновь упомянуто отмененное им правило о наличии земли в собственности трех поколений предков (F. XII, 4).
- <sup>168</sup> См. Гуревич А.Я. Основные этапы социально-экономической истории норвежского крестьянства в XIII–XVII вв. — «Средние века», вып. XVI, 1959, с. 49–53.
- <sup>169</sup> См. Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 251–252.
- <sup>170</sup> Den nyere Lands-Lov. VII. Landsleicbolck, 20. Cp. Jónsbók, Landleiebolck, 18.
- <sup>171</sup> Den nyere Lands-Lov. VIII. Kjöbebolck, 21. Cp. Jónsbók, Kjöbebolck, 24.
- <sup>172</sup> См. также: Schwerin C. v. Der Bauer in den Skandinavischen Staaten des Mittelalters, S. 354.
- <sup>173</sup> Судя по тексту закона (MLL IV. Mannhælgarbolck, 12), принималось во внимание, в частности, имущественное положение сторон. Возмещение уплачивалось лишь наследникам убитого, но не сородичам. Оценщики при установлении размеров платежа должны были руководствоваться соображениями «божьей справедливости».
- <sup>174</sup> Спорадические упоминания хольдов в законодательстве более позднего времени сводятся к повторению механически заимствованных постановлений областных судебныхников, давно утративших свое реальное значение (см. Maurer K. Die norwegischen höldar, S. 206).
- <sup>175</sup> См. Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 136, след.
- <sup>176</sup> Наибольшим влиянием на бондов пользовались в тот период лица, отправлявшие религиозные функции. Этим в большой мере определялось христианизаторское рвение норвежских королей X и XI вв.; ликвидация язычества была непосредственно связана с подрывом политического влияния родовой знати, которая выступала против усиления верховной власти короля.
- <sup>177</sup> Нкр: Hákonar s. góða, кап. 15. Но, продолжает Снорри, «работники и рабы говорили, что они могли бы и не трудиться по воскресным праздникам, если бы не должны были зарабатывать на пропитание». Работники и рабы не участвовали, разумеется, в Фростатинге.
- <sup>178</sup> Нкр: Hákonar s. góða, кап. 18.
- <sup>179</sup> Oddr munk. Saga Óláfs Tryggvasonar, кап. 54 (A). Cp. Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 65.
- <sup>180</sup> Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 40, 66; Oddr munk. Saga Óláfs Tryggvas., кап. 54 (A), 42 (S).
- <sup>181</sup> Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 68, 69, 71.
- <sup>182</sup> Ibid., кап. 78, 80. Cp. Saga Óláfs Tryggvas., кап. 37 (A), 29 (S).
- <sup>183</sup> См. Гуревич А.Я. Норвежское общество в VIII–IX вв. (некоторые черты дофеодального периода). — «Уч. зап. Калининского пединститута», т. 26. Кафедра истории. Калинин, 1962, с. 183–189.
- <sup>184</sup> Cp. Ruprecht A. Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften. Exkurs: «Zwei Großbauernsippen und ihre Höfe im Mälartal des elften Jahrhunderts nach dem Zeugnis von Runeninschriften».

<sup>185</sup> Нкр: Hákonar s. góða, кап. 18. По мнению Г. Сторма, Снорри получил данные о трандхеймских хёвдингах во время своей поездки в Норвегию, когда он специально посетил те местности, в которых происходили описываемые им события, и воспользовался местной традицией (*G. Storm. Snorre Sturlassöns Historie-skrivning*, S. 84, ff. 126). Т. Бернтсен (*Berntsen T. Fra sagn til saga. Kristiania, 1923, s. 127, ff.*) считает, что Снорри использовал трандхеймские родовые саги. Ю. Скрейнер полагает, что речь может идти только об устной трандхеймской традиции, но не о записанных сагах, существование которых в Норвегии он отрицает (*Schreiner J. Saga og oldfunn*, s. 49, 69, 106, 107, 159). Приводимые ниже данные об усальбах «могучих бондов» Трандхейма затрагивались Скрейнером, но в ином аспекте: исследуя вопрос о роли этой области в истории создания единого норвежского государства, Скрейнер стремился определить позицию, занятую «могучими бондами» в политической борьбе IX–XI вв. *Schreiner J. Trøndelag og rikssamlingen. — «Ahandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo»*. II. Hist. — Filos. Klasse, 1928, № 3 (Oslo), 1928, s. 32, 33, 39, 57; *idem. Saga og oldfunn*, s. 43.

<sup>186</sup> П.А. Мунк также обращает внимание на то, что в «Саге о Хаконе Добром» названы восемь хёвдингов — по одному от каждого фюлька Трёндалага (*Munch P.A. Det norske Folks Historie. I Deel, I Bind, S. 723*).

<sup>187</sup> В «Саге о Харальде Сером плаще» упомянут Торлейв Мудрый, владевший усадьбой Медальдал («среди долины»): «он был могучий и богатый человек» (*rikr maðr ok auðigr*), Нкр: Haralds s., gráfeldar, кап. 8.

<sup>188</sup> См. *Steinnes A. Husebyar*. Oslo, 1955.

<sup>189</sup> В другой рукописи саги вместо слов «Asbjörn, þorberg af Örnosi» сказано: «Asbjörn þorbergsson af Örnosi» (цит. по: Íslenzk fornrit, 26. bd, Reykjavík, 1941, bls. 316, n. 4).

<sup>190</sup> В «Саге об Олаве Трюггвасоне» (гл. 54) Одда из этих хёвдингов по имени названы двое: Орм lygja из Ы́неси и Стюркар Эйнирссон из Gimsar. Но сверх того упоминают Железный Скегги. Об остальных сказано: «и многие их сородичи и друзья».

<sup>191</sup> Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 67.

<sup>192</sup> Но в той же саге об Орме lyrgja сказано, что он жил в Ы́нес, усальбе, расположенной неподалеку от Медальхус, Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 48. Создается впечатление, что название Медальхус носила не только усальба, но и — по ней — вся местность, ее окружающая. В действительности, Орм владел усальбой Ы́нес, а не Медальхус (см. ниже)

<sup>193</sup> Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 40.

<sup>194</sup> Saga Óláfs Tryggvas., кап. 67. Здесь упомянут большой боевой корабль Стюркара.

<sup>195</sup> Нкр: Óláfs s. Tryggvas 48, 49.

<sup>196</sup> Нкр: Haralds s. gráfeld., кап. 14.

<sup>197</sup> В Morkinskinna, s. 208 и Haraldssona s., кап. 2 среди сторонников конунга Сигурда Slembidjákn упомянут Гуннар из Gimsar.

<sup>198</sup> Нкр: Óláfs s. helga, кап. 107, 108, 109.

<sup>199</sup> Нкр: Óláfs s. helga, кап. 110, 139, 183, 242, 248, 259; Magnúss s. ins góða, кап. 14, 15.

<sup>200</sup> Нкр: Óláfs s. helg. кап. 228.

<sup>201</sup> Однако Morkinskinna, s. 25–27 говорит о дружбе между конунгом Магнусом и родственником Кальва Арнисона Трандом из Уппланда.

<sup>202</sup> Нкр: Haralds s. Sigurðarsonar, кап. 52.

<sup>203</sup> Óláfs s. ins helga, кап. 53 (Formanna sögur, 4. Bd., Kaupmannahofn, 1829).

<sup>204</sup> Нкр: Óláfs s. helga, кап. 40.

<sup>205</sup> Morkinskinna, s. 133: Нкр: Magnúss s. berfœtts, кап. 5.

<sup>206</sup> Æð. *Schreiner J. Tradisjon og saga om Olav den hellige*, s. 115–116.

<sup>207</sup> Нкр: Óláfs s. helga, кап. 171.

<sup>208</sup> Многократно высказываемая в сагах точка зрения, что Трандхейм составляет «главу Норвегии» (hafuð Noregs), возможно, объясняется трандхеймской традицией, положенной в основу некоторых саг, но в то же время, несомненно.

связана с тем, что «сильные», т.е. самостоятельные и политически активные бонды в XII и начале XIII в. действительно сохранялись преимущественно в этой области (см. Fagrskinna, кап. 40 ff).

<sup>209</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 178.

<sup>210</sup> «Mætt» — «страна», «пограничная земля». Слово Mættin, по-видимому, было синонимом языческого святилища вообще. В «Книге о заселении Исландии» оно однажды употребляется именно в таком смысле: Торгад Старый, большой хёвдинг и годи из Mættin в Трандхейме, переселившись в Исландию и желая присвоить себе земли по фьорду, куда он прибыл, освятил их (lagði Mættinahelgi á allan fjörðinn). Lnb. Isl., bis. 276.

<sup>211</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 105; ср. кап. 162.

<sup>212</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 130. Термин ríkismenn как синоним термина lendirmenn употребляется в сагах многократно (см. Fagrskinna, кап. 27, 44; Hkr: Óláfs s. Tryggvas., кап. 97).

<sup>213</sup> Hkr: Magnússona s., кап. 1.

<sup>214</sup> Hkr: Haralds s. ins hárfagra, кап. 14: En þar er þú minntir mik, at ek væra þinn maðr. Þa veit ek hitt eigi síðr, at þú ert minn maðr.

<sup>215</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 74.

<sup>216</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 62. Цитируемая Снорри виса Брюньольва подтверждает факт награждения Брюньольва усадьбой.

<sup>217</sup> Hkr: Óláfs s. helga, кап. 134; Haralds s. Sigurðars., кап. 100; Hákonar s. herðibreiðs. кап. 13; Magnúss s. Erlingssonar, кап. 38; Fagrskinna, Tillæg, s. 391.

<sup>218</sup> Бонды о-ва Хисинга противились норвежским конунгам еще в середине XII в., за что подверглись суровым репрессиям (см. Morkinskinna, s. 224).

<sup>219</sup> Hkr: Magnúss s. Erlingssonar, кап. 19.

<sup>220</sup> Восстание было вызвано, по-видимому, происшедшим при этом государе усилением нажима государственной власти на бондов. Бонды требовали восстановить их прежние вольности и отказывались исполнять военную службу и платить подати королю (см. Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 199–200).

<sup>221</sup> Morkinskinna, s. 66–69. Достоверность этого факта подтверждается висой конунга Харальда, в которой он требует от Ульва отдать ему все свое имущество.

<sup>222</sup> Ibid., s. 25.

<sup>223</sup> Ibid., s. 85, 128–129.

<sup>224</sup> По мнению Ю. Скрейнера, «аристократия бондов» Трэндалага как политическая и общественная сила, державшая под своей властью эту область и отстаивавшая ее независимость, была сломлена при Магнусе Олавссоне, т.е. в середине XI в. (Schreiner J. Trøndelag og ríkssamlingen, s. 56, ff., 68).

<sup>225</sup> Слой людей, обозначаемый в сагах как «могучие», или «лучшие», бонды, в Трандхейме был довольно широк. Автор Fagrskinna, рассказывая о том, что биркебейнеры в 1176 г. получили поддержку населения этой области, говорит: на их сторону стали переходить многие могучие люди, и вождь биркебейнеров Эйстейн Мейла собрал у себя «сыновей всех лучших бондов» со всего Трэндалага, так что его отряд возрос до 2400 человек (Fagrskinna, кап. 112).

<sup>226</sup> Владения некоторых трэндхеймских «могучих бондов», наоборот, перешли в руки королевских слуг (см. Schreiner J. Trøndelag og ríkssamlingen, s. 62–64).

<sup>227</sup> Как уже отмечалось, жители Трандхейма, природные условия которого благоприятствовали развитию земледелия в большей мере, чем в Вестланде, принимали сравнительно незначительное участие в викингских походах на запад.

<sup>228</sup> Одно из немногих упоминаний «могучих бондов» в этой области см. в Fagrskinna, кап. 19: ríkr bonde из Ангера сообщает ярлу Хакону о нападении викингов из Йомсборга. Когда в источниках упоминаются «наиболее знаменитые люди» из Гулатингслага, они оказываются представителями родовой или служилой знати (см. Saga Óláfs Tryggvas., кап. 54, 55).

<sup>229</sup> О его роли предводителя бондов Вестланда см.: Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 57. Соглашение его с конунгом привело к принятию христианства всеми бондами. Ср. Fagrskinna, кап. 28. По мнению Г. Сандвика, Снорри, изображая Эрлинга и других хёвдингов в качестве защитников бондов против притеснений конунга, создает собственный идеал исландского магната начала XIII в. (*Sandvik G. Hovding og konge i Heimskringla*, с. 36, 44, 49, 51).

<sup>230</sup> Нкр: Óláfs s. helga, кап. 181: «Долгое время в Норвегии было в обычае, чтобы сыновья лендрманов или могущественных бондов уезжали на военных кораблях и приобретали богатства, занимаясь грабежом за пределами страны или внутри нее». Ср. Нкр: Óláfs s. helga, кап. 130; Fagrskinna, кап. 112.

<sup>231</sup> Нкр: Óláfs s. helga, кап. 91 и др.

<sup>232</sup> Ср. *Steenstrup J.H.R. Den danske Bonde og Friheden*. Kjøbenhavn. 1888, s. 8; *Ольгейссон Э.* Из прошлого исландского народа, с. 75, след. (о богатых бондах Исландии).

<sup>233</sup> См. *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 65, след. В цитированной выше работе о верхушке трайдхеймских бондов Ю. Скрейнер, подробно анализирующий их роль в политической борьбе в Норвегии в IX–XI вв., совсем не останавливается на вопросе о социальной природе «могучих бондов» и, на мой взгляд, неправомерно по существу сливает их воедино с родовой аристократией. Экономическая основа могущества этого общественного слоя представляется ему, по-видимому, неизменной на протяжении всего периода вплоть до Сверрира. Но при такой постановке вопроса нельзя правильно понять и роль «могучих бондов» в политической жизни Норвегии. В самом деле, всегда ли они добивались лишь сохранения самостоятельности Трёндалага от королевской власти? Именно «могучие бонды» Трёндалага поддержали биркебейнеров и Сверрира в их борьбе за укрепление раннефеодального государства, и из их среды вышли многие служилые люди короля. Подобное изменение позиции этой «крестьянской аристократии» нужно объяснить, по-видимому, сдвигами в ее экономической и общественном положении (см. *Гуревич А.Я.* Социальная борьба в Норвегии..., с. 29, 32, 34, 37, 43, 47, 48).

<sup>234</sup> В «Саге о Харальде Суровом Правителе» содержится рассказ о бонде Хегни из Трандхейма. Его посетил конунг и, будучи доволен оказанным ему приемом и угощением, предложил пожаловать ему титул лендрмана. Хегни, однако, отказался от этой чести, ссылаясь на то, что другие лендрманы станут над ним насмехаться как над выскочкой из бондов. Поэтому он выразил желание остаться и впредь бондом, согласно происхождению, предпочитая, чтобы бонды на своих сходках говорили бы о нем, что он из них первейший. Конунг якобы одобрил это намерение (*Haralds Hadrada saga*, кап. 62. *Fornmanna sögur*. 6. Bd., *Kaupmannahöfn*, 1831, S. 278–279).

<sup>235</sup> «Каждый имеет право на такое возмещение, какое положено ему по рождению» (*Sem maðr er borinn til*) F. IX, 17; X, 38.

<sup>236</sup> F. X, 47. Сын свободного и рабыни (*sungr þúborinn*), получивший свободу до достижения трехлетнего возраста и «не работавший с веревкой и заступом», имеет право получать возмещения (*réttir*) на меньшие, чем его отец, и не должен находиться в зависимости от кого-либо. Если такой человек женится на женщине хорошего происхождения (*árborinn*) и у них будут законнорожденные дети, их следует считать «родом» (*átt*) в отношении возмещений, и они будут пользоваться правами деда со стороны отца на собственность и наследство. Таких детей называют *betgæfðungar*, т.е. детьми, имеющими лучший личный статус, чем их отец. Человек, сохранявший тот же статус, каким обладал его отец, назывался *jámrettes maðr* (G. 57, 63).

<sup>237</sup> G. 98; F. IX, 1: «...сын, рожденный в рабстве, может быть введен в род тем, кто дал ему свободу».

<sup>238</sup> F. IX, 10.

<sup>239</sup> После смерти своей сожительницы, финнки по происхождению, конунг Харальд отослал от себя ее сыновей. Воспитатель одного из них вступился за детей, говоря конунгу: «Они охотно имели бы мать из лучшего рода» (Hkr: Haralds s. ins hárfagra, kap. 26). Ср. Óláfs s. helga, kap. 94. Ярл Рогнвальд гневался на своего сына от рабыни Халлада за то, что он отказался от власти над Оркнейскими о-вами и от достоинства ярла и сделался хольдом. Другому своему сыну, Эйнару, который просил отца сделать его ярлом Оркнейских о-вов, Рогнвальд якобы сказал, что у него (Рогнвальда) мало надежды прославиться при его (Эйнара) помощи, ибо его род со стороны матери восходит к рабам (Hkr: Haralds s. ins hárfagra, kap. 27).

<sup>240</sup> Hkr: Prologus. Ср. Hkr: Óláfs s. helga, kap. 35, 36.

<sup>241</sup> См. поэму норвежского скальда IX в. Тьодольва Ynglingatal, повествующую о предках шведских и норвежских конунгов, поэму другого норвежского скальда Эйвинда Финссона (X в.) Háleygjatal, содержащую родословную ярлов Халогаланда, Noregs konungatal Йона Лоптссона (около 1190 г.), которая излагает историю норвежских конунгов с древних времен и вплоть до Сверрира. В приложении к Fagrskinna, s. 389 ff. содержится родословная знатного рода Арнмеллинггов (Arnmæðlingatal). По предположению некоторых ученых, «Песнь о Риге» (см. ниже) представляла собой мифологическую родословную одного из датских или норвежских конунгов. В исландских родовых сагах необычайное внимание уделяется перечислению и характеристике предков и сородичей их героев. В трактате о скальдическом искусстве Снорри, говоря о кеннингах — поэтических терминах, употребленных скальдами, писал, в частности, что можно дать образное определение человека, назвав *его дела*, либо *его владения*, либо *род*, из которого он происходит, или который восходит к нему (við ættir þær, er hann kom af, svá þær, er frá honum kómu). Snorri Sturluson. Edda. Skaldskaparmál, 29 (31).

<sup>242</sup> Согласно Снорри, Инглинг ввели свое происхождение от бога Ингви-Фрейра. <sup>243</sup> Kynstórr (благородный, сильный родом), kynfrægr, konungmaðr (конунг, знатный происхождения), ættgoðr, áttstórr (родовитый), áttstudill (опора рода), bragna konr, hildinga konr (потомок князей), ættstyrandi (хранитель рода) и др.

<sup>244</sup> Sigvalr Þórðarson. Vikingarvísur, 15. Об Ингигерд, дочери шведского конунга, его советник говорил: «Она принадлежит к роду конунгов в обеих линиях, из рода северных свеев, который считается самым знатным в северных странах, ибо этот род ведет свое начало от самих богов» (Hkr: Óláfs s. helga, kap. 94).

<sup>245</sup> Сыновья Харальда Харфагра были недовольны тем, что отец не дает им власти, а в отдельных областях Норвегии правят ярлы, имеющие худшее происхождение, чем они (Hkr: Haralds s. ins hárfagra, kap. 29. Ср. Haralds s. gráfeldar, kap. 3).

<sup>246</sup> Когда в древней Швеции возник голод вследствие неурожая и обычные жертвоприношения не помогли, по предложению знати был принесен в жертву конунг Домальди. «Так бывало в давние дни, — говорит Ynglingatal, — что войны окрашивали землю кровью своего господина, и население страны окровавило оружие, умертвив Домальди, ибо желавшие хороших урожаев свеи принесли его в жертву» (Ynglingatal, 5; Hkr: Ynglinga s., kap. 15). После смерти конунга Хальвдана Черного, правившего в Уппланде, знать разделила его тело на части, и каждую из них погребли в отдельном фюльке, ибо в теле конунга материализовалось, по тогдашним представлениям, благо народа (Hkr: Hálfðanar s. svarta, kap. 9). Скальды и авторы саг неоднократно называют конунга ársæll — приносящий урожай, счастье вообще.

<sup>247</sup> Перед битвой при Стиккластадире возник вопрос, кому встать во главе войска противников Олава Харальдссона. В первую голову был назван Харек с о-ва Тьотта, «потому что он ведет свой род от Харальда Харфагра». Однако Харек предпочел отказаться, ссылаясь как раз на свое родство с конунгом Олавом (Hkr: Óláfs s. helga, kap. 219). Конунг Магнус Добрый решил назначить ярлом над подчиненной ему Данией Свейна Ульвссона, мотивируя свое решение тем, что



Свейн по происхождению своему может претендовать на роль хёвдинга: со стороны матери он происходил от конунга Свейна Вилобородого (Нкр: Magnúss s. ins góða, кап. 23). Лендрманы при Олаве Харальдссоне без затруднений возводили свое происхождение к конунгам и другим крупным хёвдингам (см., например, Fagrskinna, кап. 27).

<sup>248</sup> Например, Харек с о-ва Тьотта, род которого восходил к конунгу Харальду Харфагру, стал лендрманом Олава Трюггвасона, а за тем и Олава Харальдссона (Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 77; Óláfs s. helga, кап. 105).

<sup>249</sup> После изгнания Олава Харальдссона (1028 г.) датский король Кнут подчинил себе Норвегию. Лендрману Эйнару Потрясателю тетивы он обещал пожаловать титул (tignarnafn), ибо считал его самым благородным человеком в стране из людей, не имеющих высокого достоинства (mestr ok göfgastr ótiginna manna í Noregi). Право на почетный титул (исключая лишь достоинство ярла) он имел из-за своего происхождения (Нкр: Óláfs s. helga, кап. 171, ср. кап. 194). Эйнар тем не менее остался лендрманом. О другом представителе знати, Эрлинге Скъяльгссоне, по словам Снорри, также говорили после его гибели, что он был наиболее могущественным и знатым человеком в Норвегии из тех, кто не носил высокого титула (Нкр: Óláfs s. helga, кап. 176). Здесь проводится различие между знатностью как родовитостью и высоким достоинством, которое мог пожаловать только конунг.

<sup>250</sup> Сюсельман (sýslumaðr от sýsla — «работа», «служба», «должность») отличался от лендрмана объемом своих полномочий, но главное тем, что был всецело королевским назначенцем. Люди могущественные, многие из которых в свое время сделались лендрманами, как правило, не назначались сюсельманами (см. *Koht H. Kong Sverre. Oslo, 1952, s. 71–72; Schreiner J. Kongemakt og lendmenn i Norge i det 12 århundre. — «Scandia», IX bd., 2. hefte, 1936, s. 174, ff.*).

<sup>251</sup> Þórkell hamarskáld. Magnúsdrápa; Нкр: Magnúss s. berfoetls. кап. 4; Morkinskinna, s. 144; Fagrskinna, кап. 69.

<sup>252</sup> Oddi litli Glumsson. Lausavisur, 4 (1152 á.); Bjarni Kálfsson Lausayisur (1182 г.); Noregs konungatal, 33 (около 1190 г.).

<sup>253</sup> Например, ср. Þoróðr Kolbeinsson. Eiriksdrapa, 6 и Fagrskinna, кап. 4; Нкр: Óláfs s. Tryggvas., кап. 113. «Могучих бондов» X в. источники тоже иногда называют лендрманами (см. Fagrskinna, кап. 20). В трактате о скальдической поэзии Снорри говорит о подчиненных конунгу правителях: на скандинавском языке они зовутся херсирами или лендрманами, в Германии — графами, в Англии — баронами (*Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál, 50, (53).*

<sup>254</sup> Названные выше мятежные лендрманы Торир, Эгиль и Скъяльг не принадлежали к родовой аристократии, а были выходцами из верхушки бондов. Может быть, поэтому в виле Торкеля и употреблен термин lendirmenn, а не, как обычно, hersar.

<sup>255</sup> Поэтому авторы «королевских саг» пишут, что при Олаве Харальдссоне лендрманы «очень заносились». Они считали, что «им не нужно долго высчитывать своих предков для того, чтобы дойти в родословных до людей, рожденных с достоинством конунга или другого крупного хёвдинга» (Fagrskinna, кап. 27. Ср. Нкр: Óláfs s. helga, кап. 46). Эта картина, несомненно, очень стилизована, на самом деле лендрманы были весьма различного происхождения, как видно из тех же саг, но существенно то, что у представителей служилой аристократии было сильно стремление подчеркнуть свою принадлежность к благородным семьям в стране: очевидно, авторитет старой знати стоял еще очень высоко.

<sup>256</sup> Другой вопрос, в какой мере это слияние было успешным. Многие выходцы из родовой аристократии пытались использовать королевскую власть для сохранения и упрочения своей самостоятельности, что вело к острым конфликтам между ними и конунгом. Немало представителей крупнейших старинных родов в Норвегии так и не сумели включиться в состав служилого слоя и пали в борьбе с государственной властью.

<sup>257</sup> Morkinskinna, s. 130–142. Ср. рассказ Снорри о лагмане Швеции Торгнире, который на тингах говорил с конунгом, ярлом или епископом от имени бондов, во всем его поддерживавших (Hkr: Óláfs s. helga, kap. 78, ff.).

<sup>258</sup> *Bang A.Chr.* Om Dale-Gudbrand. — «Skrifter udgivne af Videnskabselskabet i Christiania 1897». II. Hist-Filos. Klasse, 1898; *Hougen B.* Gudbrandsætten på Hundorp. — «Viking», bd. XXV, 1961.

<sup>259</sup> Hkr: Óláfs s. helga, kap. 193. Ср. *Schreiner J.* Tradisjon og saga om Olav den hellige, s. 110–114.

<sup>260</sup> Hkr: Haralds s. Sigurðars., kap. 43.

<sup>261</sup> *Koht H.* Kampen om magten i Norge i sagatiden. — Н. Т., 5. R., 4 Bd. (Oslo), 1920, s. 317–319; *idem.* Innhogg og utsyn..., s. 90.

<sup>262</sup> В «королевских сагах» неоднократно заходит речь о выходах из простонародья, возвысившихся на службе у государя. В частности, в «Саге об Олаве Святом» нашел широкое отражение процесс пополнения низших слоев формирующегося господствующего класса незнатными и скромного достатка людьми. Конунг Олав привлекал к себе людей незнатных и, возвышая их, стремился противопоставить старой родовой знати, противившейся его власти (Hkr: Óláfs s. helga, kap. 90, 106, 116–118, 123, 140, 169, 226, 257).

<sup>263</sup> Hkr: Óláfs s. helga, kap. 1, 33. Показательно, что Сигурд Свинья, будучи конунгом фюлька и чрезвычайно богатым человеком, тем не менее лично наблюдал за ведением своего хозяйства. По-видимому, земельные владения его не были очень обширны. Богатство его основывалось в немалой мере на взимании подати с подвластного населения.

<sup>264</sup> Hkr: Óláfs s. helga, kap. 23. «Эрлинг постоянно имел дома три десятка рабов, помимо других людей. Он назначал своим рабам ежедневные работы, но давал каждому, кто этого хотел, время и позволение работать на себя в сумерки или ночью. Он выделял им пахотную землю, так что они могли сеять зерно для себя и продавать его. Для каждого он установил выкупную сумму. Многие выкупались через год или два, но на третий год мог выплатить выкуп всякий, кто был сколько-нибудь бережлив. На вырученные деньги Эрлинг покупал новых рабов, а вольноотпущенникам велел заниматься ловлей сельдей или другими промыслами. Некоторые из них корчевали лесные земли и строили себе там дома. Всем он помогал достигнуть благополучия».

<sup>265</sup> В *Historia Norvegiae* (составлена, по-видимому, в 20-е годы XIII в.) население Норвегии состоит из nobiles cum ignobiles (*Monumenta historica Norvegiae*, udg. ved G. Storm, s. 116).

<sup>266</sup> См. *Неусыхин А.И.* Возникновение зависимого крестьянства, с. 200, след., 208. Нельзя не отметить, однако, что развитие саксонского общества было в начале IX в. насильственно ускорено франкским завоеванием.

## Мифо-поэтический образ древнего скандинавского общества

Изучение социальных отношений и такой их формы, как отношения собственности, не может быть полным и всесторонним, если исследователь не ставит перед собой задачи вскрыть их субъективный аспект: как сами люди, находившиеся в этих отношениях, осознавали их, какой вид принимали общественные связи в той картине мира, которая исторически сложилась в их головах и моделировала их социальное поведение? Общественная структура, семья, род, собственность, право — все эти аспекты человеческого бытия были вместе с тем и предметом рефлексии людей, устанавливавших между ними особые (для каждой эпохи и цивилизации) соотношения и превращавших их в элементы своего мирозерцания.

Общественная практика, как известно, находит подчас в высшей степени причудливое отражение в умах ее агентов. Но поскольку человеческая деятельность сознательна и люди поступают, руководствуясь идеалами, в которые отлились, трансформировавшись, их жизненные связи, то фантастические образы общественного сознания сами неизбежно включаются в их практику и становятся ее органической составной частью. Историческое исследование не может обойти этой стороны социальной жизни.

Выше нам уже пришлось знакомиться с самыми разнообразными нормами, процедурами, ритуалами, которых придерживались средневековые скандинавы в своих юридических актах, при заключении сделок, разделе участков, вызове на суд, доказательстве личных или имущественных прав и т.д. Мы многократно сталкивались с древними терминами и выражениями, которые приходится передавать на современном языке весьма условно, так как вполне адекватный перевод их оказывается в высшей степени трудным делом: эти формулы и фразеологизмы были укоренены в чуждой нам системе представлений и понятий, шифр к которой в большой мере утрачен. Все эти термины, церемонии, нормы суть не что иное, как элементы сознания и поведения людей другой, нежели наша, культуры. В результате изучение записей права или саг позволяет нам увидеть в большей мере «внешние очертания» людей минувшей эпохи, их жесты, поступки, чем внутренние их побуждения и идеальные ценности, исходя из коих они вели себя определенным образом.

Этот недостаток взаимопонимания в том «диалоге», который пытается завязать современный историк с людьми изучаемой эпохи, перерастает в порок, когда, не будучи знакомым с их картиной мира, исследователь подставляет (скорее всего — неумышленно) в формы их поведения собственный, современный смысл. В таких случаях диалог превращается в монолог: сам того не ведая, историк читает в источниках о своем времени, воображая, однако, что проник в тайну прошлого... Это —

одна из наиболее зловредных и распространенных разновидностей антиисторизма.

На мой взгляд, существует только один способ избежать этой опасности — последовательно и целенаправленно пытаться рассмотреть за дошедшей до нас фрагментарной и подчас бессвязной информацией о людях минувших времен когерентную систему воззрений, единое мировидение, которое, независимо от того, в какой мере оно было сознательно сформулировано, наполняло смыслом, *их* смыслом, все их прагматические поступки и отвлеченные понятия, конкретные действия и слова. Имеющиеся к услугам историка памятники порождены их предметной деятельностью и сами должны быть поняты как фрагменты этой целостности, а не как-то иначе.

Но если мы исходим из предположения о существовании в каждую данную эпоху некоей единой системы мировидения, пронизывающей все человеческие творения, то, очевидно, историк не вправе при изучении социальных отношений ограничивать круг привлекаемых источников какими-либо отдельными их видами, например записями права или повествовательными памятниками. Информацию об интересующем его обществе историк может получить и из тех источников, которые прямо и непосредственно проблем социального строя или собственности не касаются, но зато могут способствовать постижению структуры сознания людей той эпохи.

Само собою разумеется, я не имею в виду такого обращения с историческими памятниками, когда всем их видам без разбора задаются стандартные вопросы и к ним всем применяется одинаковая методика. Можно, конечно, и из поэтических произведений выловить выражения и даже целые описания ситуаций, которые встречаются в юридических записях, но подобная процедура мало что может дать, ибо каждый жанр подчиняется собственным закономерностям и подлежит анализу, принимающему во внимание его специфику. Поэтому и внешне сходные положения и аналогичные термины, обнаруживаемые в произведениях разного жанра, имели всякий раз свое значение, в зависимости от контекста, от той «системы координат», которая внутренне присуща данному поэтическому, юридическому, повествовательному или иному тексту.

Очевидно, памятники, относящиеся к разным жанрам, подлежат раздельному изучению, и лишь по его окончании можно поставить вопрос о том, как соотносены они между собой и не могут ли они пролить свет друг на друга, каким образом в каждом из них преломилась единая система сознания, присущая данной социокультурной общности.

Я и намерен, после обсуждения проблемы социального строя Норвегии в период раннего Средневековья на материале записей права и саг (которые, напомним, были изучены порознь), обратиться к рассмотрению отдельных скандинавских поэтических текстов. Их привлекательность в том, что они позволяют несколько ближе познакомиться с картиной мира древних скандинавов и с тем, как сами они осмысливали свои общественные отношения. *Социальный строй и отношения собственности как факты общественного сознания* — такова тема дальнейшего анализа.

Поэтическая сокровищница Скандинавии эпохи Средних веков необычайно богата и многообразна. Стремясь как можно четче очер-

тить свою задачу, я ограничусь рассмотрением под интересующим меня углом зрения собственно лишь двух памятников — двух песен «Старшей Эдды», «Песни о Хюндле» и «Песни о Риге». Именно эти песни, на мой взгляд, представляют особый интерес для историка, пытающегося постигнуть специфику социально-поэтической рефлексии скандинавов. В этом плане, как мне кажется, они изучены недостаточно и еще не раскрыты всего своего содержания. Их анализ мог бы послужить своеобразным итогом и, если угодно, обобщением всего предшествовавшего исследования общественного строя раннесредневековой Норвегии.

### «Эдда» и право

«Песни о Хюндле» (Hyndloljóð) не повезло. По-видимому, она сохранилась не полностью. Подобно некоторым другим эддическим песням, не вошедшим в Codex Regius 2365, она была отнесена к так называемым дополнительным песням «Старшей Эдды»; историки древней скандинавской литературы смотрят на них как на пасынков. То, что «Песнь о Хюндле» имеется лишь в рукописи Flateyjarbók (конец XIV в.), очевидно, лишает ее в глазах специалистов респектабельности, которой обладают песни, попавшие в основной Codex Eddicum. Стало традицией рассекать «Песнь о Хюндле» на части, считая, что она представляет собой чуть ли не продукт механического соединения различных и разновременных кусков, тем более что она плохо подходит под традиционное подразделение эддических песен на песни о богах и песни о героях, — в ней есть признаки, позволяющие относить ее и к тому и к другому разряду. Поскольку в тексте «Песни о Хюндле» находят выражения, близкие к цитатам из других поэтических произведений, в ней видят несамостоятельную компиляцию или подражание, не принимая во внимание, что оригинальность и неповторимость вообще не являются критериями, безоговорочно применимыми к древней и средневековой литературе.

Разъяв песнь на фрагменты, не учитывают того, что для средневековых скандинавов она существовала как смысловое единство и что противоречивость частей, бросающаяся в глаза современному исследователю, не затрудняла ее аудитории в эпоху полнокровной жизни эддических песен. Анализ содержания и структуры песни — вполне правомерная и необходимая процедура, но не следовало бы забывать о том, что анализ, не возвращающий нас к целому, убивает произведение искусства.

Мне и хотелось бы, рассмотрев некоторые части «Песни о Хюндле» в отдельности, затем попытаться осмыслить их в ее контексте.

Напомню вкратце содержание песни<sup>1</sup>. Она представляет собой диалог богини Фрейи с великаншей Хюндлей. Фрейя ночью будит Хюндлю и приглашает ее отправиться вместе с ней в чертог Одина Валхаллу, куда он принимает героев, павших в битве. Они скачут — Фрейя верхом на вепре, в которого она обратила юношу Оттара, великанша — на волке. Затем богиня просит Хюндлю, разгадавшую, кто скрыт в образе вепря, рассказать о родословной Оттара: этот юноша, который всегда приносил Фрейе жертвы на алтаре и чтил богинь, спорит с неким Ангантиром из-за родового наследства, поэтому важно узнать генеалогии

и выяснить, кто родом хольд, кто происходит от херсиров, «кто из людей в Мидгарде лучший»? Хюндля перечисляет предков Оттара и пускается в подробный рассказ о многочисленных знатных семьях и славных героях прошлого, время от времени приговаривая: «все это — твой род, неразумный Оттар!» Среди упоминаемых ею сородичей Оттара оказываются и легендарные персонажи древнескандинавского эпоса, и южногерманские короли (Ёрмунрекк — остготский король Эрманарих), и датский конунг Харальд Клык Битвы, и асы — языческие боги скандинавов. Этот перечень вовлекает великаншу в рассказ о происхождении богов и великанов, а от него, по-видимому, уже естественным был переход к предсказанию грядущей гибели богов. В заключение своего повествования Хюндля предрекает приход нового, сильнеешего бога, возможно, намекая на Христа. Фрейя требует от великанши «пива памяти», выпив которое, Оттар вспомнил бы все ею рассказанное, когда на третье утро они с Ангантюром будут исчислять свои родословные. Сонная Хюндля гонит Фрейю прочь, попрекая ее распутством, но богиня окружает исполиншу огнем, и та, откупаясь от грозящей гибели, дает Оттару пиво, растворив в нем, однако, смертельный яд. Фрейю это не пугает, ибо она просит помощи Оттару у богов.

Большинство исследователей склонно датировать «Песнь о Хюндле» XII в. Автор ее, видимо, знаком с «Прорицанием вельвы», с «Песнью о Хаконе» и с песнями о Хельги<sup>2</sup>. Мифологические познания автора вызывают у критиков сомнения; в частности, они считают противоречащим древнескандинавским представлениям то обстоятельство, что живой человек мог отправиться в Валхаллу — обитель эйнхериев (воинов, павших на поле битвы), как это происходит с Оттаром; Хюндля отчасти напоминает уже средневековых ведьм, а не древних великанш; трудно отрицать христианское влияние на автора<sup>3</sup>. Но если Ян де Фрис и считает «мифологическое одеяние» песни «достаточно изношенным»<sup>4</sup>, то из этого не следовало бы делать вывод, что автор лишь использовал древнюю мифологию, несколько не разделяя веры в нее, — подобное учное употребление мифа в средневековой Скандинавии, о котором нередко пишут современные исследователи, не есть ли само ученый миф?

Высказывалось предположение, что Оттар «Песни о Хюндле» — действительно существовавший знатный человек из Западной Норвегии. Нет оснований соглашаться с предположением, что песнь посвящена Оттару *birtingr* из Трандхейма, известному по королевским сагам дружиннику, возвысившемуся на службе у короля Сигурда Крестonosца<sup>5</sup>. Однако среди сородичей Оттара фигурируют знатные люди из норвежской области Гулатинга, в частности Кари (Хорда-Кари), Клюпп, Кетиль, Эльмод и некоторые другие, упоминаемые в королевских и родовых сагах<sup>6</sup>. Вполне возможно, что исландский автор сочинил песнь для какого-то знатного норвежца. Основу песни, по мнению В. Гренбека, образует норвежская родословная, как ее рассказывали в отцовской усадьбе<sup>7</sup>.

Попытки ученых реконструировать «полную генеалогию» Оттара, выяснить последовательный ряд его предков не только с отцовской, но и с материнской стороны, хотя им и нельзя отказать в изобретательности, строятся на крайне непрочных основаниях. Р. Бур, подорвав доверие к генеалогическим построениям Финнура Йонссона<sup>8</sup>, из которых,

по его словам, следовало, что один из сородичей Оттара, Кетиль оказывался отцом собственной прабабки, тут же возводил не менее шаткое здание, опирающееся на конъектуры в тексте, догадки и т.п.<sup>9</sup> Из перечня имен, содержащегося в «Песни о Хюндле», при всем желании в подавляющем большинстве случаев невозможно установить, в каком родстве их носители находились между собой или с Оттаром. Отправной момент всех подобных реконструкций — уверенность в том, что автор песни должен был дать все генеалогическое древо Оттара.

Но для того, чтобы эти ожидания оправдались, следовало бы выяснить, с какой целью приводится в песни родословная Оттара? Наиболее естественный ответ: стремление связать этого человека со знатными и славными предками — кажется и самым правильным. Тем не менее для прославления человека вовсе не обязательно было упоминать всех его предков, существенно было назвать наиболее знаменитых из них. Кроме того, это еще не весь ответ. Ибо восстановление или создание столь разветвленной и уходящей в далекое прошлое родословной тоже ведь должно было преследовать какую-то цель.

Когда скальд в своей песни славит предков конунга, которому он служит, его цель достигается уже самым перечнем этих предков; такова например, *Ynglingatal*. Это прославление государя имело важный идеологический смысл: укрепление королевской власти. Но Оттар *heimskgr* не конунг, мы не знаем государей с таким именем и, следовательно, не можем предположить без большой натяжки, что «Песнь о Хюндле» сочинил скальд Оттара. Древние песни вряд ли не приурочивались к определенному случаю, они всегда обусловлены конкретной ситуацией и удовлетворяли какую-то практическую потребность. Какова же она в данном случае?

Этот вопрос довольно оригинально попытался разрешить еще столетие тому назад Ф. Бергман. В работе, посвященной «Песни о Риге» и «Песни о Хюндле»<sup>10</sup>, он выдвинул тезис, что обе эти песни объединяет общий характер: они имеют социально-этическую и политическую направленность и преследуют дидактические цели. «Песнь о Хюндле» Бергман интерпретировал следующим образом. Она возникла в обществе, в котором ослабевала и уходила в прошлое власть мелких конунгов, правивших отдельными фюльками Норвегии, эта власть уступала место господству воинственных правителей и надстраивавшейся над ними «абсолютной монархии». Симпатии автора «Песни о Хюндле» на стороне патриархальных мелких конунгов, опиравшихся на старинную знать, но он сознает их обреченность и беспристрастно оценивает надвигающуюся «революцию».

Социальный и этический конфликт, который нашел выражение в этой песни, олицетворен Оттаром и Ангантюром: первый — представитель патриархальной родовой аристократии находившейся под покровительством мирных богов — Фрейра и Фрейи, второй — выходец из менее знатных, но более агрессивных кругов, почитающих бога воинов — Одина.

В песни, по словам Бергмана, отражен момент, предшествующий выборам конунга. Мирлобивый патриархальный Иннштейн, в свое время ставший конунгом благодаря своему благородству и происхождению и при поддержке старой знати, умер, и через три дня должны состояться

выборы нового конунга. Оттар, его сын, кандидат традиционных знатных родов. Но ему противостоит более воинственный Ангантюр, не принадлежащий к этому кругу родства. Фрейя хочет обеспечить победу своего почитателя Оттара, но Хюндля знает веление судьбы: власть суждена более могущественному, и спор претендентов неизбежно приведет к вооруженной борьбе, которую она и предрекает. Ей ведомо, что в будущем патриархальность и знатное родство более не будут обеспечивать избрания конунгов, на смену им идет власть сильных.

Такой кризис и революция произошли в Норвегии при Харальде Прекрасноволосом. Следовательно, заключает Бергман, «Песнь о Хюндле» возникла в канун этого переворота, но в дальнейшей устной передаче обросла дополнениями и претерпела некоторые искажения. Автор ее — «политик, философ и идеалист», выдвинувший свой политико-религиозный идеал в поэтико-дидактической форме (как и Данте), по всей вероятности, норвежец.

Для подтверждения своей точки зрения Бергман предлагает особую интерпретацию ряда выражений песни. Так, в строфе 9 вместо *Vala málm* (вальский, т.е. кельтский, металл, — золото) он читает *vala máli*, что означает, по его мнению, обсуждение выборов, избирательное собрание. В этой же строфе слова *födurleifð eptir frændr sína* («отцовское наследство, оставшееся после своих сородичей») он истолковывает как «королевское господство в силу родства».

Но даже оставляя в стороне подобные в высшей степени натянутые перетолкования достаточно ясных мест песни, нужно признать, что вся концепция Бергмана построена на песке.

В песни действительно идет речь о тяжбе между Оттаром и Ангантюром, и ниже я к ней возвращусь, но понимать ее как спор между двумя претендентами на престол в каком-то мелком княжестве Норвегии нет ровным счетом никаких оснований. Начать с того, что самая идея выборов конунга из числа двух или нескольких кандидатов на тинге не отвечает исторической действительности. Имевшая хождение среди историков прошлого века точка зрения, будто у древних скандинавов существовала выборная королевская власть, нуждается в серьезных модификациях. Выборы конунга не имели ничего общего с парламентскими избирательными кампаниями, когда выдвигаются кандидаты, из которых избирают одного<sup>11</sup>. Конунгом мог стать только законнорожденный представитель определенного рода, и в этом смысле королевская власть была столь же наследственной, сколь и выборной. Обычай *konungstekja* был сопряжен с одобрением претендента собранием, с ритуалом поднятия его на священный камень, но не с обсуждением родословных претендентов и выяснением, кто из них более родовит и подходит в конунги. Выбора между разными претендентами на тинге не было, и если престола домогались два или несколько отпрысков родов, имевших право на власть, то они решали спор до тинга, обычно путем вооруженной борьбы. «Выборы» конунга на практике означали, что на тинге знать и бонды провозглашали его своим правителем. Они могли и не принять его и не признать его власть, как могли низложить неугодного государя. «Свеи могут принять и прогнать конунга», — гласило шведское право<sup>12</sup>. Конфликт между наследственными родовыми правами и правом



сильного, который, по мнению Бергмана, выразился в споре Оттара с Ангантюром, совершенно искусственная конструкция, потому что конунг должен был обладать как прирожденным правом, так и могуществом. Что касается надвигавшегося «абсолютизма», то на власть верховного норвежского государя даже и Бергман не смог найти в «Песни о Хюндле» никаких намеков. Нет в ней и свидетельств того, что отец Оттара или его непосредственные предки обладали королевской властью, на которую в силу этого мог бы претендовать и сам Оттар.

Столь же лишены основания попытки Бергмана усмотреть связь между Ангантюром и Одином и в этом отношении противопоставить его Оттару — поклоннику Фрейи. В самом начале песни Фрейя призывает Хюндлю отправиться вместе с ней к Отцу ратей (т.е. Одину) и просить его о милости; в дальнейшем выясняется, что милость Одина нужна именно Оттару. Из текста песни не вытекает, что Ангантюр отличается большей воинственностью, чем Оттар, хотя нет указаний и на боевые заслуги Оттара. Вообще в песни акцент делается не столько на военных доблестях, сколько на благородстве происхождения, во всяком случае это справедливо, по-видимому, для ближайших к Оттару родственников (в отдаленных поколениях названы могучие воины, морские конунги и другие герои).

Таким образом, попытка истолковать «Песнь о Хюндле» как выражение конфликта между старой родовой знатью и новыми людьми, стремящимися отнять у нее наследственную королевскую власть, фантастична и лишена всяких оснований. Эта песнь не размышления поэта в канун выборов конунга.

Тем не менее нельзя отрицать, что в ней действительно подразумевается спор двух претендентов из-за наследства, оставленного сородичами и именуемого в песни *födurleifð*.

Для получения этого отцовского достояния необходимо перечислить длинный ряд предков. Если предположение о том, что здесь имеется в виду королевская власть, исключается, то приходится допустить другую гипотезу: перед нами — тяжба из-за наследственного имущества. Обратимся прежде всего к структуре песни.

Отвергая распространенное мнение о несвязности отдельных частей песни и, в частности, утверждение о том, что роль Фрейи в ней сводится только к обрамлению основного содержания<sup>13</sup>, я вместе с тем согласен с теми исследователями, которые считают целесообразным произвести в тексте песни определенное расчленение. Так, переход от родовых людей древних времен к рассказу о гибели Бальдра и генеалогии богов и великанов, вероятно, действительно связан с реминисценциями «Прорицания вёльвы» или даже с заимствованиями из нее; строфы 29—44 «Песни о Хюндле» поэтому и называют «Кратким прорицанием вёльвы» (под таким наименованием Снорри Стурлусон цитирует строфу 33 «Песни о Хюндле» в своей «Эдде»)<sup>14</sup>. Вместе с генеалогическими сведениями «Краткое прорицание вёльвы» обрамлено пререканиями между Фрейей и Хюндлей, которыми начинается и завершается песнь, и только в этом обрамлении Оттар назван вепрем. Здесь же идет речь о милости и помощи Оттару, о которых Фрейя просит богов.

Можно пойти дальше и в центральной части песни, посвященной генеалогиям, также выделить разнохарактерный материал. Обычно выделяют строфы 25–28, в которых упомянуты имена героев южногерманского героического эпоса, не имеющие, казалось бы, прямого отношения к родословным, изложенным в предшествующих строфах. Но и в этих строфах, содержащих перечни норвежских родов, вероятно, следовало бы произвести расчленение. Отвечая на вопрос Фрейи о происхождении Оттара, Хюндля сперва перечисляет его непосредственных предков по отцовской линии: «Ты, юный Оттар, | Иннстейна сын, | Иннстейн был сыном | старого Альва, | Альв – сыном Ульва, | Ульв – сыном Сефари, | Сефари был | сын Свана Рыжего» (12)<sup>15</sup>.

Затем названы мать отца Оттара и некоторые другие его родичи, но последовательность поколений более не соблюдается, и автора явно занимает далее не установление родственных связей называемых им героев с Оттаром, а перечисление возможно большего числа знатных родов: «Отсюда род Скьёльдунгов, | отсюда и Скильвинги, | отсюда и Аудлинги, | отсюда и Ильвинги, | хольды отсюда, | отсюда и херсиры, | в Мидгарде люди | самые лучшие, – | все это – твой род, | неразумный Оттар!» (16) Бросается в глаза контраст между фактичностью начала перечня сородичей, когда называются сыновья и их отцы в строгой последовательности, по восходящей линии, и нагромождением имен знатных лиц в дальнейших строфах, перемежающих подлинными скандинавскими родами с легендарными или вымышленными персонажами. Упорядочить все эти приблизительно семь десятков имен в генеалогию заведомо невозможно.

Если упомянутый контраст начала генеалогии Оттара и дальнейшего безудержного перечисления героев и богов на самом деле имел место (а я убежден, что это именно так), то стоило бы остановиться на этой первоначальной генеалогии. Хюндля начинает с нее ответ на просьбу Фрейи поведать о мужской родне Оттара (pǫðia). Этот перечень выглядит таким образом:



Установив пятерых родственников Оттара по восходящей линии с отцовской стороны, автор песни, как уже было сказано, обращается к сородичам по женской линии (мать отца, ее родители, дед матери и т.п.), но не продолжает перечисления прямых предков в более ранних поколениях<sup>16</sup>. Строго говоря, генеалогия Оттара в прямом смысле слова ис-

черпывается пятью поколениями. Все дальнейшее – скорее поэтизация и героизация его родословной, в которой подлинные имена сородичей Оттара перемежаются с именами легендарными.

Упоминание славного имени, несомненно, говорило средневековым слушателям «Песни о Хюндле» гораздо больше, чем нам. Современного читателя длинные перечни имен, которые так любят сочинители древних песен, откровенно говоря, подчас утомляют. Это объясняется тем, что мы не в состоянии расшифровать того послания, которое содержится в древнем имени. Между тем аудитория, для которой была сочинена «Песнь о Хюндле», воспринимала эти номенклатуры как указания на всем известные легенды, сказания и саги, связанные с каждым именем. Нужно учитывать, что современники песни могли почерпнуть из нее несравненно больше информации, чем непосредственно в ней изложено. Перечисления родословных и имен – своего рода формализованный язык древней культуры, где за каждым именем скрывается целый комплекс историй и событий и где каждое имя неизбежно вызвало поток широких ассоциаций и соответствующих эмоций.

С упоминаемыми в песни знаменитыми на Севере родами Скъельдунгов, Инглингов, Ильвингов и другими им подобными Оттар и его прямые предки, видимо, не всегда связаны кровными узами, во всяком случае если между ними и существовало родство, то не обязательно близкое и прямое; браки, опека, принятие на воспитание, поборничество, дружба также должны быть приняты во внимание. Существенно не столько то, в какой мере действительно Оттар был сородичем благородных семей и людей, которые перечислены в «Песни о Хюндле», сколько образующее ее подоснову убеждение, что все знатные роды представляют некое единство, что полнота родовитости предполагает наличие связи со всеми выдающимися родами и что поэтому «удача», «счастье» одного славного рода может перейти к представителям другого<sup>17</sup>.

Названные в песни семьи вождей и героев образуют как бы круги, расположенные на периферии более тесного родственного ядра – семейной группы самого Оттара. Пятеро его предков по восходящей мужской линии образуют вместе с ним ту группу ближайших сородичей, которые в норвежских законах XII–XIII вв., как мы видели выше, называются *baugamenn* («те, кому достаются кольца»), т.е. людьми, имеющими право получать главную долю вергельда за своего убитого сородича, в отличие от более дальних родственников, «увеличивающих платы» (*sakaugar*), т.е. получающих за него дополнительные платежи.

Но если цель нагромождения имен в «Песни о Хюндле» заключалась в возвеличении Оттара или его рода, возведении его к самым различным норвежским, датским и южногерманским знатым семьям и даже к богам («о княжких родах | начнем говорить, | о героях, чей род | от богов ведется!» (8), то первоначальное перечисление пяти поколений предков Оттара имело иную, более практическую, можно даже сказать, прозаическую цель. О ней прямо говорит Фрейя: через три дня Оттар будет судиться с Ангантюром из-за отцовского наследства, и они оба должны будут исчислить на тинге свои родословные (*ættir rekja*). При этом упоминается даже такая деталь: перед началом процесса тяжущиеся внесли заклад – золото.

И здесь приходится вспомнить порядок доказательства прав на наследство, который на самом деле существовал именно в Западной Норвегии в XII—XIII вв. Цитированное выше предписание «Законов Гулатинга» гласило: тяжущиеся из-за наследственной земельной собственности — одаля для обоснования притязаний на владение должны перечислить своих предков, «пятерых, которые владели землей, и шестого, который имел ее в качестве собственности и одаля»; после этого они должны выставить свидетелей, в свою очередь происходивших от людей, наследственно обладавших правами одаля. Тяжбу выигрывал тот, кто мог опорочить свидетелей противной стороны и выставить большее число свидетелей. Тяжба, начавшись в посредническом суде, затем могла быть перенесена на местный тинг и впоследствии дойти до главного тинга Западной Норвегии — Гулатинга<sup>18</sup>. Таким образом, права на родовую землю действительно доказывались ссылкой на предков, которые ею обладали в непрерывной последовательности на протяжении шести поколений, ибо, как говорится в другом месте тех же законов, одалем считается в первую очередь земля, переходившая от человека к человеку из поколения в поколение<sup>19</sup>.

Мы уже знаем, что в 70-е годы XIII в., когда был принят общенорвежский закон (Landslov Магнуса Хаконарсона), в этот порядок было внесено изменение: достаточно было обладать землей на протяжении 60 лет, для того чтобы приобрести на нее права одаля<sup>20</sup>. Однако в том же уложении сохранился термин, указывающий на первоначальный порядок обладания одалем, — *till haugóðals at telia*: право одаля, которое может быть доказано путем перечисления предков, владевших этой землей вплоть до времени, когда хоронили в курганах, т.е. в языческие времена<sup>21</sup>. Поэтому даже в более позднее время, когда возникала тяжба из-за обладания одалем, ее выигрывал тот, кто мог проследить свою родословную «вплоть до курганов и язычества» (*till haugs ok till heidni*)<sup>22</sup>.

Соответствие перечня предков Оттара из пяти поколений в «Песни о Хюндле» требованию «Законов Гулатинга» о необходимости назвать пять поколений владельцев одаля для обоснования прав на землю шестого, который защищает свои притязания на нее, полнейшее. Такое соответствие, конечно, можно объяснить и случайным совпадением. В конце концов, если бы в песни, были названы не шесть поколений нисходящих родственников по мужской линии, а, скажем, пять или семь, существенно ничего бы не изменилось, ибо важен самый принцип, одинаково ясно прослеживаемый как в «Песни о Хюндле», так и в западнонорвежском праве: тяжбу из-за наследства выигрывает тот, кто докажет, что его предки достаточно долго владели этим имуществом (мы видели, что согласно «Законам Фростатинга» нужно было указать не шестерых последовательных обладателей одаля, а четверых). Тем не менее, я не могу удержаться от того, чтобы не напомнить о некоторых обстоятельствах. Во первых, наибольшее число переселенцев в Исландию прибыло из западнонорвежских фюльков Хордаланда и Рогаланда, т.е. из области действия «Законов Гулатинга»<sup>23</sup>. Во-вторых, в Исландии издавна существовал повышенный интерес именно к обычному праву Гулатинга, и первые законы, принятые на альтинге около 930 г., были основаны на «Законах Гулатинга» (в том виде, в каком это право суще-

ствовало в начале X в., т.е. задолго до его первой записи). Как сообщает Ари Торгильссон, исландец Ульвльот специально с этой целью ездил в Норвегию и «оттуда привез сюда закон», известный впоследствии под названием «Законы Ульвльота» (Ulfjótsslög)<sup>24</sup>. В-третьих, Ульвльот был внуком херсира Кари из Хордаланда (Hordal-Kari, упоминаемого «Песню о Хюндле») и во время своего трехлетнего пребывания в Норвегии с целью изучения права Гулатинга пользовался советами сына Кари (своего дяди) Торлейва Мудрого, о котором в королевских сагах рассказывается, что при его содействии конунг Хакон Добрый якобы и установил «Законы Гулатинга»<sup>25</sup>.

В свете этих данных не должно вызывать особого удивления то, что исландский автор «Песни о Хюндле» вполне мог быть осведомлен о порядке доказательства прав на наследство, предписанного «Законами Гулатинга».

Таким образом, Фрейя просит Хюндлю открыть Оттару имена предков, необходимые ему для доказательства своих прав в предстоящей тяжбе из-за отцовского наследства<sup>26</sup>. Мотив тяжбы об отчине, родовом наследственном имуществе, не случайный момент в песни, не деталь обрамления, а центральная идея ее; вполне правомерно к мысли о тяжбе Фрейя возвращается и в конце песни: Оттар должен сохранить в памяти имена всех своих сородичей, с тем чтобы воспроизвести их при решении спора о наследстве, который состоится между ним и Ангантюром (ср. строфы 8–9 и 45).

Система доказательств в суде у древних заключалась в том, чтобы стороны четко и не сбиваясь произнесли клятвы и установленные формулы и чтобы их поддержало необходимое число свидетелей-соприсяжников. Память в бесписьменном обществе играла огромную социальную роль, и победа в тяжбе доставалась тому, у кого были преимущества по части знания древних обычаев и обстоятельств дела. Свидетели в тяжбах об одале должны были пересказать то, что они слышали от своих отцов и дедов<sup>27</sup>. Ульвльот, вероятно, не зря провел в Норвегии три года, изучая право Гулатинга: он должен был запомнить все то, что могло быть включено в исландское право. Здесь как нельзя более к месту были «пиво памяти», о котором Фрейя просит Хюндлю, и жертвы и мольбы к богам о помощи, завершающие песнь. Хюндля многократно называет Оттара heimskgr, «глупцом», «простаком». Может быть, в данном случае в это прозвище вкладывается тот смысл, что Оттар не помнит своей генеалогии, не обладает знанием, которое дало бы ему победу, ибо знание мифов и генеалогии, происхождения людей и мира давало могущество. «Мало чего не сумеет мудрый», — гласили «Речи Высокого» (107). Готовясь к судебной тяжбе, человек должен был мобилизовать все свои способности и знания, прежде всего память. Эта подготовка в «Песни о Хюндле» как бы вынесена за пределы личности самого Оттара: его готовит к предстоящему богиня Фрейя, почитателем которой он является.

Как видим, ошибочно считать упоминание Фрейи в «Песни о Хюндле» не более чем внешним обрамлением генеалогических сведений, не имеющим никакой связи с содержанием песни. Здесь, напротив, есть прямая и существенная связь. Оттар может быть уверен в успехе своего дела на тинге, ибо на стороне его — могущественная богиня, с помо-

стью которой он получил необходимые генеалогические сведения. В этом смысле «Песнь о Хюндле» — грандиозное воплощение социальной памяти общества, которое еще в значительной степени мыслило категориями мифа.

Параллели между реальными порядками владения одалем и ситуацией, рисуемой в «Песни о Хюндле», можно, как мне кажется, несколько продолжить. Владельцы одаля в Норвегии назывались одальманами, или хольдами. Термин *höldr* в древней поэзии, как уже подчеркнуто выше, означал «человек», «герой», «воин», и в этом значении термин обычно встречается в песнях «Старшей Эдды»<sup>28</sup>. В восточнонорвежских записях права, как и в «Младшей Эдде», хольды фигурировали в качестве полноправных и родовитых бондов. Однако ранее мы убедились в том, что в западнонорвежских судебных книгах хольдами названы уже только привилегированные лица, которые составляли аристократическую часть населения, по объему своих прав стоящую на первом месте после служилых людей короля — лендрманов. Основу их привилегированности образует родовитость, обладание старинным одалем.

«Песнь о Хюндле» — единственная песнь, в которой термин *höldr* употребляется не в обычном для «Старшей Эдды» значении «человек», «воин», а как обозначение знатного родовитого, *Höldbörtr* в ней сопоставляется с *hersbortr*, т.е. «рожденный от хольдов» — с «рожденным от херсиров», племенных предводителей; вместе они принадлежат к «лучшим в Мидгарде» (см. строфы 11, 16). Не такой ли смысл имеет и термин *orþingar*, употребляемый в связи с этими терминами? Уже давно было высказано предположение, что этот термин — не имя собственное, а *appellativum*, указывающий на знатное происхождение<sup>29</sup>. Не связано ли специфическое толкование термина *höldr* в этой песни с западнонорвежской ситуацией XII и XIII вв.?

Оттар — потомок херсиров и хольдов, он одальман, ведущий свой род от знатнейших семей Норвегии, от древних героев и вообще от лучших из Мидгарда, т.е. людей «срединного мира», а потому его права на наследство неоспоримы.

Произведенное мною сопоставление генеалогических перечней «Песни о Хюндле» с постановлениями западно-норвежских судебных книг, разумеется, не преследовало цели превратить эту песнь в иллюстрацию к законодательным нормам или найти в ней их прямое отражение. Перед нами — памятники, порожденные совершенно различными общественными потребностями и исходящие, вероятно, из разных социальных слоев. Поэзия и миф, с одной стороны, и право, обычай — с другой, весьма далеки друг от друга. Впрочем, всегда ли так уж далеки? Существовала ли между ними в давние времена та пропасть, которая разверзлась между поэзией и правом в новое время? Исследования германского права и средневековой поэзии приводят к противоположному выводу: они соприкасались между собой гораздо теснее и чаще, чем это можно предположить, если исходить из современных представлений о сферах, охватываемых искусством и законодательством<sup>30</sup>.

Как раз средневековое скандинавское право в этом отношении в высшей степени показательно. В его нормы проникло немало поэтических образов и поговорок, аллитерированных формул и ритмических

оборотов. В записях права подчас можно найти как бы небольшие повествования, своего рода «микростаги». Прямая народная речь то и дело прорывается в постановления закона. Формальное и рационалистическое мышление юристов еще не сообщило этому праву сухости и не искоренило в нем живости и, осмелюсь сказать, поэтичности. Конкретной наглядности описываемых в скандинавских судебных казусах далеко до стройности и обобщенности римского права, описываемые в них ситуации взяты прямо из жизни. Эти законы еще не знают особого юридического языка, как не знакомы их творцы и со специфическим правовым мышлением. Поэтому формула примирения оказывается поэмой, в которой оживает весь мир, населенный людьми — христианами и язычниками, мир, где матери кормят детей, а дети зовут мать, где плывут корабли и блестят щиты, скользят на лыжах финны, люди зажигают огонь и сеют зерно, и повсюду, где светит солнце, небо круглится, воды текут в море, падает снег, растут сосны и летит сокол, нарушитель примирения будет вне закона<sup>31</sup>. Чту это — заклятье, песнь или юридическая формула? И то, и другое, и третье!

С другой стороны, ведь и в песнях «Старшей Эдды» нетрудно найти то, что можно без особых натяжек назвать правовыми нормами. «Речи Высокого» полны афоризмов житейской мудрости, которые нередко являлись и юридическими максимами. Напомню приведенный выше пример: «дар всегда ждет вознаграждения» (eu sér till gildis giöf)<sup>32</sup>; это изречение почти буквально повторяется в «Законах Гулатинга»: «дар не считается возмещенным, если за него не дано равного» (engi er [giöf] launað. nema iammikit kome igegn. sem gevet var)<sup>33</sup>.

В древнем сознании различные сферы — мораль, право, поэзия, миф — еще не разошлись или во всяком случае не разведены в такой мере, чтобы между ними не было соприкосновения. Напротив, они как бы взаимопроникают, переливаются одна в другую, и с этой особенностью сознания людей того времени, обусловленной слабой расчлененностью их общественной практики, необходимо считаться, если мы хотим что-либо понять в их поэзии и в их праве.

В основе права и в основе мифа, при всех их различиях и даже противоположности, лежала общая модель действительности, нередко выражаемая даже одинаковыми понятиями и словами. Мир, в представлении древнего скандинава, образуют противостоящие друг другу Мидгард (miðgarðr) и Утгард (útgarðr), мир людей, «срединная усадьба», и мир чудовищ и великанов, «то, что находится за оградой», и в песнях «Старшей Эдды» изображена борьба этих двух миров, олицетворяющих культуру и дикую природу, добро и зло. Но вспомним: когда в исландском и норвежском праве нужно было перечислить различные категории земельных владений, за нарушение прав на которые полагались разные возмещения, то их описывали в терминах innangarðs и útangarðs, т.е. огороженные владения и земли, находящиеся за пределами усадьбы. Космос эти люди моделировали так же, как и собственный узкий мирок, и не только мир людей, но и мир богов — Асгард (Ásgarðr), который тоже представлял собой двор<sup>34</sup>.

Оттар «Песни о Хюндле» готовится к тяжбе из-за одала. В предыдущих разделах этой работы одаль характеризовался преимущественно

как специфическая форма земельной собственности. Но если вдуматься в содержание, которое сами средневековые скандинавы вкладывали в это понятие, то мы убедимся, что оно принадлежало к числу центральных мировоззренческих категорий их сознания. Одаль — наследственное владение семьи, рода. Вместе с тем это и вся совокупность прав и понятий, связанных с обладанием землей. Ибо одаль — также и «родина», «отчина»; для каждого одальмана его усадьба была его родиной.

Человек и его семейная группа неотделимы от наследственного земельного владения. Как повествует «Сага о Стурлунгах», когда Снорри Стурлусон вознамерился переселиться из своей усадьбы Борг в Рейкьярхольт, одному из домочадцев приснился предок Снорри, великий скальд Эгиль Скаллаgrimссон, выразивший свое неудовольствие тем, что представитель его рода бросает старое семейное достояние; из его слов явствует, что своим поступком Снорри проявляет пренебрежение к земле, на которой он и весь его род преуспевали, господствуя над окружающим населением<sup>35</sup>. Пренебрежение по отношению к владению предков! В высшей степени показательное выражение: отчина, земля рода не мыслится как инертная материя, безразличный объект; люди испокон веков, «со времен языческих курганов», живут на ней, и «сила земли» как бы вливается в них, давая им могущество и преуспеяние. Заслуживает всяческого внимания и термин *frændgarðr* («усадьба сородичей»), который был применен тем же Эгилем в поэме «Утрата сыновей»: гибель сородичей воспринимается как невосполнимая брешь в ограде, которой уподоблен круг родственников. *Garðr*, «двор», — это и есть родственный коллектив! Подобно тому как бонд или хольд наследовали от предков свой одаль, так и король Норвегии вступал в права отцовского наследия, занимая престол: он рассматривал страну как собственный одаль.

Но понятие «одаль» имело отношение не только к земле, оно было родственно группе понятий, выражавших в германских языках прирожденные качества, благородство, родовитость, знатность лица (*adal*, *ædele*, *edel*, *edel*, *adel*, *edila*). Ссылаясь на длинную и славную родословную, человек одновременно доказывал и свою знатность и свои права на землю (еще раз вспомним об *öðlingar*), так как по сути дела одно было неразрывно связано с другим, и одаль представлял собой не что иное, как родовитость человека, перенесенную на земельное владение и укорененную в нем. *Adalborinn* («человек благородный») был синонимом *óadalborinn* («человек, рожденный с правом наследования и владения родовой землей»)<sup>36</sup>. Происхождение от знатных предков облагораживало землю, которой владел их потомок, и наоборот, обладание такой землей могло повысить социальный статус владельца. Земля для древнего скандинава не была простым объектом владения, он был с ней связан многими узами, в том числе и не в последнюю очередь — психологическими, эмоциональными<sup>37</sup>. То, что тяжба из-за одаля оказывается элементом мифо-поэтического построения, служит как бы поводом для сочинения эпической песни, лучшее доказательство поэтизации отношений землевладения, отнюдь еще не ушедших в сферу чисто вещных, субъектно-объектных отношений<sup>38</sup>.



Я выделил из «Песни о Хюндле» рассказ о генеалогии Оттара, который предполагалось использовать для обоснования его прав на отцовское наследие в тяжбе с Ангантюром. Но совершенно ясно, что это лишь один составной элемент песни, к которому не сводится ее содержание. Повествование о действительном происхождении Оттара (то, что выше было названо его «первоначальной генеалогией», родословной в собственном смысле слова) перерастает в нечто более грандиозное — в развертывание картины сменяющихся и роднящихся между собой семей норвежских аристократов, общескандинавских героев, конунгов, южногерманских вождей, а затем и богов и иных сверхъестественных существ. Реальная родословная вливается в миф, легенду, в прорицание о грядущей гибели богов и мира. Сколь различными ни были отдельные части песни и их источники, в «Песни о Хюндле», в той форме, в какой она была записана и сохранилась, эти части объединены в одно целое, и те, кто создал эту песнь, и те, для кого она была составлена, несомненно, не находили в ней «швов» и противоречий, но воспринимали ее в качестве смыслового единства. Распарывать песни на бессвязные фрагменты и искать источники, из которых эти обрывки были заимствованы, — процедура современного аналитического сознания и порожденной им литературоведческой науки<sup>39</sup>.

Итак, родословная Оттара дана в «Песни о Хюндле» на фоне мифа и включена в него — вот важнейший факт, с которым необходимо считаться после того, как, выделив эту родословную, мы попытались рассмотреть ее в сопоставлении с нормами норвежского права XII—XIII вв. Какой смысл для этих людей имело подобное объединение действительной генеалогии знатного норвежца с легендой и мифом?

Слияние мифа с правом<sup>40</sup>, генеалогии знатного рода с пророчеством о конце света, мира людей с миром богов героизировало действительность и поднимало человеческие поступки высоко над уровнем повседневности. Отстаивая на тинге права на отцовский одал, Оттар, если такой человек в самом деле некогда существовал и судился по подобному поводу, должен был сознавать, что он защищает наследие всех своих предков — начиная с древних героев и покровительствующих ему асов. В конце концов не столь уж существенно, лег в основу песни какой-то конкретный факт, по поводу которого она была сочинена, или же Оттар и его родословная выдуманы. По-видимому, легенда украсила действительность. Тяжбы из-за наследства были обыденной реальностью в средневековой Скандинавии; вероятно, можно даже говорить о пристрастии этих людей к судебным разбирательствам, подробно описываемым в законах и сагах. В ходе этих тяжб в их сознании должны были возникать образы «Песни о Хюндле», порождая неизбежные мифологические ассоциации. Стоит отметить, что Оттару помогает лишь Фрейя, выведывающая у великанши необходимые знания, сама же Хюндля по отношению к нему настроена враждебно, корит его неразумием, и, главное, отказывается дать ему испить «пиво памяти», без действия которого все сообщенные ею генеалогические сведения не могут закрепиться в его сознании. Лишь настойчивость Фрейи, любящей Оттара, и содействие богов, которое она вымаливает, должны помочь ему запомнить премудрость, выведенную у Хюндли. Это обстоятельство ка-

жется мне заслуживающим внимания: как можно предположить, великанша не хочет победы Оттара в предстоящей тяжбе потому, что, отстаивая свои права на отцовское наследство, он тем самым защищает дело всего Мидгарда, ведь «лучшие люди в Мидгарде» — это его род! Мидгард против Утгарда, мир людей, дружащих с асами, против мира великанов и чудовищ — такова расстановка сил, образующая подтекст «Песни о Хюндле», ибо таким именно образом моделирует мир мифологическое сознание, ее создавшее.

### **Tripartitio Christiana – tripartitio scandinavica.** *Опыт сравнения двух средневековых «социологических схем»*

Изучение самосознания общества, форм, в которых оно отдает себе отчет о самом себе, о своей структуре и принципах, лежащих в его основе, — интересная и актуальная задача исторической науки. Конечно, было бы весьма неосторожно судить об истинной природе общества, исходя из одних лишь его собственных заявлений и оценок (впрочем, это и невозможно для историка), но столь же опрометчиво игнорировать подобные попытки анализа социальной системы, которые предпринимались в самые различные эпохи. Эти попытки проливают свет на идеологию, на определенные социальные интересы, а также на ту более общую «картину мира», которая лежит в основе и мировоззрения эпохи, и всей ее культуры.

За последние годы возросло внимание к своеобразной концепции функционального расчленения общества, которая оформилась на Западе около 1000 г. и получила широкое распространение в XI и XII вв. Эта схема исходит из трехчленного деления общества — на тех, кто молится, на тех, кто сражается, и тех, кто трудится, пашет землю<sup>11</sup>. Исследования Ж. Ле Гоффа показали, что над разработкой этой теории трудилось немало мыслителей и писателей, преимущественно клириков; очевидно, интерес к подобной теории и идеологическая потребность в ней были велики. Вскрыты этапы последовательной разработки и распространения учения о тройном делении общества, Ле Гофф связывает это учение с развитием монархической идеологии в период начинавшегося укрепления королевской власти, которая с помощью церковных авторов стремилась выдать себя за воплощение общественного единства и подчеркнуть необходимость гармонического сотрудничества между сословиями. Интересную интерпретацию предложил Ле Гофф термину *laboratores* в этой троичной схеме: он охватывает, по-видимому, не всю массу трудящихся, но преимущественно верхушечный их слой. В таком случае общественное целое, как его видели церковные писатели, оказывалось намного более узким, чем действительное общество, и широкие слои крестьян, ремесленников, горожан исключались из этой социологической модели<sup>12</sup>.

Само собой разумеется, что, когда мы употребляем такие выражения, как «социологическая модель», «схема строения общества», мы не можем забывать о специфике сочинений, в которые эти схемы и модели закладывались в Средние века. Проблемы социального строя не ста-

вились церковными авторами «в чистом виде», как таковые, они затрагивались в совершенно иных связях, и самые сочинения, где они встречаются, представляли собой риторические поэмы (Адальберон), проповеди (Вульфстан), диалоги (Эльфрик), переводы морально-философских трактатов римских авторов (Боэций в переводе короля Альфреда), хроники (Галл Аноним) и т.д. Поэтому исследователь не может забывать о том, что он искусственно вычлняет интересующую его социологическую тематику из живого контекста богословских, нравоучительных или исторических рассуждений. Сказанное не означает какого-либо умаления важности анализа общественной структуры мыслителями раннего Средневековья, я хотел лишь обратить внимание на то достаточно очевидное обстоятельство, что ее анализ представлял собой интегральную часть нравоучительных, религиозных или литературных текстов, синтаксис и лексика которых не могли на него не повлиять. Социальные идеи, излагаемые при посредстве специфичных для этой эпохи знаковых систем, не оставались нейтральными по отношению к ним, но подвергались определенной интерпретации в соответствии с законами данного жанра. Вместе с тем это означает, что мысли о строении общества в интересующую нас эпоху могут быть обнаружены в самых различных и неожиданных — для современного сознания — произведениях.

Исследователю истории и культуры скандинавских народов, знакомящемуся с упомянутыми построениями католического мира, невольно приходит на память, что ведь и в Скандинавии в тот период тоже была выработана весьма специфичная схема членения общества, причем и в ее основу был положен принцип троичного разделения. Возникает соблазн сопоставить оба построения, не для того, конечно, чтобы их сблизить, — они слишком различны по своему содержанию и духу, по породившей их социальной действительности, — а для того, чтобы в рамках такого сопоставления лучше оценить особенности каждой из этих картин тройственного устройства общества. Более того, мне кажется, что в рамках сопоставления (и противопоставления) этих двух «социологических моделей» можно было бы выразить всю глубину сдвигов, происшедших в общественном строе Европы в эпоху генезиса феодализма.

«Мифологическую социологию» скандинавского общества<sup>43</sup> мы находим в одной из песен цикла «Старшей Эдды» — в «Песни о Риге» (Rígsþula). Прежде чем обсуждать вопрос о времени и месте ее возникновения, или останавливаться на полемике, которую она породила, изложу вкратце ее содержание.

Песнь предваряется кратким прозаическим вступлением, в котором сказано, что, как повествуется в древних сагах, один из скандинавских языческих богов, по имени Хеймдалль, шел однажды вдоль берега озера, пришел на какой-то двор и назвался Ригом<sup>44</sup>. После этого начинается песнь<sup>45</sup>. «Ас многомудрый, храбрый и сильный» вошел в дом, где у очага сидела чета стариков — Прадед (Ai) и Прабабка (Edda). Риг обратился к ним с поучением и разделил с ними их скромную трапезу — тягелый, грубый хлеб, пополам с отрубями, и похлебку. Затем Риг лег вместе с хозяевами в постель, расположившись посередине<sup>46</sup>. Пробыв у них три ночи кряду, он ушел своей дорогой, а через девять месяцев Прабабка родила сына. Его окропили водой<sup>47</sup> и назвали Трэлем (þræl), т.е. ра-

бом. Его внешность описывается так: «он темен лицом был... | кожа в морщинах | была на руках, | узловаты суставы... | толстые пальцы | и длинные пятки, | был он сутул | и лицом безобразен».

Возмужав, Трэль занялся трудом: вил лыко, делал вязанки и «целыми днями хворост носил». Он стал жить с девой по имени Тир (Pír), что значит «рабыня». Была она такого же облика, как и Трэль. У них родились сыновья, имена которых значат: «Крикун», «Скотник», «Грубиян», «Хлевник», «Лентяй», «Пень», «Толстопузый», «Бездельник», «Бурый», «Горбун», «Вонючий», и дочери, по имени «Обрубок», «Толстоикрая», «Грязноногая», «Крикунья», «Служанка», «Оборванка», «Журавлиные ноги» и т.п. Сыновья Трэля «удобряли поля, | строили тыны, | торф добывали, | кормили свиней, коз стерегли». «Отсюда весь род рабов начался» (faðan ego komnar þræla ættir).

А Риг пришел к другой усадьбе и, войдя в открытую дверь, увидел супружескую пару, дружно трудившуюся подле горящего очага. Хозяин строгал вал для ткацкого станка, жена пряла пряжу. Их внешность описывается так: мужчина — «с челкой на лбу, | с бородою подстриженной, | в узкой рубашке»; женщина «была в безрукавке, | на шее платок, | убор головной | и пряжки наплечные»<sup>48</sup>. Звали хозяев дома Дедом (Afi) и Бабкой (Amma). Риг и им преподавал советы и после трапезы лег с ними в постель. Через три ночи он вновь отправился в путь, а через девять месяцев Бабка родила сына, названного при окроплении Карлом (Karl), что в данном контексте означало, вероятно, «мужчина», «крестьянин»<sup>49</sup>. Был он «рыжий, румяный, | с глазами живыми. | Стал он расти, | сильней становился, | быков приручал | и сохи он ладил, | строил дома, | возводил сараи, | делал повозки | и землю пахал».

Невесту, привезенную к нему в дом, звали Снёр (т.е. невестка, сноха), была она в одежде из козьей шерсти, с ключами на поясе. «Жили супруги, | слуг награждали, | ложе стелили, | о доме заботились». Имена их сыновей значили: «Свободный крестьянин», «Молодец», «Свободнорожденный», «Человек», «Ремесленник», «Широкий», «Мужчина», «Земледелец», «Заплетенная борода», «Житель», «Острая борода», «Парень», а дочерей звали «Говорливая», «Невестка», «Гордая», «Надменная», «Жена», «Женщина», «Стыдливая», «Энергичная», «Хозяйка» и т.п. «Отсюда все крестьяне род свой ведут» (faðan ego komnar karla ættir).

Дальше пошел Риг и приблизился к хоромам с открытыми на юг дверьми. Пол был застлан соломой, там сидели Мать (Móðir) и Отец (Faðir), любуясь друг другом и сплетая пальцы. Хозяин строгал стрелы и плел тетиву для лука, а хозяйка, «любуюсь | нарядом своим, | то одежду оправит, | то вздернет рукав. | Убор был высокий, | и бляха на шее, | одежда до пят, | голубая рубашка, | брови ярче, | а грудь светлее, | и шея белее | снега чистейшего». Ригу было подано роскошное угощение: «Мать развернула | скатерть узорную, | стол покрыла | тканью льняной, | потом принесла, | положила на скатерть | тонкий и белый | хлеб из пшеницы. | И блюда с насечкой | из серебра, | полные яств, | на стол подала, | жареных птиц, | потроха и сало, | в кувшине вино | и ценные кубки, | беседа, пили, | до позднего вечера».

Риг и им преподавал советы, провел с ними три ночи и «снова пошел серединой дороги», а Мать через девять месяцев родила сына. Его спе-

ленали шелками, окропили водой и назвали Ярлом (Jarl). «Румяный лицом, | а волосы светлые, | взор его был, | как змеиный, страшен. | Ярл в палатах | начал расти; | шитом потрясал, | сплетал тетивы, | луки он гнул, | стрелы точил, | дротик и копья | в воздух метал, | скакал на коне, | натравливал псов, | махал он мечом, | плавал искусно». Появившийся из лесов Риг обучил его рунам, назвал его своим сыном, дал ему свое имя и пожаловал во владение «наследные земли, селения древние (þann bað hann eignaz óðalvöllo, óðalvöllu, aldnar bygdír).

Ярл скакал по снежным нагорьям к высоким палатам, затевал сраженья и завоевывал земли. «Восемнадцать дворов — | вот чем владел он, | щедро раздаривал | людям сокровища, | поджарых коней, | дорогие уборы, | разбрасывал кольца, | запястья рубил», т. е. дарил куски золота. Он посватался к дочери Херсира (Hersir), родовитого человека, военного предводителя. Его невесту звали Эрна («умелая»), была она умницей, «с белым лицом и тонкими пальцами». Супруги «жили в довольстве, | достатке и счастье | и множили род свой». Их сыновей звали «Сын», «Ребенок», «Наследник», «Потомок», «Мальчик» и т. д., а имя младшего было Кон («Отпрыск»). Из всех сыновей самым искусным в воинском деле был Кон (Konr ungr, отсюда, очевидно, konungr, конунг). Он знал волшебные руны, с помощью которых мог добиться победы, успокоить бурю на море и затупить вражеский меч, а также помочь роженице в родах. «Знал птичий язык, | огонь усмирлял, | дух усыплял, | тоску разгонял он; | восьмерым он по силе | своей был равен». В состязании в рунах Кон победил своего отца — Ярла и «тогда приобрел он | право называться | Ригом и ведать | могучие руны».

«Песнь о Риге» не сохранилась полностью, и в заключительных ее строфах рассказывается о том, как ворон прокаркал Кону, чтобы он собирался в поход против Дана и Данпа<sup>50</sup>, у которых богаче дома, а наследственные земли лучше; они искусные мореходы и воины...

Таково, в основных чертах, содержание «Песни о Риге». В кратком пересказе выпущены подробности, представляющие несомненный культурно-исторический интерес, и не подчеркнута ритмичность и симметрия повторяющихся строф и выражений, употребляемых при повествовании о трех посещениях Рига; самый точный и доброкачественный перевод не способен передать аллитерационного строя эдического стиха<sup>51</sup>.

Исследователи неоднократно высказывали предположение, что целью «Песни о Риге» было возвеличивание какого-то конунга, создание его мифической родословной; по мнению одних ученых, песнь воспеваает датского государя<sup>52</sup>, по мнению других — норвежского, может быть, Харальда Прекрасноволосого — объединителя Норвегии<sup>53</sup>. Но даже если это так, содержание песни не сводится к генеалогии конунга, и значительная ее часть посвящена выяснению происхождения рабов и карлов — свободных земледельцев. Независимо от конкретной цели, преследовавшейся автором «Песни о Риге» (если такая цель была), перед нами легенда, призванная объяснить генезис трех социальных слоев: рабов, крестьян и знати<sup>54</sup>. Как явствует из песни, создателем этих общественных разрядов явился один из асов, Риг (Хеймдалль<sup>55</sup>), причем создавались они в определенной последовательности: сперва был сотворен род

рабов, затем — род земледельцев, наконец, был порожден Ярл, среди сыновей которого младшим явился Кон → конунг. Последовательность происхождения общественных разрядов подчеркивается и тем, что Раб родился у Прабабки, Карл — у Бабки, а Ярл — у Матери. Очевидно, божество переходило от менее совершенных творений к более совершенным, происходило прогрессивное «улучшение рода»<sup>56</sup>, завершающееся появлением первого конунга — «венца творения»<sup>57</sup>.

Представители каждого разряда во всем отличаются от лиц, составляющих другие два разряда, начиная с внешности. Ярл — воплощение красоты и благородства, Карл выглядит бравым, но, по сравнению с Ярлом, — простоватым, Раб же — само уродство. Уродливая внешность рабов подчеркивает превосходство над ними господ и свободных людей, что свойственно древнескандинавской литературе<sup>58</sup>. Кроме того, заскорузлость членов и темная кожа рабов могли служить признаком тяжелого и грязного труда, которым они должны были заниматься. По всем своим внешним и внутренним качествам раб и свободный, в представлении скандинавов, несоизмеримы, рабы лишены доблестей, достоинств и добродетелей свободных, отличаясь от них трусливостью, коварством, низменным образом мыслей и поведения<sup>59</sup>. Презрительное отношение к рабам проявилось в именах, собственно, кличках, которыми наделены их дети. Белизна кожи Ярла, в отличие от красного цвета тела Карла, — признак благородства, «породы» и изысканного образа жизни<sup>60</sup>. Общество, состоящее из свободных земледельцев, родовой знати и рабов, напоминает древнегерманское социальное устройство.

Интерпретация «Песни о Риге» сопряжена с немалыми трудностями. Песнь эта стоит особняком среди всех других песен, образующих цикл «Старшей Эдды». Сохранилась она лишь в одной рукописи XIV в., тогда как большинство эддических поэм дошло в записи XIII в. Если происхождение и время возникновения «Старшей Эдды» вызывают самые различные толкования в научной литературе, то диапазон этих разногласий в отношении «Песни о Риге» достигает максимальной амплитуды.

Начать с того, что остается не выясненной ее родина. В качестве места ее «прописки» предлагались Исландия, Норвегия, Дания, Ирландия, Шотландия, о-в Мэн, Оркнейские о-ва, Швеция и острова бассейна Балтийского моря, короче — вся Северная Европа<sup>61</sup>. Бесспорно же только то, что песнь эта бытовала в Исландии и в сохранившейся форме — исландская.

Не менее дискусионен вопрос о времени возникновения «Песни о Риге». Часть ученых относит ее к дохристианской эпохе и склонна датировать концом IX или X в. Эти ученые уверены, что автор песни адресовался к языческой аудитории<sup>62</sup>. В противоположность им ряд исследователей высказывал суждение, что песнь возникла не ранее XII в., а может быть и в XIII в., т.е. в период, когда Скандинавия давно уже была христианизирована<sup>63</sup>.

Споры идут и о том, отражает ли эта песнь миф, представляет собой произведение архаического сознания, либо ее создал некий придворный скальд, прославивший в ней одного из северных королей, или же это — плод творчества средневекового ученого, который подражал древней народной поэзии и стилизовал под миф свой философский трактат<sup>64</sup>.

Крайний разницей в отношении датировки, родины и авторства «Песни о Риге» увенчивается такими же противоречивыми суждениями о ее содержании: какое, собственно, общество рисуется этой песней? Достаточно привести мнения двух ученых. Исландский исследователь С. Нордаль, считающий эту песнь еще более древней, чем «Прорицания вэльвы» — самая знаменитая песнь эддического круга (ее он датирует X в.), полагает, что в «Песни о Риге» «живут все весенние построения эпохи викингов»<sup>65</sup>. Немецкий же исследователь К. фон Зе, приурочивающий «Песнь о Риге» к XIII в., видит в ней картину сложившегося государственного и сословного строя классического Средневековья, систему феодальных юридических сословий<sup>66</sup>.

Можно сетовать на недостаточную разработанность принципов филологической, лингвистической и исторической критики, на произвольность (а иногда и предвзятость) многих предложенных учеными толкований, но не приходится отрицать и объективные трудности, стоящие на пути научной атрибуции эддических песен. Не будь эти трудности столь значительны, вероятно, степень разногласий в толковании «Песни о Риге» была бы меньшей.

Я не могу предложить более совершенной методики исследования этого произведения, которая способствовала бы разрешению этих споров, и вижу свою задачу не в том, чтобы к достаточно длинному ряду интерпретаций «Песни о Риге» присоединить еще одну. Мне хотелось бы сопоставить, как уже было упомянуто, содержащуюся в этой песни «социологическую схему» с западноевропейской средневековой схемой трехчленного состава общества. Насколько мне известно, подобное сопоставление не производилось<sup>67</sup>, а между тем оно, возможно, открыло бы какие-либо новые грани в обоих построениях.

Сказанное не означает, что у меня нет своей точки зрения на смысл и происхождение «Песни о Риге». Я полагаю, что более правы те ученые, которые относят ее возникновение к дохристианской эпохе. Однако я считаю нужным сосредоточить внимание не на времени, когда эта песнь возникла или была оформлена, а на среде, в которой она бытовала, на типе сознания, который наложил на нее свой отпечаток. Указаний на христианские влияния в ней нет. Но даже если бы они и были (их ищут, и иногда не без основания, в некоторых других песнях «Старшей Эдды»), этим вопрос о мировоззрении, породившем «Песнь о Риге», как и о времени ее создания, еще не решается. Известно, что и много спустя после крещения народов Северной Европы языческие ценности и верования не были искоренены церковью; люди, считавшие себя христианами, сохраняли немалый запас дохристианских этических и культурных представлений. Достаточно вспомнить причудливое смешение архаических и новых идей в таких памятниках, как «Беовульф», и даже в религиозных поэмах христианского содержания, подобных «Хелианду». Живучесть древней культурной традиции у скандинавов, приобщенных к христианству гораздо позднее, чем англосаксы или саксы, не вызывает сомнения. Германский миф не был одолен мифом христианским и, судя по всему, не перестал быть реальным фактором общественного сознания исландцев и норвежцев в XII и XIII вв.<sup>68</sup>

Не исключено, что в «Песни о Риге» запечатлен не подлинный древний миф, а использованы мифологические мотивы, обработанные автором песни, т.е. тем лицом, которое ее записало. Но даже если перед нами своего рода «*mythus philosophicus*», все же в высшей степени многозначительно то, что для своей ученой «игры» автор этой песни избрал именно форму германского мифического сказания, а не библейско-христианские сюжеты и возводил скандинавские социальные разряды к языческому божеству, к «культурному герою», а не к Адаму или к сыновьям Ноя (известно, что в католической Европе легенда о происхождении различных сословий от Сима, Хама и Яфета использовалась для обоснования их неравенства и дифференцированной оценки). Среда, в которой возник этот «философский миф», руководствовалась, по-видимому, иными культурными ценностями, ей были ближе древние скандинавские асы, чем библейские персонажи. Трудно найти более естественную и привычную символическую аналогию в христианской Европе эпохи Средних веков для обоснования троичности сословного деления общества, чем святую Троицу (к ней обращается и Адальберон в своей поэме), но ее не привлекает не только автор «Песни о Риге», — идея троичности Бога, по-видимому, вообще плохо укладывалась в головах даже таких ученых исландцев XII—XIII вв., как автор «Хеймскринглы», который явно путал Христа с Богом — Отцом<sup>69</sup>. Среди кеннингов Христа был и такой: «создатель небес и земли, ангелов и солнца»<sup>70</sup>.

Исследователям, которые настаивают на том, что «Песнь о Риге» — продукт индивидуального творчества ученого-исландца, воспользовавшегося формой эддической поэмы для изложения собственных взглядов на общество, следовало бы уточнить, что именно подразумевают они под творчеством, когда говорят о такой эпохе, как скандинавское Средневековье. Ясно, что творчество в то время понималось далеко не так, как впоследствии. Автор не мог творить свободно, он не был волен выбирать любую тему и облекать ее в ту форму, какую ему заблагорассудилось бы предпочесть. Оригинальность имела очень четкие и, с современной точки зрения, весьма узкие границы. Избрание предполагаемым ученым скандинавом формы эддической поэмы, конечно, не было произвольным, то был единственный жанр, в котором вообще могли быть поведаны предания о давно минувших, «изначальных» временах, когда создавался и устраивался мир; то была форма, навязываемая обществом поэту, ибо о подобных вещах это общество продолжало мыслить в категориях мифа. Но мифологической формой в огромной степени детерминировалось и самое содержание песни, если вообще допустимо и целесообразно отчленять в мифе содержание от формы<sup>71</sup>.

Когда говорят, что «Песнь о Риге» — не подлинный, а «ученый» миф, то нужно бы задуматься над вопросом: что, собственно, означала в этом обществе ученость? Ученый человек в Скандинавии той эпохи — *fróðgr*, «мудрый», «многознающий», «обладающий хорошей, обширной памятью». «Мудрым слывет, | кто расспросит других | и расскажет разумно»; «чутко слушать | и зорко смотреть | мудрый стремится», — гласили изречения «Высокого»<sup>72</sup>. Мудрость Вафтруднира, о которой допытывается Один, это знание преданий о возникновении мира, а также прорицаний относительно его судьбы, т.е. обладание мифологически-



ми сведениями<sup>73</sup>. Бережное хранение древних песен и повествований и способность сообщить их современникам и следующим поколениям и были подлинной мудростью в ту эпоху, и главным компонентом этой мудрости была богатая память. «Ученый исландец», который, по мнению Г. Неккеля, А. Хойслера, Р. Майснера и других исследователей, сочинил «Песнь о Риге», не мог поступить иначе, как собрать и записать существующие предания и, скорее всего, в том порядке, который им уже издавна был придан мифом. Придумать новый миф, сочинить имя божества, измыслить ситуации, в которые оно попадает, и совершаемые им поступки не был в состоянии, по моему убеждению, ни один самый ученый скандинав той эпохи, ибо ценностью обладали сведения, о которых никто не мог сказать, что они вымышлены.

Поэтому вопрос о том, подлинный ли миф запечатлен в «Песни о Риге» или редакция, в какой-то мере, возможно, изменившая его, не имеет столь большого значения, какое ему иногда придается в научной литературе. Перед нами — миф, может быть, относительно поздняя его запись, но, во всяком случае, миф по своему содержанию, синтаксису и функции<sup>74</sup>. Мы вправе использовать его для изучения «социальной мысли» в скандинавском обществе периода раннего Средневековья.

Что касается вопроса о том, какое общество изображает «Песнь о Риге» — германское доклассовое или же сословное феодальное, то у меня не вызывает сомнения (как, впрочем, и у многих других исследователей) архаичность социальной структуры, которая нашла свое мифологическое обоснование в этой эддической песни. Когда бы ни сложилась эта картина трехчленного разделения общества, в главных чертах она соответствовала действительным отношениям в скандинавских странах, прежде всего в Норвегии, не только в эпоху викингов, но отчасти и в более позднее время, ибо, несмотря на процесс феодализации, постепенно частично охватывавший Северную Европу, ломка архаических общественных порядков происходила здесь чрезвычайно медленно и мучительно. Предположение К. фон Зе о том, что в «Песни о Риге» рисуется сложившееся сословное общество, помимо всех других возражений, противоречит, на мой взгляд, еще и тому обстоятельству, что феодальная реальность вряд ли была способна породить в Скандинавии XIII в. миф или даже стилизацию под миф. Эта новая реальность могла вызвать к жизни такие произведения, как «Королевское зеркало», в котором в форме ответов отца на вопросы любознательного сына рисуется четырехчленная структура норвежского общества (возглавляемая королем рыцарс. я дружина, купцы, духовенство и бонды)<sup>75</sup>, или расположить ученых людей к сочинению агиографических произведений и к переводу и пересказу западных рыцарских романов, — для мифа же требовался более величественный и, следовательно, освященный старинной материал, и такой материал могла дать в этих странах одна лишь германо-скандинавская древность. Иными словами, «Песнь о Риге», на мой взгляд, отражает архаические, дофеодальные общественные порядки, независимо от того, в какой мере они еще сохранялись в прежнем виде в Скандинавии в период возникновения или оформления этой песни.

«Мифологическая социология» «Песни о Риге» разительно отличается от схемы христианских писателей, и я далек от мысли устанавливать между ними какую-либо связь или зависимость<sup>76</sup> (что не исключает возможности восхождения обеих схем к общим истокам индоевропейской *tripartitio*, исследованной Ж. Дюмезилем). Перед нами — два типа мышления, соответствующих двум весьма различным формам социальной организации. Эти попытки осмысления общественной действительности проистекают из существенно несхожих общих картин мира.

Сопоставление *tripartitio Christiana* с *tripartitio scandinavica* затруднено различием жанров. В то время как католические авторы выразили свою социологическую концепцию в обобщенном виде, в скандинавской поэме разворачивается живое образное повествование, и вся «социология» облекается в наглядные сцены, в которых участвуют «культурный герой» и люди, занятые практическими делами. Теория западных мыслителей формулируется с большой степенью абстрактности, — северный же «социологический миф» можно было разыгрывать в виде ритуальной драмы. Это противостояние жанров само по себе символично. Скандинавское родовое общество было способно на самопоэтизацию, на мифологическое осмысление собственной структуры и природы, тогда как феодальное общество, повторяю, вряд ли уже было в состоянии возвыситься до уровня мифа. Господствующий класс мог выработать эпос, воспевающий присущие ему идеалы, но при этом ему приходилось оставлять за пределами создаваемой им картины мира основную массу общества. Рыцарский эпос возможен, но феодальная мифология, которой было бы охвачено общество в целом, исключалась.

В таком случае возникает вопрос: правомерно ли сравнение столь во многих отношениях несхожих и по духу, и по содержанию, и по своему жанру памятников, как «Песнь о Риге» и сочинения западноевропейских церковных авторов? Я склонен ответить на этот вопрос утвердительно. В обоих случаях меня эти произведения интересуют преимущественно в аспекте выявления в них мысли средневекового общества о себе самом; и в скандинавской поэме, и в произведениях христианских писателей предпринимается попытка осмысления социальной действительности. Хотя, как сейчас было упомянуто, христианская «социология» уже не воплощена в форме мифа, есть основания предположить, что в глубокой своей основе она, возможно, восходит к тому же общему мифологическому стилю мышления, который наложил сильный отпечаток на «Песнь о Риге». Не вдаваясь в очень сложный вопрос об истоках католической троичной схемы, нельзя не подчеркнуть многозначительность того факта, что структура, в которую организован социальный материал в обеих схемах, троичная, и это само по себе заставляет задуматься: не имеем ли мы, действительно, дела с неким «архетипическим» образцом или приемом мышления?<sup>77</sup>

Более того, общим для сопоставляемых схем является и то, что сквозь *tripartitio* явственно проглядывает *bi-partitio*. В самом деле, тройное членение и у Адальберона (а не только у его предшественника Аббона из Флери, как утверждает Ле Гофф) переплетается с делением двоячным. Адальберон начинает с противопоставления знатных и сервов, причем понятия *nobilis* и *ingenuus* употребляет — и это очень показа-

тельно для трансформации свободы в феодальном обществе — в качестве идентичных и взаимозаменяемых. Лишь затем от разграничения общества по признаку свободы и несвободы он переходит к выделению другого признака — функции, выполняемой разными сословиями, и при этом двоичная схема сменяется троичной: священники, рыцари, крестьяне.

Совмещение двоичной и троичной классификации можно выявить и в «Песни о Риге». Трэль — несвободный противопоставлен свободным — Ярлу и Карлу. Понятия же *karl* — *jarl* скорее сопоставляются, чем противопоставляются. Напомним характерное для англосаксонских памятников выражение «*ge eorl ge ceorl*» («*ge corlisce ge ceorlisce*»), обозначающее все свободное общество. Англосаксонские эрлы и кэрлы, подобно скандинавским ярлам и карлам, при всех различиях между знатными и незнатными, все же представляли собой градации в пределах общего и вполне реального понятия — дофеодальной свободы<sup>78</sup>. О том, что представление о противоположности свободных и рабов глубоко укоренилось в народном сознании скандинавов, свидетельствует встречающееся в «королевских сагах» и в законодательных памятниках XIII в. аллитерированное выражение «*þegn oc þræll*» («свободный и раб»), обозначающее общее ополчение страны, созывавшееся в моменты наибольшей опасности<sup>79</sup>. Термином *þegn* («человек», «свободный», «подданный», «дружинник») здесь охватываются как бонды, так и знать.

На то, что бинарная классификация в «Песни о Риге», как, по-видимому, и во многих других троичных схемах, где она может быть вскрыта, первична по отношению к *tripartitio*, указывает, кроме того, символика цветов, отражение которой удастся обнаружить в этой песни: черный цвет, связанный с рабом, противостоит красному цвету карлов и белому цвету знати<sup>80</sup>. В результате мы получаем такие противо- и сопоставления:

ярл ←→ раб ←→ карл  
белый ←→ черный ←→ красный

Трехчленное деление в сопоставляемых схемах развивается, по-видимому, из биполярного деления<sup>81</sup>. Структура, в которую средневековая мысль организовывала наличный социальный материал, в обеих схемах одинаковая, хотя самый этот материал весьма разнороден. Поэтому путем сопоставления «социологических схем», в которых выражалось самосознание двух качественно различных обществ, возможно проследить, какие построения получаются при наложении на живую многообразную действительность одной и той же троичной формальной структуры.

При этом, разумеется, необходимо иметь в виду те последствия, которые порождало подобное наложение схемы на жизнь. Трехчленная схема, подчиняя себе социальный материал, могла насильственно сводить его к упрощенным или излишне обобщенным группировкам, игнорируя те или иные социальные разряды, не вмещавшиеся в нее. Но даже если это так, то с точки зрения анализа самосознания общества очень важно установить, какие именно черты его подавлялись или, наоборот, акцентировались.

Схема, нашедшая классическую формулировку у Адальберона Ланского, не предполагает, что тройное членение общества создано Богом; такое утверждение противоречило бы христианскому учению, которое исходило из идеи равенства людей перед творцом. Очевидно, род людской организовался в три сословия в состоянии греховности, но, поскольку он уже принял соответствующую структуру, каждый компонент которой выполняет функцию, необходимую для сохранения единства и благополучия целого, эта структура допускается и благословляется Творцом и должна быть упрочена. Как подчеркнул Ж. Ле Гофф, единство тройственного разделенного общества воплощается в фигуре короля.

Напротив, социальное расчленение в изображении «Песни о Риге» прямо восходит к божеству. От потомков Рига-Хеймдалля пошли роды рабов, крестьян и знати, включая конунгов, причем, согласно высказанному выше предположению, последовательность их появления выражала ступени совершенствования творения. К Ригу же восходят и качественные различия в физическом и нравственном облике людей, принадлежащих к разным социальным разрядам.

Вообще отличительная черта социальной модели в «Песни о Риге» — подчеркнутый интерес к генезису общества. Эта песнь, как и некоторые другие песни эддического цикла о богах, рисует не столько состояние, сколько происхождение. Риг-Хеймдалль, по-видимому, не создал людей<sup>82</sup>, и сотворению мира и человека посвящены мифы, заключенные в другие песни «Старшей Эдды», в частности в «Прорицание вёльвы».

Как явствует из «Песни о Риге», этот бог уже нашел супружеские пары Прадеда и Прабабки, Деда и Бабки, Отца и Матери. Автор песни связывает с Ригом не антропогенез, а *социогенез*; миссия этого аса заключалась в создании социальной структуры общества, в основании родов рабов, карлов и ярлов (и конунгов, поскольку они произошли от Ярла). Деятельность Рига вела к прекращению некоего «первобытного» состояния людей и к переходу их к общественному состоянию.

Акцент на генезисе в «Песни о Риге» совершенно понятен: мифологическое мышление обращено к изначальному времени и объясняет природные и социальные явления путем отсылки к их истокам. Такого рода объяснение предполагает кроме того приведение имен участников генезиса, поскольку имя для мифологического сознания имело огромное значение, в нем раскрывалась сущность его носителя. В «Песни о Риге», подобно другим эддическим песням<sup>83</sup>, даются длинные перечни имен членов родов Трэля, Карла и Ярла, причем все они, как мы видели, содержат определенную социальную, производственную, физическую или моральную характеристику. Но, объяснив таким способом происхождение общества, миф тем самым увековечивает его структуру, восходящую к «родоначальнику», «культурному герою».

Вполне возможно, что непосредственным назначением «Песни о Риге» было прославление какого-то северного государя. Лучшим способом его возвеличивания было изложение его генеалогии, демонстрация высоких качеств его предков и воспевание их подвигов. От языческих богов (или «культурных героев») вели свою родословную конунги Швеции и Норвегии — Инглинги, и даже в христианскую эпоху этим генеалогиям продолжали придавать немалое значение<sup>84</sup>. Потомок могу-

чих древних предков, исчислявших свой род от асов, и сам не мог не быть славным конунгом. Песнь, посвященная вождю, не только укрепляла его авторитет, но, в силу магической функции слова, интенсифицировала его «удачу», «счастье». «Песнь о Риге» выражает идею сакрального происхождения и характера королевской власти у скандинавов: конунги — потомки богов, наделенные ими сверхъестественными способностями. Вспомним, что, хотя Ригом были зачаты и Ярл, и Карл, и Трэль, все же право называться сыном Рига и носить его имя получил лишь наследник его владений и магических знаний — Кон (конунг).

Таким образом, и «Песнь о Риге», подобно христианской теории социального разделения труда, была призвана выполнять важную идеологическую функцию. Если подтекстом учения западных церковных писателей была идея сильной королевской власти, олицетворяющей единство тройственно разделенного общества, то в скандинавском варианте *tripartitio* конунг — обладатель магических способностей и могущества, потомок и любимец богов. Трудно сказать, в какой мере в этой песни выразился сознательный замысел ее предполагаемого создателя послужить делу возвеличивания некоего короля, а в какой проявились с давних времен присущие скандинавам взгляды на королевскую власть как носительницу божественного начала, генетически восходящую к богам<sup>85</sup>. Как бы ни решался этот вопрос, налицо определенная близость идеологических функций обеих трехчленных схем. Несмотря на глубокие различия социально-культурных условий, в которых сложились и функционировали эти схемы, объективно их назначением было повышение авторитета королевской власти. В одном случае цель достигалась обоснованием идеи единства трех сословий, выразителем которого мог быть только король, в другом — посредством раскрытия тайны социогенеза, путем мифологизации общества и первых конунгов.

Христианская схема общества выражает разделение социальных функций по профессиональному признаку: одни молятся, другие воюют, третьи трудятся. При всей обособленности и неравенстве сословий между ними не предполагается, по-видимому, непреходимой грани: ведь в состав духовенства могли вступать представители разных классов, к тому же в период оформления этого учения еще не произошло окончательного замыкания рыцарского сословия. Идея высшего единства тройственно расчлененного «строения Божьего», прообразом которого служит святая Троица и для которого раскол непереносим (*triplex ergo Dei domus est, quae creditur una... quae tria sunt simul, et scissuram non patiuntur*)<sup>86</sup>, выразительно подчеркивает функциональную связь между отдельными сословиями, способными существовать лишь во взаимодействии; каждое трудится не только для себя, но прежде всего для поддержания гармонического целого.

Между тем мифологическая схема социальной структуры основана на идее полного обособления рабов, карлов и ярлов в замкнутые наследственные группы, к которым люди принадлежат от рождения и возможность выхода из которых исключена. Происхождение этих органических групп в результате актов зачатия, совершенных божеством с разными женщинами, упрочивает и увековечивает их обособленность. Мысль о целостности, столь существенная в христианском учении о

феодализме, в мифологической схеме может быть обнаружена, пожалуй, только в том, что все три разряда происходят от одного «родоначальника»; непосредственная связь между ними не прослеживается (ничего не сказано и об эксплуатации рабов знатью или бондами, как и о зависимости их от свободных). Вряд ли, однако, на этом основании можно было бы заключить, что германскому сознанию идея социального единства и взаимодействия его частей вообще не была присуща. Скорее следует предположить, что важность подчеркивания взаимозависимости всех элементов общества гораздо сильнее ощущали церковные авторы, наблюдавшие достаточно резко выраженные классовые противоположности и противоречия феодального порядка, тогда как в родовом обществе не возникало нужды выдвигать на первый план идею гармонии интересов составлявших его групп, так как обособленность знати, свободных и рабов не осознавалась в виде классовой противоположности и возможного источника социальных конфликтов. Это «кастовое» расчленение воспринималось как данность, естественная неизбежность, не порождающая протеста. Рядовые свободные («карлы») не находились в резком антагонизме с родовой знатью; обычно они видели в ней своих предводителей и признавали их авторитет. Отличаясь от бондов благородством, могуществом и богатством, «высоким стилем» жизни, скандинавский нобилитет имел с ними и много общего: свободу и полноправие, выраженные с разной степенью полноты, этические и культурные ценности, которые еще не подверглись социальной дифференциации. Чувство личного достоинства и независимости было присуще в этом обществе как рядовым свободным, так и знатым. Нравственное сознание и тех и других концентрировалось вокруг основной категории — чести индивида и рода, которую необходимо было защищать и за нарушение которой следовало мстить<sup>87</sup>. Рабы же, лишенные свободы, чувства человеческого достоинства и чести, находились вне общества и противостояли одинаково и знатым и бондам, которые использовали их в своих хозяйствах или наделяли участками земли и облагали оброками.

Может показаться на первый взгляд, что «земледельцы», «пахари» в христианской схеме занимают такое же место, как рабы в схеме мифологической. Но это сходство лишь поверхностное. «Песнь о Риге» видит в рабе низшее существо, примитивно грубое и отталкивающее как интеллектуально, так и физически; рабское состояние внушает свободному германцу лишь презрение. Смысл же христианской схемы заключается как раз в том, чтобы возвысить «тружеников», «пахарей» и представить их положение как похвальное и необходимое для существования социального организма; в плане функциональном крестьянин не менее важен для общества, чем священник и рыцарь. Адальберон старается внушить, что подобно тому как серв, предназначенный для господина, должен о нем заботиться, так и господа — естественные «защитники народа» не могут не испытывать по отношению к сервам сострадания и не понимать тяжести их труда: «Доставлять деньги, одежду — все это дело серва, ибо ни один свободный человек не может жить без сервов», говорит в его поэме епископ, а король восклицает: «Есть ли предел слезам и стонам сервов?»

Кроме того, Ж. Ле Гофф выдвинул гипотезу, что в христианской социологической схеме под *laboratores* подразумевалось не все крестьянство, а его элита, те «лучшие» крестьяне, труд которых давал наибольший результат (*labor*)<sup>88</sup>; именно на эту высшую прослойку крестьянства обращали свое внимание христианские писатели, обосновывавшие учением о *tripartitio* идеологию возвышавшейся королевской власти — воплощения единства трех сословий. Основная же масса трудящихся схемой игнорировалась, причем ею не охватывались не только бедные крестьяне, но и городское население, купцы и ремесленники. Неупоминание целых социальных слоев не есть особенность схемы Адальберона, так же построены и другие подобные схемы, возникшие в конце X и XI в.<sup>89</sup>

В этом отношении мифологическая социология оказывается полнее. Ею охватывается все германское общество. Эта схема вообще не строится на критерии отношения к производительному труду. Ведь им заняты не одни рабы и даже не они в первую очередь. Пахота, поддержание в порядке рабочего инвентаря, строительные работы — все это занятия Карла. На долю рабов выпадает грязный и тяжелый труд — добыча торфа, уход за скотом, удобрение полей. Труд сам по себе не служит признаком низкого происхождения и не кладет на человека клейма несвободы. В варварском обществе труд — почтенное занятие<sup>90</sup>. Праздность присуща лишь знати, предающейся воинским забавам. Германцы очень далеки от той двойственности в оценке физического труда, которую несла с собой христианская церковь: труд как кара Господня за первородный грех и как средство самообуздания и дисциплины. В варварском обществе сохранялась здоровая этика труда, основанная на понимании необходимости производственной деятельности. Но одновременно труд в сознании германца, видимо, еще не вырос в особую категорию, предмет неустанных размышлений и оценок. Отношение к производству и не выступает в мифологической схеме общественного устройства в качестве определяющего или вообще существенного момента. Родовое общество — это не общество профессиональных статусов, а общество, состоящее из органических групп, основанных на происхождении. В песнях «Старшей Эдды» оно рассматривается с аристократической точки зрения<sup>91</sup>.

Тем не менее историк средневекового скандинавского общества может обратить внимание на то, что в трехчленной схеме «Песни о Риге» не нашлось места для людей, которых нельзя идентифицировать с рабами либо с карлами, — арендаторов, держателей чужой земли (*landbógr* — в Швеции, *leiglendingar* — в Норвегии и Исландии). Они образовывали довольно широкий слой населения, во всяком случае начиная с XI—XII в., если не ранее. Среди арендаторов были как бывшие рабы и потомки вольноотпущенников, так и бедняки из числа свободных. То, что в «Песни о Риге» арендаторы «выпали», объясняется, вероятнее всего, тем, что сточки зрения средневекового скандинава они не составляли социального разряда, они были или свободными (т.е. карлами, бондами) или несвободными (т.е. трэлями, рабами). Таким образом, игнорирование их «Песнью о Риге» само по себе является немаловажным свидетельством, помогающим понять действительную структуру средневекового скандинавского общества. Западноевропейские авторы совершенно ес-

тественно делили феодальное общество на знатных, или свободных, и сервов, ибо серваж был реальностью и с социально-экономической, и с сословно-правовой точки зрения. Между тем крестьянская аренда в Скандинавских странах, несмотря на значительное распространение, не создавала особого социально-правового статуса и, следовательно, не нарушала традиционной картины общества, разделявшегося на знать, свободных земледельцев и рабов<sup>92</sup>.

Tripartitio Christiana западноевропейских авторов констатирует разделение функций между священниками и мирянами и, следовательно, противоположность созерцательной жизни и жизни деятельной, противоположность умственного труда и труда военного и производительного; более того, это расчленение отдаёт первенство деятельности, связанной с духовной жизнью, с созданием и хранением идеальных ценностей. «Песнь о Риге» не знает ничего подобного, ибо культурная функция у германцев не выделилась в монополию особой части общества и сопряженные с нею занятия еще не осознавались как качественно отличные от занятий и навыков физических. У скандинавов не существовало профессионального жречества, его функции выполняли наиболее авторитетные и знатные лица; исландский годи сочетал в себе предводителя бондов, судью и жреца. Точно так же не было и профессиональных поэтов. Скальд — это человек, обладающий даром слагать песни, но поэтическое творчество не было его основным занятием, и скальдами могли быть кто угодно — король, рыбак, крестьянин, воин. Многие наиболее известные скальды были королевскими дружинниками, и их социальное положение определялось принадлежностью к дружине, а не способностью сочинять песни. Не существовало самого понятия духовной способности в противоположность физическому умению. Термин *нюгutt* — «ловкость», «способность», «удаль» — одинаково применялся и к умению метко стрелять из лука, ездить верхом, плавать, лазать по горам, и к способности слагать стихи или хранить в памяти саги и легенды. Можно, правда, отметить, что знание рун и связанной с ними магии «Песнь о Риге» приписывает знатному человеку, получившему эти навыки в виде особого дара божества, но все же они составляют лишь часть превосходных качеств Ярла и его сына Кона, и эти навыки перечисляются здесь в одном ряду с их воинскими и охотничьими доблестями. Профессиональное разделение труда, получившее законченное выражение в христианской схеме, доклассовому скандинавскому обществу не присуще. Социальная деятельность индивида на этой стадии дифференцирована еще относительно слабо.

Сопоставление двух моделей троичного расчленения общества интересовало меня преимущественно с точки зрения типологической. Несмотря на то, что время возникновения скандинавской мифологической концепции происхождения общества остается предметом спора, можно утверждать, что комплекс представлений, содержащихся в «Песни о Риге», отражает архаическое состояние. В самом деле, трудно избежать сравнения картины, рисуемой этой песнью, с трехчленным делением германского общества на знать, свободных и рабов, которое явно прослеживается начиная с Тацита. Такая же социальная структура с некоторыми модификациями простирается и во всех скандинавс-



ких памятниках вплоть до XIII в.<sup>93</sup> Вполне правомерно противопоставлять обе картины социального строя — христианскую и языческую — как порождение и отражение двух миров, сосуществовавших в период раннего Средневековья в континентальной Европе и на скандинавском Севере. Но позволителен, на мой взгляд, и другой подход к этому сопоставлению — как к выражению двух последовательных этапов одного развития. Ибо «Песнь о Риге», при всей ее северной специфике, является феодальной Европе ее прошлое, тогда как схема христианского тройственного «дома Божьего» отчасти предрекает Скандинавию (не Исландию, но Швецию и Норвегию) ее недалекое будущее. Но только отчасти, поскольку даже и с развитием феодальных отношений и с исчезновением рабства скандинавские бонды не утратили личной свободы и не превратились в сервов<sup>94</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Изд.: Edda, die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hg. von G. Neckel. I. Text, 4. umgearb. Aufl. von H. Kuhn. Heidelberg, 1962, S. 288–296.

<sup>2</sup> Neckel G. Beiträge zur Eddaforschung. Dortmund, 1908, S. 273; *Sahlgren J.* Eddica et Scaldica. Fornvästnordiska studier, I, Lund., 1927, s. 100–103.

<sup>3</sup> *Holtsmark A.* Hyndluljóð, — KHL, VII, 1962, s. 200–201.

<sup>4</sup> *de Vries Jan.* Altnordische Literaturgeschichte, Bd. II, 2. Aufl. Berlin, 1967, S. 109.

<sup>5</sup> *Gering H.* Ottarr heimski. — «Arkiv för nordisk filologi», 36 bd., 3–4. h., 1920, s. 326–334.

<sup>6</sup> Ketill, Klyppr, Kári, Ölmóðr, названные в строфах 19 и 21 «Песни о Хюндле», принадлежали к знатному роду херсиров из Хордаланда в Западной Норвегии. Они фигурируют в сагах, повествующих об Олаве Трюггвасоне и Олаве Святом, и, следовательно, приурочены к концу X и началу XI в. Поэтому в литературе высказывалась мысль, что «Песнь о Хюндле» воспеваает некоего исландца — потомка Хорда-Кари (см. *Björn Magnusson Olsen.* Hvar eru Eddukvæðin til ordin? — «Tímarit hins íslenska bokmenntafélags», 15. 1894. Ср: также Hálf saga).

<sup>7</sup> *Grönbech W.* Kultur und Religion der Germanen, I. Bd. Darmstadt, 1961, S. 374.

<sup>8</sup> *Finnur Jónsson.* Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie. 2. Udg. København, 1920, S. 200.

<sup>9</sup> *Boer R.C.* Beiträge zur Eddakritik. II, «Arkiv för nordisk filologi», 22. bd., 3. h., 1906, S. 228 ff.

<sup>10</sup> *Bergmann F.W.* Rig's Sprüche (Rígs mál) und das Hyndla-Lied (Hyndlu lióð). Zwei sozial-ethische Gedichte der Saemunds-Edda. Strassburg, 1876.

<sup>11</sup> Ср. *Ковалевский С.Д.* Образование классового общества и государства, с. 207, след.

<sup>12</sup> О толковании этого положения права вестьетов см.: *Holmgren G.* Taga och vråka konung. — «Fornvänner», 32, 1937, s. 19–26.

<sup>13</sup> См., например, *de Vries Jan.* Op. cit., II, S. 107 f.; Die Götterlieder der Älteren Edda, nach der Übersetzung von K. Simrock neu bearbeitet und eingeleitet von H. Kuhn. Leipzig, 1945, S. 137.

<sup>14</sup> Не лишено, однако, основания предположение, что Снорри, упоминая Völuspá in skamma, имел в виду всю «Песнь о Хюндле». Она ведь действительно имеет то общее с «Прорицанием вёльвы», что в обеих песнях тайны и знание о прошлом изрекает прорицательница (см. *Boer R.C.* Beiträge..., S. 255). Если «Песнь о Хюндле» была сочинена в XII в., Снорри вполне мог ее знать.

<sup>15</sup> Перевод по изданию: «Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях». Перевод А.И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963, с. 164–169.

- <sup>16</sup> Но и те исследователи, которые предприняли реконструкцию родословной Оттара со стороны матери, не идут далее пятого поколения по восходящей линии (см. *Boer R.C. Beiträge...*, S. 228, 229, 232, 235).
- <sup>17</sup> *Grönbech W.* Op. cit., I. Bd., S. 376, 386.
- <sup>18</sup> G. 266.
- <sup>19</sup> G. 270.
- <sup>20</sup> MLL VI. Landabrigði, 2. I. Шведские рунические надписи XI в. в ряде случаев содержат перечни родственников по восходящей линии в пяти и даже семи поколениях. Возможно, что целью этих перечней было не только увековечение памяти о предках, но и закрепление прав владельцев одаля посредством указания на его родословную (см. *Jansson S.B.F. The Runes of Sweden.* Stockholm, 1962, p. 74–75, 78–80).
- <sup>21</sup> MLL. Landabrigði, 16, I.
- <sup>22</sup> Kong Haakon Magnussöns Retterbod om Odelslösning (1316 г.). Norges gamle Love indtil 1387, III. Bd. Christiania, 1849, S. 121.
- <sup>23</sup> *Björn Porsteinsson.* Íslenzka þjóðveldið. Reykjavík, 1953, bis. 79, 97.
- <sup>24</sup> Íslendingabók, 2. kap. «Íslenzk fornrit». I. I. Reykjavík, 1968.
- <sup>25</sup> Íslendingabók, 2. kap.; Landnámabók, H, II, bls. 268; Heimskringla, Hákonar saga góða, II kap.
- <sup>26</sup> Cp. *Gering H.* Kommentar zu den Liedern der Edda, hg. von B. Sijmons. I. — «Germanische Handbibliothek», VII, 3. I. Halle (Saale), 1927, S. 373.
- <sup>27</sup> Norges gamle Love... III. Bd., S. 121:...bera söghu foður söns...
- <sup>28</sup> Hávamál, 42, 94; Helgaqviða Hjörvarðssonar, 12. Fáfnismál, 19; Völuspá, 43; Brot af Sigurðarqviðu. 15 ff.
- <sup>29</sup> *Gering H.* Kommentar..., S. 374.
- <sup>30</sup> *Grimm J.* Von der Poesie im Recht. Darmstadt, 1957 (2. Aufl); *Gierke O.* Der Humor im deutschen Recht. Berlin, 1886 (2. Aufl); *Fehr H.* Das Recht in der Dichtung, 1931; *idem.* Die Dichtung im Recht, 1936; *idem.* Die Dichtung des Mittelalters als Quelle des Rechts. — «Festschrift Karl Haff». Innsbruck, 1950; *Beyerle F.* Kunst und Recht. — «Festgabe für Hans Fehr», 1948; *Rehfeldt B.* Recht, Religion und Moral bei den frühen Germanen. — ZSSR GA, 71. Bd., 1954.
- <sup>31</sup> Isländisches Recht. Die Graugans. Weimar, 1937, S. 191–192.
- <sup>32</sup> Hávamál, 145.
- <sup>33</sup> G. 129.
- <sup>34</sup> *Gourevitch A.* Semantics of the mediaeval Community: «farmstead», «land», «world» (Scandinavian example). — «Recueils de la Société Jean Bodin». Vol. 44, 1987.
- <sup>35</sup> Sturlunga saga, I. New York, 1970, p. 131. Cp. *Glendinning R.J.* Träume und Vorbedeutung in der Islendinga Saga Sturla Thordarsons. Bern und Frankfurt/M., 1974, S. 140 ff., 248.
- <sup>36</sup> *Neckel G.* Adel und Gefolgschaft. Ein Beitrag zur germanischen Altertumskunde. — «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 41. Bd., 1916, S. 390 ff.; *Szemerényi O.* The Etymology of German *Adel*. — «Word», vol. 8, 1952.
- <sup>37</sup> Институт одаля был связан с культом предков (см. KHL, Bd. XII, 1967, s.v. odelsrett).
- <sup>38</sup> Как уже было отмечено выше, в Исландии до присоединения ее к Норвегии институт одаля отсутствовал. Но отношения землевладения на острове и на прежней родине большинства исландцев были, по-видимому, схожи. Показательно, что некоторые усадьбы могущественных исландцев именовались *Adalból* (см., например, *Hrafnkels saga Freysgóða*). Сборник права, принятый альтингом в 1281 г., т.е. после подчинения Исландии норвежской короне, говорит об одаля как о нормальной форме землевладения. См. *Jónsbók*, «Odals-capitulum» (S. 126), где содержится прямое предписание: лица, желающие продать свою землю, должны предложить ее сперва своим ближайшим сородичам, т.е. повторяются нормы норвежского права об одаля. Трудно представить себе, чтобы присоединение Исландии к Норвегии сопровождалось сколько-нибудь резкой переменой в отношениях земельной собственности, скорее нужно предположить, что

с введением норвежского права традиционные отношения землевладения в Исландии получили адекватное юридическое оформление. О том, что исландцы и в предшествующий период ясно представляли себе, что такое право одаля, свидетельствует словоупотребление в королевских сагах и в песнях скальдов (см., например, *Óláfs saga helga*, 60: «Óðalbörnir til ættleifðar minnar» и т.п.). Цитаты из скальдической поэзии см.: в кн.: *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 105–106.

<sup>39</sup> Я разделяю критические замечания М.И. Стеблин-Каменского по адресу современного литературоведения в области скандинавистики, высказанные в его книгах «Культура Исландии» (Л., 1967) и «Мир саги» (Л., 1971). В особенности существенно предостережение против переноса понятий и категорий литературы Нового времени на древние литературы.

<sup>40</sup> Ср. *Lehmann W.P.* On Reflections of Germanic Legal Terminology and Situations in the Edda. — «Old Norse Literature and Mythology. A Symposium», ed. by E.C. Polomé. Austin, 1969.

<sup>41</sup> Наиболее развернутую формулировку тройственного деления общества дал ланский епископ Адальберон в начале XI в. в сатирической поэме, посвященной королю Роберту Благочестивому. Указав на различие между «законами божественными», не знающими разницы между сословиями, и «законами человеческими», епископ, беседующий с королем, заявляет: «Вера одна, сословное же состояние тройственно. Человеческий закон указывает на два сословия: знатный (*nobilis*) и серв (*servus*) живут не по одинаковому закону. Знатных людей ведь два вида, один — король, другой — император; распоряжениями их крепнет государство. Существуют и другие, которых не удержит никакая власть, если они ускользнут от укрощающих преступление посохов королей. Эти воины (*bellatores*), опекуны церкви, защищают больших и малых простолоудингов и равно оберегают всех и себя. Другое состояние — сервы. [Король:] Этот несчастный люд ничем не обладает, кроме труда. Кто мог бы поведать об усердии сервов, исчислив знаками счетной доски их труды и заботы? [Епископ:] Доставлять деньги, одежду — все это на попечении серва. Ибо ни один свободный не проживет без сервов. Когда случится работа и необходимы затраты, то королю и епископам служат сервы. Кормится господин от серва, которого должен пасти. [Король:] Есть ли предел слезам и стонам сервов? [Епископ:] Дом божий — троякий, вера едина. Одни молятся, другие воюют, третьи работают (*Nunc orant, alii pugnant, alii que laborant*), а вместе их — три, и разъединения не переносят» (*Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem Francorum*, II, 277–299; *Migne J.-P.* *Patrologiae cursus completus, series secunda*, t. CXXI. Paris, 1853, col. 781–782).

<sup>42</sup> *Le Goff J.* Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. — «L'Europe aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles. Aux origines des Etats nationaux». Varsovie, 1968; *idem.* La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, 1965, ch. VIII. Ср. *David M.* Les «laboratores» jusqu'au renouveau économique des XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. — «Etudes d'histoire du droit privé offertes à Pierre Petot». Paris, 1959; *Fossier R.* Histoire sociale de l'Occident médiéval. Paris, 1970, p. 50, sq., 79, 106, sq., 144, 155.

<sup>43</sup> *Стеблин-Каменский М.И.* Исландская литература. Л., 1947, с. 17.

<sup>44</sup> Идентификация Хеймдалля с Ригом дана только в этом вступлении, в самой песни имя Хеймдалля не встречается, фигурирует лишь Риг. В научной литературе высказывалось мнение об ирландском происхождении этого имени: *gí, ríge* — «король».

<sup>45</sup> См. *Edda, die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, hg. von G. Neckel und H. Kuhn. I. Text, S. 280–287. Переводы даются по изданию: «Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях». Перевод А.И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского, с. 160–164.

<sup>46</sup> В мотиве сожительства Рига с Прабабкой (а затем и с Бабкой и с Матерью, см. ниже) отдельные исследователи усматривают отражение архаического обы-

чая гостеприимства, выразившегося в предоставлении хозяином знатному гостю своей жены (Свейнссон Э.У., цитируется в кн.: *de Vries J. Altnordische Literaturgeschichte*, Bd. II. 2. Aufl., S. 125). Ср. *Young J.J. Does Rigspula betray Irish Influence? — «Arkiv för nordisk filologi»*, 49. bd., 1933, s. 101 f.

<sup>47</sup> Окропление водой при наречении имени — языческий обряд.

<sup>48</sup> Б. Нерман (*Nerman B. Rigspula 16: 8 dvergár á öxлом, arkeologiskt belyst. «Arkiv för nordisk filologi»*, 69. bd., 1954), исходя из археологических находок на Готланде, Борнхольме и в Швеции, полагает, что в «Песни о Риге» имеется в виду наплечная пряжка в виде продолговатой планки, иногда с узором. Такие украшения встречаются в погребениях, датированных временем между 600 и 1000 гг. На этом основании Нерман склонен искать родину песни в шведских поселениях бассейна Балтики. Помимо того, что родиной «Песни о Риге» несколько неожиданно оказывается район Восточной Скандинавии (все лингвистические данные свидетельствуют в пользу приурочивания ее к Западной Скандинавии), большое сомнение вызывает самый способ аргументации Нермана: можно ли прибегать к прямому сопоставлению предметов археологических находок с отдельными, к тому же не очень ясными и определенными, упоминаниями подобных вещей в древней поэтической литературе, веками бытовавшей, возможно, в устной традиции, прежде чем быть записанной? (см. *Rokkjær C.C. Arkeologisk datering af poetiske tekster. — «Arkiv för nordisk filologi»*, 74. bd., 1959, s. 278. Ср. *Nerman B. The Poetic Edda in the Light of Archaeology. Coventry, 1931; idem. Hur gammal är Völuspá? — «Arkiv för nordisk filologi»*, 73. bd., 1958; *idem. Arkeologisk belysning av två Eddapartier. — «Arkiv för nordisk filologi»*, 75. bd., 1960; *idem. Hunpartiet i Sigurdformål. — «Arkiv för nordisk filologi»*, 76. bd., 1961; *idem. Rigspulas ålder. — «Arkiv för nordisk filologi»*, 84. bd., 1969).

<sup>49</sup> Слово *karl* в песнях «Старшей Эдлы» могло также значить «старик» или иметь пренебрежительный оттенок — «мужик», «простолюдин» (в противоположность знати).

<sup>50</sup> Дан и Данп — легендарные предки датских конунгов. В утраченной части «Песни о Риге», как полагают, воспевался победоносный поход Кона против этих конунгов.

<sup>51</sup> См. *Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968, с. 23–24 40 246; Scher S.P. Rigspula as Poetry. — «Modern Language Notes», Vol. 7, 8, № 4, 1963, p. 398 ff.*

<sup>52</sup> *Mogk F. Geschichte der norwegisch-isländischen Literatur, 2. Aufl. Strassburg, 1904, S. 602.*

<sup>53</sup> *Finnur Jónsson. Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie, 2. Udg., 1. Bd. København, 1920, S. 192 ff.*

<sup>54</sup> Ж. Дюмезиль усматривает в рисуемой «Песнью о Риге» социальной структуре «функциональное тройное деление», общее, по его мнению, всем индоевропейским народам, однако с частичным смещением и перераспределением функций (магической власти, воина и земледельца); он обращает особое внимание на то, что конунг, в отличие от ярла, наделен здесь лишь магическими функциями, но не военными. (*Dumézil G. La Rigspula et la structure sociale indo-européenne. — «Revue de l'histoire des religions», t. CLIV, № 1, 1958, p. 2 sq.; idem. Mythe et épopée. Paris, 1968, p. 184 sq.*).

<sup>55</sup> Высказывалось предположение, что за этими именами скрывался сам Один, но оно считается необоснованным (см. *Turville-Petre E.O.G. Myth and Religion of the North. London, 1964, p. 147 ff., 150 f. Ср. de Vries J. Heimdallr, dieu énigmatique. — «Etudes germaniques», 10<sup>e</sup> année, № 4; 1955; Dumézil G. Remarques comparatives sur le dieu Scandinave Heimdallr. — «Etudes celtiques», 8, 1959).*

<sup>56</sup> Идею «улучшения рода» можно обнаружить и в других скандинавских памятниках (сагах, записях права): сын мог «улучшить род» своего отца, повысив собственный социальный статус. Такого человека называли *betfræðrungi*.

<sup>57</sup> Ср. *Bergmann F.M. Rig's Sprüche (Rígs mál) und das Hyndlalied (Hyndlu liöd). Zwei sozial-ethische Gedichte der Saemunds-Edda, S. 17 ff.; Finnur Jónsson. Den oldnorske og*

oldislandske Litteraturs Historie, S. 194; *Paasche Fr.* Norges og Islands litteratur indtil utgangen av middelalderen. Oslo, 1957, s. 77.

<sup>58</sup> *Williams C.O.* Thraldom in Ancient Iceland, p. 74–81.

<sup>59</sup> По мнению У. Кера, «Песнь о Риге» дает сатирический тип раба (*Ker W.P.* The Dark Ages. New York, 1958, p. 180).

<sup>60</sup> Высказывалось и другое толкование внешних различий между Трэлеом, Карлом и Ярлом. Как полагал П.А. Мунк, в основе сказания лежит идея о том, что древнее население Норвегии финского происхождения было покорено другим народом, в свою очередь принужденным позднее признать над собой власть более молодого и воинственного племени, из которого выделились ярлы и конунги (*Munch P.A.* Det norske Folks Historie, I. Deel, 1ste Bd. Christiania, 1852, S. 112). Такое толкование выглядит очень натянутым. Рабы у скандинавов, действительно, нередко принадлежали к иноплеменным, но искать национальные различия между карлами и ярлами было бы неосновательно. О смысле, придаваемом в «Песни о Риге» различиям во внешности рабов, карлов и ярлов, см. ниже. Ср. также *Much R.* Zur Rígsþula. — «Prager deutsche Studien», 8. Prag, 1908, S. 237 ff.

<sup>61</sup> См., в частности, *Olrik A.* Viking Civilization. New York, 1930, p. 112 ff., а также ряд работ, на которые я ссылаюсь ниже.

<sup>62</sup> *Bugge A.* Vikingerne. København-Kristiania, 1904, S. 94. 278 ff.; *idem.* Vesterlandenes Indflydelse og Samfundforhold: Vikingetiden. — «Videnskabs-Selskabet Skrifter», II. Hist. — Filos. Klasse, 1904, № 1 (Christiania), 1905, S. 111, 163, 212; *Finnur Jónsson.* Den islandske litteraturs historie tilligemed den oldnorske. København, 1907, s. 58; *Olrik A.* Op. cit., p. 115; *Nerman B.* Rígsþulas álder; *Paasche Fr.* Op. cit., s. 78–79; *Mogk E.* Op. cit., S. 602; *Jones Gwyn.* A History of the Vikings. Oxford, 1968, p. 67, 145; *Foote P. and Wilson D.M.* The Viking Achievement. London 1970, p. 65.

<sup>63</sup> *Heusler A.* Heimat und Alter der eddischen Gedichte — In: *Heusler A.* Kleine Schriften. Bd. 2. Berlin, 1969, S. 184 ff.; *See K. v.* Das Alter der Rígsþula. — «Acta philologica Scandinavica», vol. 24, 1, 1957, s. 6–7; *Piekarczyk St.* O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII–XI w. Warszawa, 1963, s. 27; *de Vries J.* Über die Datierung der Eddalieder. — «Germanisch-romanische Monatsschrift», 22, 1934; *idem.* Altnordische Literaturgeschichte, II, Bd., S. 125, ff. Отдельные авторы указывали на то, что употребление в «Песни о Риге» термина *þlógr* (плуг) и некоторых других свидетельствует о сравнительно позднем ее возникновении. Но неизвестно, когда именно в древнескандинавский язык проникло это слово. Можно лишь констатировать, что в «Песни о Риге» оно встречается впервые (см. *Helgason Jon.* Norges og Islands digtning. — «Nordisk kultur», VIII: B. Stockholm — Oslo — København, 1953, s. 93).

<sup>64</sup> *Neckel G.* Beiträge zur Eddaforschung. Dortmund, 1908, S. 112 ff.; *Meissner R.* Rigr, — «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 57. Bd., 1933, S. 115–130; *de Vries J.* Altnordische Literaturgeschichte, II. Bd., 2. Aufl., S. 124 ff. Ср. *Heusler A.* Kleine Schriften, Bd. 2, S. 185, 186, 639: «...hier haben wir ein Stück Kulturgeschichte und Poetik...; es ist in der Tat ein «mythus philosophicus», «ein durch und durch gelehrtes Werk...».

<sup>65</sup> *Nordal Sigurdur.* Íslenzk menning, I. Bd. Reykjavík, 1942, bls. 207. Ср. *Sveinsson Einar Ól.* Íslenzkar bókmenntir í förnöld I. Reykjavík, 1962, bls. 228, 287.

<sup>66</sup> *See K. v.* Op. cit., S. 10.

<sup>67</sup> А.Хойслер (*Heusler A.* Die altgermanische Dichtung, 2. Ausg. Potsdam, 1941, S. 96) мимоходом высказал предположение, что «Песнь о Риге» представляет собой «философский миф», возможно, возникший под влиянием Гонория Августундского, «Elucidarium» которого (начало XII в.) был переведен на исландский язык в XII в. Однако никакой аргументации для подтверждения, этой догадки Хойслер не привел. Между тем не выяснен вопрос о точном времени появления исландского перевода этого сочинения (см. *de Vries J.* Altnordische Literaturgeschichte, Bd. II, S. 196 ff.; *Turville-Petre G.* Origins of Icelandic Literature, Oxford,

1953, p. 138 f.). Как мы видели, относительно возраста «Песни о Риге» в науке высказывались крайне противоречивые суждения. Но дело не только в трудности сравнительной датировки обоих текстов. Предположение Хойслера не может быть сочтено основательным прежде всего потому, что в произведении Гонория Августодунского нет никакой тройной схемы социального деления, как нет в нем и попытки объяснения генезиса сословий. Во II книге «Elucidarium»<sup>68</sup> перечисляются различные сословия, социальные и профессиональные группы (священники, монахи, рыцари, купцы, ремесленники, жонглеры, крестьяне) и высказывается суждение, кто из них спасется, а кто попадет в ад; только в этом аспекте они и интересуют автора. Поскольку в сфере его внимания находится не социальная структура, а проблема спасения души, в этом перечне упоминаются, кроме того, сумасшедшие и дети. Оценка значения крестьян для жизни общества в «Elucidarium»<sup>69</sup> отчасти близка к той, которую ранее дал Адальберон в вышеприведенном тексте. В ответ на вопрос ученика, спасутся ли земледельцы, учитель отвечает: «По большей части спасутся, ибо живут бесхитростно и кормят народ Божий в поте лица своего, как сказано: «Ты будешь есть от трудов рук твоих: блажен ты, и благо тебе!» (Lefèvre. Y. L'Elucidarium et les lucidaires. Paris, 1954, p. 429). Подробнее см.: Гуревич А.Я. Популярное богословие и народная религиозность Средних веков. — «Из истории культуры Средних веков и Возрождения». М., 1976, с. 69, след.

<sup>68</sup> См. *Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландия, стр. 60, след.; *он же.* Миф. Л., 1976.

<sup>69</sup> Нкр.: Óláfs s. helga. 215.

<sup>70</sup> «Младшая Эдда», с. 87.

<sup>71</sup> Ср. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф, с. 87, след.

<sup>72</sup> Hávamál. 28, 7. Ср. 63 и др.

<sup>73</sup> Подобное знание давало могущество: «Мало чего не сумеет мудрый» (fás er fróðom vant). Hávamál, 107. Ибо знание обладало магической силой. Но оно могло быть и опасным, поэтому в «Речах Высокого» дается совет: «Следует мужу | в меру быть умным, | не мудрствуя много; | тот, кто удел свой (ørlög sín) | не знает вперед, | всего беззаботней» (ib., 56).

<sup>74</sup> Этиологические мифы, объясняющие происхождение различных существ, предметов, общественных институтов, «не просто одна из разновидностей мифов, а фундаментальная и древнейшая разновидность мифологии» (*Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса, с. 166).

<sup>75</sup> Это сочинение дошло, однако, в незавершенном виде: сохранились лишь раздельно о короле и купце (см. Der Königspiegel. Konungsskuggsjá. Hg. von R. Meißner. Weimar, 1944).

<sup>76</sup> Ян де Фрис полагает, что автор «Песни о Риге», которого он считает поздним ученым стилизатором под миф, получил импульсы из христианской Западной Европы, где неравенство людей представляло собой актуальную проблему и поэтому возникали спекуляции относительно происхождения сословий, осуждавшие неравенство или, наоборот, пытавшиеся оправдать его (*de Vries J.* Altnordische Literaturgeschichte, II. Bd., S. 126).

<sup>77</sup> См. *Le Goff J.* Note sur société tripartite..., p. 62.

<sup>78</sup> *Liebermann F.* Die Gesetze der Angelsachsen, I. Bd., S. 50, 173, 456. Ян де Фрис отмечает устойчивость сочетания этой пары «противопоставляемых друг другу понятий, которые теснейшим образом между собою связаны и образуют вместе неразрывное единство: правитель и его народ» (*de Vries J.* Über das Wort «Jarl» und seine Verwandten. — «La Nouvelle Clío», t. VI, № 7–10, 1954, p. 467 sq.).

<sup>79</sup> Óláfs saga Tryggvasonar, kap. 65; Sværris saga, kap. 29, 167, MLL III, 3, 3.

<sup>80</sup> Об идеализирующей функции этих цветов в песнях «Старшей Эдды» см.: *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса, с. 116 след. Ср. *Dumézil G.* Gods of the Ancient Northmen. Berkeley — Los Angeles — London, 1973, p. 124 f.

<sup>81</sup> О возможности интерпретации скандинавской мифологии, исходя из принципа двичной классификации, см. *Haugen E. The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thought on reading Dumézil.* — «To Honor Roman Jakobson», Vol. II. The Hague — Paris, 1967, p. 860—867; *Мелетинский Е.М.* Скандинавская мифология как система. — IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук». М., 1973.

<sup>82</sup> Хотя в обращении к слушателям, которым открывается «Прорицание вёльвы», люди и названы «детьми Хеймдалля» (*Völuspá*, 1), среди кеннингов этого бога не встречается подобных указаний (его именовали «сыном девяти матерей», «стражем богов», «белым асом», «недругом Локи», «тем, кто добыл ожерелье Фрейи», «сыном Одина»). По всей вероятности, наименование людей «детьми Хеймдалля» не следует понимать буквально. Главное же, идентификация Рига с Хеймдаллем имеется только в прозаическом вступлении к «Песни о Риге» и внушает сомнения.

<sup>83</sup> См. выше генеалогию Отгара в «Песни о Хюндле».

<sup>84</sup> Предпринимались попытки согласовать языческие генеалогии королевских династий с христианством. Монах — автор «Англосаксонской хроники» расширил родословную королей Англии: первоначально они вели свой род от Водана, но затем сам Водан оказался отдаленным потомком Адама! (см. *Earle J. and Plummer Ch. Two of the Saxon Chronicles Parallel.* Oxford, 1892—1899, Vol. I, p. 2 f., 16 f., 24, 34, 38 f., 42 f., 50, ср. p. 66; Vol. II, p. 4 f).

<sup>85</sup> Обзор точек зрения по этой спорной проблеме см.: *Пекарчик С.* Сакральный характер королевской власти в Скандинавии и историческая действительность. — «Скандинавский сборник», X. Таллинн, 1965. Автор, отведа «Песнь о Риге» в качестве исторического свидетельства как позднюю (он датирует ее, вслед за К. фон Зе, XIII в.), совсем не использует ее при анализе природы сакрализации власти скандинавских государей

<sup>86</sup> *Migne J.* — *P. Patrologiae cursus completus*, t. CXLI, col. 781—782.

<sup>87</sup> С. Пекарчик (*Piekarczyk St.* Zur Frage der internen und externen Funktionen des frühmittelalterlichen Staates und der Ideologie verschiedener Gesellschaftsschichten im Lichte der Skandinavischen Quellen. — «L'Europe aux IX<sup>e</sup>—XI<sup>e</sup> siècles», s. 440) справедливо отмечает, что свободные бонды, насколько можно судить по песням «Старшей Эдды», обнаруживали тенденцию не противопоставлять себя высшему слою, а, напротив, уменьшать ощущение социальной дистанции, отделившейся их от знати. Ценности, воплощаемые в песнях «Старшей Эдды», воспринимались в скандинавском обществе в качестве общего духовного достояния. См. в этой связи интересные замечания С. Пекарчика о переходе в средневековой Скандинавии от «моносемантической» к «полисемантической» культуре: *Piekarczyk St.* Stare i nowe w kulturze Skandynawii na początku chrześcijańskiego średniowiecza. — *In: Tuulse A.* Skandynawia romanska. Warszawa, 1970.

<sup>88</sup> Ср. *David M.* Op. cit., p. 107 sq.

<sup>89</sup> В «Беседе» англосаксонского церковного писателя Эльфрика фигурируют представители различных профессий: сапожник, солевар, повар, кузнец, золотых дел мастер, мастер по серебру, медник, плотник, пахарь, купец. Каждый из ремесленников, участвующих в беседе, говорит о необходимости его труда для общества. *Кузнец:* «Где возьмет пахарь лемех или починит резец, у которого нет острия, если не будет моего ремесла? Откуда достанет рыбак крючок, сапожник свое шило, портной иглу, не благодаря ли моей работе?» *Плотник:* «Как обойдетесь вы без моего ремесла при постройке домов, при изготовлении всяких предметов, при строительстве кораблей и без всех вещей, которые я изготовляю?» Однако *мудрец*, отвечая на вопрос, какое занятие он ставит выше всех других, говорит: «Земледелие, ибо пахарь кормит нас всех». Соглашаясь с кузнецом, что его профессия полезна, *мудрец* продолжает: «Однако мы все предпочтем жить с тобой, пахарь, чем с тобой, кузнец, ибо пахарь дает нам хлеб и

питье; а что ты в своей кузнице можешь дать нам, кроме искр, стука молотков и ветра из мехов?» Свою речь он заключает словами: «Пусть каждый помогает другому своим ремеслом и всегда пребывает в согласии с пахарем, который нас кормит» (*Ælfric's Colloquy*, ed. by C.N. Garmonsway. London, 1959, II, 220 ff). Вот причина игнорирования ремесленников западными схемами строения общества в X—XI вв.!

<sup>90</sup> Трудно согласиться с теми исследователями, которые находят в «Песни о Риге» низкую оценку труда (см. *Meissner R.* Op. cit., S. 118; *Scher S.P.* Op. cit., p. 401 f.).

<sup>91</sup> Вероятно, поэтому в «Старшей Эдде» мы иногда встречаем противопоставленные знати рабам, при кажущемся игнорировании рядовых свободных. Так, в «Песни о Харбарде» Один, скрывающийся под обликом перевозчика Харбарда, вспоминая о вызванных им войнах, поддразнивает Тора: «... у Одина — ярлы, павшие в битвах, — у Тора — рабы» (*Óðinn á jarla, þá er í val falla, en Þógr á þræla kún*). *Hárbarðslíod*. 24. Ян де Фрис предполагает, что первоначально в этом тексте вместо *þræla kún* было *karla kún*, ибо противоположности *jarl — karl* соответствовала, по его мнению, пара богов Один — Тор (*de Vries J.* Ober das Wort «Jarl» und seine Verwandten, S. 458—469). Юмор древних скандинавов не всегда легко различим современным ухом. Аристократическая точка зрения ясно видна в «Песни о Хюндле», в которой к родам «лучших в Мидгарде», т.е. в мире людей, после героев древних преданий причисляются «рожденные от хольдов» (*holðborit*), т.е. «лучших бондов», и «рожденные от херсиров» (*hersborit*). *Hyndlolióð*, II, 16. По словам Снорри, Один в Валхалле принимает конунгов, ярлов и других могущественных людей (*Snorri Sturluson*. Edda, *Gylfagynning*, kap. 38).

<sup>92</sup> К. фон Зе полагает, что рабы в «Песни о Риге» находятся в положении арендаторов земли, поскольку Трэль ведет отдельное хозяйство, а не служит в доме господина. (*See K.* и *Alter der Rígsþula*, S. 10). Не говоря уже о том, что фон Зе не учитывает специфики структуры поэмы, он явно смешивает воедино традиционный для германцев и засвидетельствованный еще Тацитом способ наделения рабов участками земли с крестьянской договорной арендой, получившей развитие в раннефеодальный период.

<sup>93</sup> Поразительная устойчивость этого деления общества на протяжении огромного исторического периода (от I—II до XIII—XIV вв.) была вновь продемонстрирована в исследованиях К. Вюрера, который сопоставил показания Тацита с ланнскими шведскими и датскими записями обычного права (*Wührer K.* Die schwedischen Landschaftsrechte und Tacitus' Germania. — «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*», 76. Bd., 1959; *idem.* Die dänischen Landschaftsrechte als Quelle für die ältesten dänischen Rechtsverhältnisse. — «*Mediaeval Scandinavia*», I, 1968).

О «tripartitio» у саксов (*nobiles, ingenuiles, serviles*) см.: *Nithard*. *Historiarum libri quattuor*, IV, c 2. «*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*», t. II, ed. G.H. Pertz. Hannoverae, 1829, p. 668—669.

<sup>94</sup> См. *Anderson P.* *Passages from Antiquity to Feudalism*. London, 1975, p. 176 f.



## Заключение

На современной стадии изучения скандинавского общества в период раннего Средневековья мы еще не можем с желательной ясностью рассмотреть его со всех сторон. Многие пока остаются неизвестными или рисуются в смутных контурах. Труднейшая проблема исторической реконструкции в данном случае сопряжена с необходимостью применить понятийный аппарат, выработанный на материале «классических» стран феодализма, к региону, отличавшемуся замедленностью развития и явной «неклассичностью» социальных форм. При интерпретации общественной структуры раннесредневековой Норвегии историка подстерегают две опасности: легко поддаться мнению о неподвижности и архаичности социального строя норманнов, о господстве в нем порядков, близких или аналогичных общественным порядкам древних германцев либо варваров периода Великих переселений; вместе с тем, отказываясь от подобного взгляда, нетрудно впасть и в противоположную крайность и чрезмерно сблизить общественные отношения у скандинавов этого времени с раннефеодальным строем других европейских народов<sup>1</sup>. Объясняется это противоречивостью общественного развития Северной Европы того времени. Действительно, многие правовые нормы, обычаи, термины, институты напоминают о глубокой древности, от которой они, видимо, сохранились. Здесь вновь уместно напомнить об отсутствии римского влияния, а также о том, что, несмотря на широкую внешнюю экспансию эпохи викингов, основная масса скандинавов не покинула своей родины; в отличие от других германских народов они жили на прежней территории не как завоеватели и не как завоеванные. В таких условиях преемственность между старым и новым, осложненная к тому же застойностью и отсталостью хозяйственной жизни, не могла не быть очень значительной. Но необходимо увидеть в этих традиционных формах, изживавшихся с большим трудом, развитие иного социального содержания.

Отношения земельной собственности, генетически восходящие к родовому строю, в той форме, в какой они поддаются анализу на основе имеющихся источников, уже очень далеко ушли от своей «первоначальной» стадии. Большую роль, огромное значение которой в общественной и хозяйственной жизни древних скандинавов невозможно отрицать, наше исследование зафиксировало на стадии распада. Социальная структура, характеризующаяся традиционным делением на родовую знать, полноправных свободных и несвободных вкуче с полусвободными, начала переживать трансформацию и ломку уже в эпоху викингов. Королевская власть, первоначально — при Харальде Харфагре и его непосредственных преемниках — еще не оторвавшаяся от пуповины «военной демократии», на протяжении XI—XIII вв. превращается во власть государственную, которая имеет в стране свою социальную опору.

Тенденция развития норвежского общества станет еще более явной, если сделанные выше наблюдения дополнить анализом эволюции отношений земельной аренды в Норвегии. Изучение их приводит к вы-

воду: из формы «межкрестьянской» аренды, при которой и сдающий, и снимающий землю принадлежали сплошь и рядом к одному слою общества — бондам, причем не только социально-правовые, но и имущественные черты собственника и съемщика были одинаковыми или различались несущественно, — аренда перерастает в отношения между крупными или зажиточными землевладельцами и мелкими держателями — возделывателями их земли; доходы первых складываются в основном из платежей продуктами, уплачиваемых вторыми. Эта эволюция, социальное содержание которой состояло в создании своеобразной системы феодального использования земли, совершалась, насколько можно судить по источникам, на протяжении XI—XIII вв.<sup>2</sup>

В свете этих данных представляется уместным возвратиться к тому вопросу, который был поставлен в начале работы: каковы возможности феодальной перестройки общества, выходящего из стадии родо-племенного строя при отсутствии интенсивных внешних влияний и развивающегося преимущественно лишь за счет «внутренних» своих ресурсов, к тому же в своеобразных хозяйственных и естественно-географических условиях Скандинавии? Речь идет о характере процесса перехода на стадию классового общества и о существовании зарождавшихся в результате этого процесса феодальных отношений. Ибо несомненно, что в указанных условиях и генезис феодализма, и сам этот феодализм должны были приобрести большую специфику.

Ограничимся поисками ответа лишь на первую часть вопроса — об особенностях переходного периода.

Первое, к чему вновь хотелось бы привлечь внимание читателя, заключается в своеобразии земельной собственности в Скандинавии в тот период. Одаль не стал «товаром», свободно отчуждаемым владением. Отношение одальманов к земле не заключалось в праве неограниченного владения, употребления и злоупотребления. Римская частнособственническая формула «*ius utendi et abutendi quatenus juris ratio patitur*» никак не могла бы передать сущности этого отношения, и не потому, что право одаля еще якобы «недоразвилось» до подобного инструментального отношения к объекту права собственности, а потому, что право собственности, предполагаемое институтом одаля, вообще имело принципиально иное содержание. Полнота обладания одалем выражалась в изначальном единстве человека, точнее — группы, к которой он принадлежал и которой он был поглощен, и земли, на которой эта группа «испокон века» жила, воспроизводя себя, и с которой она находилась в интенсивном и постоянном взаимообмене. Связь бонда с землей, используемой им под вспашку и как пастбище для скота, была столь сильна, что полный разрыв этой связи был сплошь и рядом невозможен. Мы наблюдали превращение одаля в другие виды земельных владений, отчуждение которых было свободно от многих ограничений, налагаемых большой семьей. Эти виды собственности назывались *каупа жогд*, *ейгн*. Но тенденция, в какой-то мере приближавшая одаль к индивидуальной собственности, переплеталась с противоположной: владение «купленной землей» на протяжении нескольких поколений давало ее обладателю права одаля. Итак, одаль мог превратиться в *каупа жогд*, но и последняя могла в определенных условиях стать одалем. Меня сейчас

не занимает вопрос о том, какая из тенденций преобладала (на такой вопрос на основе имеющихся источников пока что ответить трудно), важно лишь подчеркнуть, что окончательной трансформации одаля в свободно отчуждаемое владение, в собственность, подлежащую неограниченному распоряжению, так и не произошло.

Указанный круговорот «одаля — купленная земля» не должен скрывать глубоких сдвигов в распределении земельной собственности. Мелкие бонды, подчас не утрачивая своих дворов, лишались той полноты владельческих прав на них, которую предполагало право одаля, тогда как преуспевающие собственники укрепляли свое положение, устанавливая право одаля на вновь приобретенные земли.

Нужно отметить и другое важное отличие в развитии поземельных отношений в Норвегии от параллельных процессов в других странах: нет данных о массовом переходе земель бондов в собственность крупных землевладельцев в результате дарений. Земельные пожалования в пользу церкви совершались королями и светскими хёвдингами; церковь добивалась ликвидации ограничений в распоряжении одалем с тем, чтобы присвоить земли крестьян. Однако на севере Европы не получил распространения институт прекария, являвшийся столь существенным рычагом мобилизации мелкой собственности в пользу церкви на континенте. Тем не менее, как уже было отмечено, то, что земля не превратилась в «товар», не послужило непреодолимым препятствием на пути развития в Норвегии крупного землевладения.

Эта примечательная особенность развития поземельных отношений, очевидно, связана с определенными характерными чертами социальной структуры. Мне уже приходилось отмечать многоукладность норвежского общества, присущую ему не только на ранней стадии развития, но и в течение всего Средневековья<sup>3</sup>. Эта многоукладность, выражавшаяся в одновременном сосуществовании различных социальных форм, сочеталась с весьма своеобразным положением норвежских крестьян, которые не потеряли своей свободы и находились в относительно слабо выраженной личной зависимости от земельных собственников. Можно предположить, что это своеобразие в какой-то мере было обусловлено неизжитостью архаических отношений земельной собственности; норвежский бонд не утратил полностью всех владельческих прав на свою усадьбу, и личная его свобода, подвергнувшись ограничениям, тем не менее в известной мере сохранилась<sup>4</sup>.

Многоукладность средневекового общества, принимавшая различные конкретные формы на отдельных стадиях его развития и в разных странах, вообще была, по-видимому, имманентной его чертой даже в период, когда феодализм доминировал. Норвегия принадлежала к числу стран, где эта многоукладность была выражена особенно сильно, и потому остается открытым вопрос, возобладал ли в ней феодальный уклад над другими формами социальных отношений. Трудно четко определить хронологическую границу, отделяющую дофеодальную стадию истории Норвегии от раннефеодальной — не должна ли речь идти скорее о различных пластах многообразной социальной действительности, сосуществовавших, разумеется, взаимодействуя, на протяжении всего Средневековья?

Мы видели выше, что дифференциация свободного населения Норвегии на хольдов и бондов была связана с понижением социально-правового статуса последних. Свобода бондов более не заключалась в полноправии, сделалась ущербной, тогда как хольды превратились в привилегированную группу, которая не обособилась окончательно от бондов и пополнялась за счет преуспевших выходцев из их среды, но вместе с тем отличалась от простых свободных своей родовитостью, богатством, общественным положением. Отмечая внутреннюю трансформацию старой социальной структуры, нельзя, однако, не отметить незавершенности и неполноты этой трансформации. Социальное расслоение, углубляясь, все же, очевидно, «автоматически» не увенчалось достаточно отчетливо выраженным классовым расслоением. При всех различиях между хольдами и бондами эти социальные группы не превратились сами по себе, в силу спонтанного развития, в антагонистические классы.

Для превращения структуры варварского общества в структуру общества раннефеодального потребовалось вмешательство той силы, которая отнюдь не была внешней по отношению к этому процессу, ибо сама возникла на его основе, — государственной власти. Уже было указано на необходимость различия между хольдами «первой генерации» — высшим слоем бондов в XI и XII вв., и хольдами «второй генерации», пользующимися покровительством короля и поддерживающими его землевладельцами и служилыми людьми в XIII в.

Роль раннефеодального государства как катализатора развития классового строя в Норвегии обнаруживается и при изучении эволюции института одаля. Первоначально одним из признаков одаля была полнота, исключительность права обладания землей. Однако с укреплением королевской власти под ее контроль подпал не только альменнинг, поселенцы на котором превратились в арендаторов земли у короля, но — в известном смысле — и одаль. Вся земля Норвегии стала считаться одалем короля. О существовании такого представления свидетельствуют как саги, так и многочисленные высказывания скальдов начиная с XI в. (со времени Олава Святого). Как понимать это земельное верховенство короля? Разумеется, на той весьма ранней стадии генезиса феодализма, которую мы застаем в Норвегии в XI—XIII вв., не могло быть и речи о феодальном суверенитете монарха. Но его право на землю подданных не было и пустой фикцией. Король, действительно, имел определенные права на земли бондов, выражавшиеся прежде всего в сборе кормлений — вейшл со всего населения. Здесь не место вдаваться в анализ сущности вейшлы и ее эволюции в X—XIII вв., я затронул этот вопрос в связи с изучением возможностей феодального преобразования норвежского общества. Ограничусь поэтому предположением о том, что в условиях неразложившегося до конца института одаля сам этот институт мог быть использован — и действительно использовался — королевской властью в собственных целях, достижение которых неизбежно вело к ускорению феодализации.

И, наконец, о свободе норвежских бондов, не утраченной ими полностью на протяжении всего Средневековья. На мой взгляд, нельзя ограничиться одной лишь констатацией ее сохранности и подчеркивани-

ем бесспорного и существенного различия между свободными бондами Норвегии (и Швеции) и зависимыми крестьянами других европейских стран. Не менее важно вдуматься и в то, какую *функцию* выполняла личная свобода крестьян в феодальный период. Не использовалась ли их частичная свобода государственной властью и церковью опять-таки в целях, чуждых интересам крестьянства? Не превращалась ли она до некоторой степени в своеобразную форму зависимости бондов от государства и стоявшего за ним господствующего класса?

Все эти вопросы, решение которых в рамках настоящей работы не может быть дано, возвращают нас к уже высказанному выше предположению: перестройка норвежского общества, шедшая в изучаемый период медленно и мучительно, не ускоряемая сколько-нибудь заметным воздействием извне (завоевание, «синтез» и т.п.), могла привести к новому качеству лишь при вмешательстве государственной власти, складывавшейся и укреплявшейся в процессе самой этой социальной перестройки. Ибо генезис феодализма представлял собой процесс не только социально-экономический, но и социально-политический<sup>5</sup>, и понять этот процесс можно, лишь охватив все указанные стороны исторической действительности.

## Примечания

<sup>1</sup> Этой опасности не избежал И.П. Шаскольский, который считает возможным говорить о феодальной формации (в наиболее ранних ее чертах) в Скандинавии начиная с первой половины IX в. (см.: *Шаскольский И.П.* Проблемы периодизации истории Скандинавских стран, с. 354–357). Ср. гл. 2 (автор – И.П. Шаскольский) и гл. 3, §1 (автор – А.Я. Гуревич) в коллективном труде «История Швеции» (М., 1974). Время начала процесса феодализации шведского общества определяется в этих главах по-разному.

<sup>2</sup> См.: *Frihet og føydalisme*, s. 39–76.

<sup>3</sup> См.: *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии, с. 27, 89, 253.

<sup>4</sup> Нужно вновь напомнить и о других возможных причинах сохранения бондами свободы: о большой роли в экономической жизни скотоводства, рыболовства, судоходства, лесного и иных промыслов; при многоотраслевом хозяйстве части населения легче было уходить из земледелия.

<sup>5</sup> Самое это различие неизбежно применяется исследовательской мыслью, но, повторяю еще раз, нужно иметь в виду, что в реальной действительности раннего Средневековья социальный, экономический, политический (а отчасти и религиозный, мифологический и магический) аспекты удастся вычленишь лишь с трудом. Дело даже не в сложности процедуры логического расчленения материала, а в понимании того, что все эти аспекты необходимо изучать в контексте социально-культурной целостности.

## Цитированные источники

- Adalberonis Carmen. J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus, t. CXLI. Paris, 1858.
- Ágrip af Nóregs konunga sögum, hrsg. von Finnur Jónsson. Halle (Saale), 1929.
- Ari Thorgilsson*. Íslendingabók. Ed. by H. Hermannsson. «Islandica», vol. XX. New York, 1930.
- Brennu-Njáls saga, hrsg. von Finnur Jónsson. «Altnordische Saga – Bibliothek», 13. Halle, 1908.
- Diplomatarium Norvegicum, udg. af Chr. C.A. Lange og C.R. Unger, bd. 1–12. Christiania, 1847–53.
- Edda, udg. af Finnur Jónsson. København, 1900.
- Edda. Hrsg. von G. Neckel. I. Heidelberg, 1927.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hg. von G. Neckel und H. Kuhn. 4. Aufl. Heidelberg, 1962.
- Egils saga Skallagrimssonar, hrsg. von Finnur Jónsson. «Altnordische Saga-Bibliothek», 3. Halle, 1924.
- Eyrbyggja saga, ed. P. Schach, L.M. Hollander. The Univ. of Nebraska, 1959.
- Fagrskinna, udg. Finnur Jónsson. København, 1902–1903.
- Germanenrechte.
- Bd. 4. Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Frostothings. Hrsg. von R. Meißner. Weimar, 1939.
- Bd. 6. Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Gulathings. Hrsg. von R. Meißner. Weimar, 1935.
- Neue Folge. Abteilung Nordgermanisches Recht. Bruchstücke der Rechtsbücher des Eidsivathing und des Borgarthings. Hrsg. von R. Meißner. Weimar, 1942.
- Grágás. Islændernes Lovbog i Fristatens Tid, ved V. Finsen. 2. Hefte. København, 1853.
- Gulatingslovi, umsett av K. Robberstad. 3. utg. Oslo, 1969.
- Islandske Annaler indtil 1578, ved G. Storm. Christiania, 1888.
- Íslendingabók. Landnámabók. 1–2. Jakob Benediktsson gaf út. «Íslenzk fornrit», I, 1 – I, 2. Reykjavík, 1968.
- Jónsbók. Kong Magnus Hakonssons lovbog for Island. Udg. ved Olafur Halldórsson. Odense, 1970.
- Das Jütsche Recht. Aus dem Altdänischen übersetzt und erläutert von K. von Sec. Weimar, 1960.
- R. Kaiser*. Alt- und mittelenglische Anthologie. Berlin, 1955.
- King Alfred's Orosius. Ed. by H. Sweet. — «Early English Text Society», № 79. London, 1883.
- Landnámabók Íslands. Einar Arnorsson gaf út. Reykjavík, 1948.
- Landrecht des Königs Magnus Hakonarson. Bearb. von R. Meißner. Germanenrechte. Neue Folge. Abteilung Nordgermanisches Recht. Weimar, 1941.
- Larson L. M.* The Earliest Norwegian Laws. New York, 1935.
- Laxdoela saga, hrs. von Kr. Kålund. «Altnordische Saga-Bibliothek», 4. Halle, 1896.
- Lefèvre Y.* L'Elucidarium et les lucidaires. Paris, 1954.
- Liebermann F.* Die Gesetze der Angelsachsen, I. Bd., Halle a. S., 1898–1903.
- Monumenta historica Norvegiae. Latinske kildeskrifter til Norges historie i midlalderen, udg. ved G. Storm. Kristiania, 1880.

- Morkinskinna, udg. C.R. Unger. Christiania, 1867.  
*Munch P.A. og Unger C.R.* Saga Óláfs Konungs ens helga. Christiania, 1853.  
 Norges gamle Love indtil 1387. Bd. I–V. Christiania, 1846–1895.  
 Norges Indskrifter med de ældre Runer. Udg. ved S. Bugge, I. Christiania, 1891.  
 Norges innskrifter med de yngre runer, utg. ved M. Olsen, I–V. Bd. Oslo, 1941–1960.  
 Den Nyere Landslov, N. g. L. II. Bd., 1848.  
 Óláfs saga helga, utg. ved O.A. Johnsen. Kristiania, 1922.  
*Plummer Ch.* Two of the Saxon Chronicles Parallel, vol. I. Oxford, 1952.  
*Rygh O.* Norske Gaardnavne. 1–18. Christiania, 1897–1924.  
 Saga Óláfs konungs hins helga. I. Bd., ved O.A. Johnsen og J. Helgason. Oslo, 1930.  
 Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk, udg. af Finnur Jónsson. København, 1932.  
 Saxonis Grammatici Gesta Danorum. Hrsg. von A. Holder. Strassburg, 1886.  
*Snorri Sturluson.* Heimskringla. Bd. I, II, III. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. «Íslenzk fornrit». Bd. XXVI–XXVIII. Reykjavík, 1941, 1945, 1951.  
 Bd. I. Ynglinga saga; Halfdanar saga svarta; Haralds saga ins hárfagra; Hákonar saga góða; Haralds saga gráfeldar; Óláfs saga Tryggvasonar.  
 Bd. II. Óláfs saga ins helga.  
 Bd. III. Magnúss saga ins góða; Haralds saga Sigurðarsonar; Óláfs saga kyrra; Magnúss saga berfœtts; Magnússona saga; Magnúss saga blinda ok Haralds gilla; Haraldssona saga; Hákonar saga herðibreiðs; Magnúss saga Erlingssonar.  
*Snorri Sturluson.* Edda. Utg. af Finnur Jónsson. København, 1900.  
 Бовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. «Библиотека всемирной литературы». М., 1975.  
 Исландские саги. Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956.  
 Исландские саги. Ирландский эпос. «Библиотека всемирной литературы». М., 1973.  
 Младшая Эдда. Издание подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.  
 Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

### Список сокращений

- AHR – American Historical Review.  
 B. – Borgartingslov (N. g. L., I).  
 E. – Eidsivatingslov (N. g. L., I).  
 F. – Frostatingslov (N. g. L., I).  
 F. Indl. – Frostatingslov, Indledning (N. g. L., I).  
 G. – Gulatingslov (N. g. L., I).  
 H. T. – Historisk tidsskrift.  
 Hkr – Heimskringla.  
 HZ – Historische Zeitschrift.  
 KHL – Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk middelalder.  
 Lnb. Isl. – Landnámabók Íslands.  
 MLL – Landslov (N. g. L., II).

N. g. L. – Norges gamle Love, Bd. I–II. Christiania, 1846–1848.

NK – Nordisk Kultur.

O. – Norwegisches Reichsarchiv in Oslo (N. g. L., II).

SEHR – Scandinavian Economic History Review.

SMÅ – Stavanger Museums Årbok.

VSWG – Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

ZSSR GA – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung.

ZSWG – Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

СЭ – Советская этнография.



# Скандинавский феодализм



# О некоторых особенностях норвежского феодализма\*

**П**ервое, что бросается в глаза при знакомстве со средневековой историей скандинавских стран и, в частности, Норвегии, — это медленность их социально-экономического развития. Отсюда — представление об отсталости их по сравнению со многими другими странами тогдашней Европы, о неразвитости или отсутствии в Норвегии феодального строя. В лучшем случае историки допускают мысль о зарождении предпосылок феодализма в Норвегии в период, предшествующий Кальмарской унии; дальнейшее же развитие феодальных отношений связывается с датским влиянием<sup>1</sup>. Такова точка зрения западной историографии, в которой господствует представление о феодализме как системе социально-правовых отношений (ленный строй, вассалитет, слабая королевская власть)<sup>2</sup>. Но и среди советских историков, видящих в феодализме общественно-экономическую формацию, не изжито до конца мнение о нефеодальном развитии средневековой Норвегии<sup>3</sup>. В доказательство того, что положение норвежских бондов коренным образом отличалось от положения крестьянства в большинстве других европейских государств Средневековья, ссылаются прежде всего на отсутствие крепостной зависимости в Норвегии, на преобладание ренты продуктами, которую платили крестьяне, сидевшие на чужой земле, на неразвитость барщинного хозяйства. В зарубежной историографии господствует мнение, что средневековый норвежский крестьянин был либо полным собственником своего участка, либо свободным арендатором, не находившимся в какой-либо личной зависимости от землевладельца, у которого он арендовал землю<sup>4</sup>. Ныне считается общепризнанным, что с XII—XIII вв. большинство бондов уже не владело своими дворами как собственностью, их земля принадлежала крупным землевладельцам — королю, церкви, светским магнатам и более мелким собственникам<sup>5</sup>; тем не менее поземельный строй средневековой Норвегии по-прежнему противопоставляется аграрным отношениям остальной Европы на том основании, что норвежский лейлендинг-«арендатор» был лично свободным. Известно, какую большую роль играет свобода крестьян в исторической концепции развития Норвегии, созданной Э. Сарсом<sup>6</sup>; эта концепция не изжита до конца и по

\* Впервые опубликовано в кн.: Скандинавский сборник. Вып. 8. Таллин, 1964. С. 257—274.

сей день, хотя трудами Х. Кута, Эдв. Бюлля, Ю. Скрейнера, А. Хольмсе-на и других норвежских ученых доказана несостоятельность существеннейших сторон теории Сарса<sup>7</sup>. Норвегия все еще сохраняет в исторической литературе свою исключительность как страна свободных крестьян.

Новые исследования по истории феодального строя в различных странах обнаружили значительное многообразие исторического процесса в Средние века. Исторические судьбы того или иного народа, степень влияния, оказанного на него извне, специфические естественно-географические условия, структура хозяйства и многое другое налагало неизгладимый отпечаток на его общественный строй. Та система феодальных отношений, которая сложилась во Франкской империи и в государствах, возникших на ее территории после распада этой империи, и считавшаяся образцом феодализма, наиболее типичной и даже классической его формой, все более превращается в настоящее время в один из возможных вариантов феодального развития. Нет больше никакого сомнения в том, что многие из тех признаков феодализма, которые ранее казались неотъемлемыми его чертами, — крепостное состояние крестьян, поместье с крупной барской запашкой, судебный иммунитет феодала, развитая вассальная иерархия, наследственность ленов, — были присущи в той или иной мере лишь некоторым типам феодального развития. Однако они не являются конститутивными, обязательными чертами феодального строя как такового, ибо они не только не обнаруживаются в развитом виде у ряда народов феодальной эпохи, но и у тех народов, где они существовали на определенной стадии феодализма, их не было на иных стадиях его развития. Известно, в частности, что крепостная-зависимость, выражавшаяся в максимальном ограничении личных и имущественных прав крестьянина, довольно быстро уступила место в странах Запада иным, более мягким формам зависимости крестьян, отнюдь, однако, не свидетельствующим о разложении феодального строя эксплуатации. Равным образом и вотчинная структура обнаружила чрезвычайную изменчивость. Наконец, барщина являлась не наиболее типичным видом феодальной ренты, а лишь самым грубым способом извлечения прибавочного труда из крестьянского хозяйства, сменявшимся по мере развития экономики иными, более гибкими методами его эксплуатации. Не приходится удивляться тому, что и отношения в среде господствующего класса и между феодалами и государственной властью также принимали в разных странах самые разнообразные формы, ибо в конечном счете они определялись основным производственным отношением феодализма.

Преобладание в системе общественного производства таких отношений, при которых непосредственный производитель-крестьянин владеет личным хозяйством, но не является собственником земли и вынужден безвозмездно отдавать прибавочный продукт своего труда землевладельцу, подвергаясь с его стороны внеэкономическому принуждению, создающему ту или иную степень личной зависимости крестьянина, и опирающаяся на эти отношения ассоциация земельных собственников — таковы, на наш взгляд, наиболее существенные, неотъемлемые черты феодального строя. Формы же и методы внеэкономического принуждения, а также характер зависимости крестьянина эмпирически были бес-

конечно многообразны. Когда Маркс и Ленин говорили о том, что эта зависимость могла изменяться от крепостничества с барщинным трудом до сословной неполноправности, связанной с простой обязанностью платить оброк<sup>8</sup>, то, тем самым, они указывали пределы, в которых существовали самые различные модификации и градации зависимости непосредственного производителя от земельного собственника.

Если с этих позиций подойти к изучению социально-экономического строя Норвегии в Средние века, то вряд ли можно будет по-прежнему считать ее страной нефеодальной, либо довольствоваться определением норвежского феодализма как недоразвитого. Существовать проблемы заключается в другом: каковы характерные черты норвежского феодализма, чем они обусловлены и каково влияние их на развитие норвежского общества в Средние века?

Норвегия, как и другие Скандинавские страны, перешла к феодальному обществу в результате внутреннего разложения общинно-родового строя. Таково было развитие большинства европейских народов в раннее Средневековье, но если во многих других странах имел место в той или иной степени синтез разлагавшегося общинно-родового строя с одновременно разлагавшимся строем рабовладельческим, то в Скандинавии такого синтеза не было, а влияние со стороны более развитых феодальных обществ обнаружилось здесь довольно поздно. Зарождение и становление классового строя происходило на севере Европы преимущественно на основе трансформации доклассовой социальной структуры. Естественно, что процесс феодализации шел здесь чрезвычайно медленно, а складывавшееся в этих странах феодальное общество должно было неизбежно отличаться от феодального общества во Франции, Англии или Германии.

Второе обстоятельство, которое необходимо подчеркнуть при анализе проблемы своеобразия норвежского феодализма, заключается в специфике естественно-географических условий, зависимость от которых у средневекового общества была несравненно большей, чем у индустриальных цивилизаций нового времени. Природа Норвегии позволяет заниматься земледелием лишь на ограниченных площадях, составляющих даже в настоящее время весьма скромную долю общей территории страны. Более благоприятными были условия для животноводства. Немалую роль играли охота, рыболовство и другие морские промыслы. Такое своеобразное соотношение различных отраслей хозяйства не могло не наложить неизгладимого отпечатка на все стороны жизни населения средневековой Норвегии и на ее общественный строй.

Хозяйственные и природные условия определили и преобладание хуторской формы поселения; Норвегия в Средние века почти не знала больших деревень. Крестьянин жил обособленно в своем дворе, сплошь и рядом расположенном поодаль от других усадеб<sup>9</sup>. Поэтому, когда стало развиваться крупное землевладение, оно принимало форму вотчин, состоявших преимущественно из разбросанных отдельных крестьянских дворов, с держателей которых собственник собирал ренту. Барское владение было как правило невелико, в нем работали дворовые (рабы и вольноотпущенники в раннее Средневековье, слуги, наемные работники), и отработочные повинности крестьян в этих условиях не могли получить значительного развития<sup>10</sup>.

Медленность становления феодальных отношений была связана с исключительной устойчивостью доклассовых форм общества: как пережитки общинно-родового строя и «военной демократии», так и патриархальное рабство существовали долго и в феодальный период. Можно говорить о многоукладности общественного строя средневековой Норвегии, имея, однако, в виду, что начиная с XI—XII вв. иные формы общественной организации играли все более подчиненную роль по сравнению с феодальной системой и видоизменялись под ее воздействием. В частности, институт одаля — наследственной собственности на землю большой семьи сохранился в Норвегии на протяжении всего Средневековья, даже и после распада больших семей, но с течением времени был отчасти приспособлен к нуждам феодальных слоев общества (духовенства, верхушки бондов-хольдов)<sup>11</sup>. Одной из важных особенностей процесса становления феодального строя в Норвегии было то, что формирование крупной земельной собственности началось здесь в период, когда земельная собственность бондов до конца еще не превратилась в аллод — свободно отчуждаемую форму землевладения<sup>12</sup>. Тем не менее сохранение многих и весьма цепких пережитков родового уклада в сфере поземельных отношений не помешало возникновению системы феодальной эксплуатации крестьянства.

Говоря об источниках своеобразия норвежского феодализма, нельзя обойти такой важный момент, как положение в обществе складывавшегося здесь господствующего класса. Католическая церковь долгое время с большим трудом должна была преодолевать сопротивление населения христианизации, а затем и препятствия, которые на пути церковного обогащения ставило старинное народное право, в том числе право одаля, практически запрещавшее отчуждение земли за пределы круга сородичей. Земельные собственники в Норвегии в большинстве не скопили в своих руках таких огромных владений, как это имело место в других странах, сплошь и рядом они обладали землями, пожалованными им королем во временное условное владение, и не могли свободно ими распоряжаться или закрепить их за собою в наследственную собственность. Иными словами, они не добились самостоятельности по отношению к королю<sup>13</sup>. Сохранение личной свободы норвежскими бондами, сколь ущербной и урезанной она ни стала с течением времени, служило препятствием на пути их полного подчинения власти господ. Судебный иммунитет и вотчинная юрисдикция не нашли почвы в Норвегии. Норвежский крестьянин сохранял в своих руках оружие и нес военную службу по приказу короля, — это не могло не придавать его отношениям с господствующим классом специфического оттенка, ибо, не обладая монополией в военном деле, крупные землевладельцы должны были в большей мере считаться с крестьянством, чем феодалы в других странах. Хотя тинги — народные сходки в округах и областях постепенно утратили демократический характер и оказались под контролем знати, все же к голосу бондов на них до XIII в. в какой-то степени приходилось прислушиваться даже самому королю<sup>14</sup>.

Все эти обстоятельства нужно иметь в виду при оценке норвежского феодализма.

Рассматривая положение крестьян в феодальном обществе в Норвегии, необходимо разграничивать две проблемы, тесно связанные между собой, но все же различные. Первая — это проблема лейлендингов — держателей чужой земли. Вторая — проблема крестьянства в целом, независимо от прав на землю отдельных его категорий и их отношения к крупным землевладельцам. Проблему лейлендингов я рассматривал в статье «Норвежские лейлендинги в X—XI вв. (К вопросу о феодальной зависимости крестьянстве в Норвегии) // Скандинавский сборник. VII. Таллин, 1963. С.7—43», к которой и отсылаю читателя. Ограничусь лишь упоминанием вывода о том, что при всем своеобразии своего положения лейлендинг находился все же в такой зависимости, которая вполне может быть расценена как одна из форм зависимости феодальной. То обстоятельство, что лейлендинги не утратили своей личной свободы, не может, на мой взгляд, помешать считать их феодально-зависимыми держателями, ибо совершенно ошибочно полагать, будто бы феодальная зависимость не только ограничивала личную свободу крестьянина<sup>15</sup>, но и совершенно ее исключала. Однако весьма существенно уточнить реальное содержание свободы норвежского крестьянина в феодальный период.

В раннее Средневековье норвежские бонды были полноправными свободными людьми. Полноправие бонда обеспечивалось принадлежностью его к роду, предоставлявшему ему защиту и помощь, к домовою общине-большой семье, в составе которой он трудился и владел своим имуществом, в том числе и землею, и к племени: в качестве соплеменника он участвовал в общественных делах, в самоуправлении, даже в выборах конунга. Бонд в доклассовом обществе был не только землевладельцем и скотоводом, но и воином, членом народного собрания. Прогресс производства и частной собственности в «эпоху викингов» (IX—XI вв.) послужил основой для разложения общинно-родовых отношений. Выделилось самостоятельное крестьянское хозяйство, большинство бондов превратилось в крестьян, поглощенных сельскохозяйственным трудом. Все увеличивавшееся число крестьян утрачивало права собственности на землю, становилось лейлендингами. Вместе с тем укрепилось общественное влияние наиболее зажиточных собственников, живших за счет труда рабов, вольноотпущенников, слуг и лейлендингов. Поляризация общества, которая вела к становлению феодального строя, подорвала основы былого полноправия и равноправия бондов. Носителями полноправия становились одни лишь хольды, т.е. немногочисленный высший слой бондов, округливших и приумноживших свои владения. Если в сохранившихся фрагментах законов Эйдсиватинга и Боргартинга, рисующих общественные отношения в юго-восточных частях Норвегии XI — начала XII в., бонд выступает еще в качестве полноправного человека, то законы Гулатинга и Фростатинга, которые дошли до нас в редакциях XII и XIII вв., закрепляют это полноправное положение за одними лишь хольдами; следовательно, бонды, не утратив личной свободы, более не являлись равноправными хольдами и знати, они уже не были полноправными. Их свобода носила ограниченный характер, то была ушербная, неполноценная свобода.

В основе различия между хольдом и бондом, насколько можно судить по источникам, лежало различие в землевладении: хольд был

одаляманом, владельцем наследственной земельной собственности — одаля, тогда как к бондам причислялись обладатели земли, одалем не считавшейся («купленной» или «благоприобретенной земли»), либо лейлендинги, вовсе лишенные собственных участков. Юридические различия между простыми бондами и хольдами выражались в неравенстве размеров вергельдов и других возмещений, в преимущественных правах хольдов в судебном разбирательстве, соприсяжничестве и т.д. Хольды или близкие к ним по положению бонды называются в памятниках «лучшими бондами», «могучими бондами», «сильными людьми». Тем самым массу остальных бондов, будь то мелкие землевладельцы крестьянского типа или лейлендинги, относили к «худшим», «слабым», «маломощным», «худородным». Решающую роль в местном управлении приобрели «лучшие» люди, с ними король считался в первую очередь. Со времени гражданских войн конца XII и начала XIII в. короли из дома Сверрира искали опору именно среди хольдов и могучих бондов, способствуя их дальнейшему социальному возвышению и упрочению их юридического статуса<sup>16</sup>.

Таким образом, первое предположение, которое напрашивается при анализе содержания свободы средневековых норвежских бондов, состоит в том, что за исключением своего верхушечного слоя бонды не сохранили полноправия, их свобода была серьезно ущемлена. Как и для всякого средневекового общества, для норвежского общества той эпохи нормою стало неравенство, приниженное положение основной части населения — крестьянства. К этому необходимо добавить, что о неполноправии бондов историк может судить преимущественно на основании юридических памятников, причем неизбежно встает вопрос: в какой мере бонд мог в действительной жизни пользоваться своими правами? Отставание обычного права с его традиционными нормами, которые частично восходили к общинно-родовому строю, от реальных отношений в обществе, переживавшем динамический процесс ломки старого порядка, может привести и, несомненно, приводило историков, к искаженному представлению о степени разложения народной свободы.

Тем не менее частичную, урезанную личную свободу норвежские крестьяне сохраняли в течение всего Средневековья. В связи с этим возникает проблема: можно ли считать свободу бондов простым пережитком предшествовавшей стадии социального развития, рудиментом прошлого, свидетельствующим о неполноте разрыва с ним, или же эта остаточная свобода наполнялась новым содержанием в тех реальных условиях, которые создались и господствовали в Норвегии начиная с XII века?

Проблема крестьянской свободы в феодальную эпоху имеет значение, далеко выходящее за пределы нашей темы. Известно, что начиная с Г. Каро и Г. Зелигера и кончая Т. Майером и его школой буржуазные историки спорят о том, какова была природа свободного крестьянства в средневековой Европе. Большинство западных ученых, изучающих эту проблему, утверждает, что крестьянская свобода в Средние века есть явление вторичное: ей предшествует несвобода, иными словами, свободное крестьянство в средневековом обществе есть не остаток свободного населения варварского общества, но продукт более позднего обще-



ственного развития<sup>17</sup>. Тем самым важная историческая проблема получает искаженное, неудовлетворительное решение.

Как следует ставить проблему крестьянской свободы на норвежском и, шире, на скандинавском материале? Вряд ли кто-либо сомневается в том, что большинство норвежских крестьян XII–XIV вв. было потомками свободных бондов предшествовавшей исторической эпохи. Их статус, однако, претерпел весьма серьезные изменения, вкратце обрисованные выше. Вместе с тем несомненно, что среди этих крестьян немалое число вело свое происхождение от вольноотпущенников и рабов. С изживанием в XI и XII вв. патриархального рабства несвободные люди постепенно — через ряд промежуточных состояний — превратились в лично свободных крестьян. Разумеется, эта обретенная ими свобода имела мало общего со свободой-полноправием бондов раннего Средневековья. Она была ущербной, оказав свое воздействие и на свободу крестьян — потомков полноправных бондов, которая в это время становилась также все более неполноценной. Слияние в одну социальную категорию бондов и вольноотпущенников вело к дальнейшей деградации свободного статуса крестьянина.

Тем не менее еще раз хотелось бы подчеркнуть, что норвежский крестьянин все-таки был лично свободен. Но эта свобода крестьянина в условиях классового строя и феодальной государственности не могла не приобрести нового содержания, не только отличного по своей сущности от свободы предшествующего периода, но и прямо ей противоположного. Положение свободных крестьян в этих условиях было двойственным. С одной стороны, они отнюдь не были совершенно бесправны. Выше уже отмечалось, что органы народного управления долгое время частично сохраняли свое значение, с их существованием приходилось считаться и королю и его служилым людям. Значительную роль играло народное ополчение, без которого оборона страны была невысказима, т.к. служилое профессиональное войско в Норвегии было недостаточно могущественным и многочисленным. Короче, норвежский крестьянин не был принижен в такой мере, как крестьянство многих других стран этой эпохи, он не был полностью исключен из официальной общественной жизни. Это обстоятельство нельзя недооценивать. Сохраняемая скандинавским бондом свобода накладывала отпечаток на его облик. То не был забытый и бесправный труженик, все стороны жизни которого находились под стеснительным контролем сеньера. Черты личной независимости, собственного достоинства, сознание своей силы, упорство в сопротивлении властям, относительная легкость, с которой бонды поднимались на защиту своих прав и старинных обычаев, — эти качества вырабатывались как в борьбе с суровой северной природой, так и в специфической социальной среде, характерной для средневековой Скандинавии. Достаточно вспомнить образы героев исландских саг и других произведений древнесеверной литературы, чтобы понять, насколько в этой части средневековой Европы условия для сохранения и развития свободы человеческой личности были более благоприятными, нежели во многих иных феодальных государствах. Все это, разумеется, должно было наложить сильный отпечаток на общественный строй, на всю систему социальных отношений в Норвегии.

Но личная свобода скандинавских бондов имела и другую сторону. Сама эта свобода превращалась в средство эксплуатации крестьян государством. Реальным содержанием их свободы были те права-обязанности, которыми ранее обладали все соплеменники (право владения землей, участия в тинге, ношения оружия и др.). Но пользоваться этими личными правами крестьянину было трудно, и не только потому, что установилось засилье знати, но и вследствие поглощенности бонда крестьянским трудом, отнимавшим у него все время, силы и внимание. Исполнение воинской обязанности, повинность по постройке и снаряжению кораблей, посещение тингов, сторожевые, строительные, гужевые и многие иные службы и работы, несения которых требовало от него государство<sup>18</sup>, отрывали крестьянина от хозяйства, мешали его нормальной производственной деятельности. Следовательно, правами, которые давала свобода, бонд пользовался в ограниченной мере, тогда как сопряженные с этими правами обязанности превратились в тяжкие повинности, нередко взыскивавшиеся с него посредством принуждения<sup>19</sup>.

То, что норвежский крестьянин не лишился в феодальную эпоху своей личной свободы (сколь ограниченной ни стала она с течением времени), свидетельствовало о неполном общественном разделении труда между классом трудящихся, содержащих общество, обеспечивающих его материальную жизнь, и господствующим, классом, монополизировавшим управление<sup>20</sup>. В средневековой Норвегии война, суд, законодательство и некоторые другие общественные функции непроизводственного характера, как и всюду, исполнялись в первую очередь классом крупных землевладельцев. Однако они не превратились в его монополию — частично их исполняли и бонды, но тем самым на них возлагалось тяжелое дополнительное бремя.

Таким образом, приходится предположить, что оборотной стороной личной свободы бондов было обременение их многочисленными государственными повинностями и службами, от которых (или от большинства которых) зависимые крестьяне других стран были избавлены. Как видим, трансформация свободы норвежского крестьянина заключалась не только в сокращении, сужении ее содержания, в утрате полноты, но и в перерождении ее в своеобразную форму зависимости от феодального государства. Можно высказать мысль, что по существу свобода средневекового норвежского бонда мало что сохранила от свободы-полноправия члена варварского общества, — она превратилась в одну из степеней зависимости и выполняла определенную функцию в системе феодального принуждения<sup>21</sup>. Существенные отличия личной свободы норвежских бондов от несвободы крестьян иных стран той же эпохи несомненны и их неправильно было бы игнорировать, — но вместе с тем это не должно скрывать от нас и того общего, что существовало между сословной неполноправностью оброчника-лейлендинга и несущего публичные повинности мелкого крестьянина, с одной стороны, и личной зависимостью барщинно-обязанного крепостного, с другой.

Ни в коей мере не желая «подгонять» весьма своеобразные социально-экономические отношения Норвегии в Средние века под «общеευропейские мерки», следует, по-видимому, признать, что и норвежское

крестьянство той эпохи было феодально-зависимым, что норвежские лейлендинги не были лично независимыми арендаторами, вступавшими якобы в равноправный договор с земельными собственниками. Степень и формы зависимости крестьян, имевшей место в Норвегии, очевидно, определялись отмеченными выше причинами.

Специфика зависимости лейлендингов заключалась в том, что зависимость эта обуславливалась в первую очередь не отсутствием у них собственной земли и не их подчинением власти крупного землевладельца, а неполноправным положением всего крестьянства в норвежском средневековом обществе. Для того, чтобы лучше уяснить существо феодальных отношений в Норвегии, следует иметь в виду, что их невозможно мыслить как отношения между отдельным феодалом и отдельным крестьянином, — такого рода робинзонада может только запутать проблему, ибо феодальные производственные отношения — это отношения между классом феодалов и классом крестьян. Я подчеркиваю важность этого вопроса для понимания феодализма в Норвегии, потому что здесь (как, полагаю, и в других скандинавских странах) он получил публично-правовую или, если угодно, государственно-правовую окраску. В системе феодальных отношений, а равным образом и в процессе их становления, чрезвычайно значительную роль играла государственная власть.

Отношение бонда к земле было столь же противоречиво, как и его личный статус. С одной стороны, многие бонды не превратились в лейлендингов, сохранили в своем владении усадьбы и земли; если их участки не считались одаем, то они назывались в памятниках права «собственной землей». С другой стороны, в норвежском обществе возникло представление о том, что короли из дома Харфагров отобрали у всех бондов их земли, присвоили их себе. Такое представление нашло отражение как в сообщениях исландских саг об «отнятии одаля» Харальдом Харфагром, так и в некоторых произведениях скальдической поэзии<sup>22</sup>. Несмотря на неясность сообщений источников и на запутанность этого вопроса в историографии, можно с большой степенью уверенности говорить о связи «отнятия одаля» королевской властью с возникновением системы эксплуатации населения Норвегии королями в виде кормлений-вейцл и иных поборов. Таким образом, бонды, не утратившие своих наделов и по-прежнему считавшиеся их собственниками, вместе с тем не могли неограниченно распоряжаться всем доходом со своей земли и должны были часть его отдавать королю или его слугам. Рассказы саг об «отобрании одаля» содержат ясное указание на то, что этот акт в представлении тогдашних норвежцев и исландцев определенно связывался с ограничением права собственности бондов на землю. Наряду с правом собственности владельца на возделывавшийся им участок создавалась как бы верховная собственность короля на все земли страны. Эта верховная собственность, разумеется, имела мало общего с верховенством феодального сюзерена на земли вассалов, но вспомним, как на практике реализовалось это право скандинавских конунгов на земли бондов. В раннее Средневековье это право выражалось прежде всего в том, что государь во время своих поездок по стране посещал пиры-вейцлы, которые для него были обязаны устраивать крестьяне,

собирал с них продукты, требуемые для содержания свиты. Но он мог пожаловать право сбора кормления тому или иному приближенному или служилому человеку. В результате такого пожалования не только усадьба короля, в которую прежде бонды свозили угощения, становилась собственностью получившего это пожалование, но и округ, откуда поступали продукты, подпадал под его власть. Население округа, который отныне тоже назывался вейцлой, не превращалось в прекаристов или держателей владельца вейцлы, бонды сохраняли участки в своем распоряжении, ограниченном, однако, повинностью содержать на свой счет этого владельца вейцлы или лена, как нередко называют источники подобного рода пожалование. Налицо как различия между норвежской вейцлой и феодалом западноевропейского типа (отсутствие сеньериальной власти владельца вейцлы над ее жителями, отсутствие наследственного права владения вейцлой), так и определенное сходство между вейцлой и феодалом (или бенефицием франкской эпохи). Это сходство заключалось в присвоении владельцем вейцлы — могущественным человеком (лендрманом, вейцламаном, сюсельманом), состоявшим на службе у короля, части продуктов труда крестьян, которые вместе с тем находились под его управлением<sup>23</sup>. Характер власти вейцламана над бондами был в значительной мере публично-правовой, он управлял ими в качестве королевского наместника, но нельзя не учитывать, что в пределах этого же округа он имел свои собственные земли с зависимым населением, лейлендингами, слугами, т.е. являлся вотчинником. Поэтому вполне вероятно, что методы управления этими вотчинами он стремился переносить и на управление всей вейцлой. Всякая публичная власть в тот период в той или иной мере имела тенденцию перерасти во власть личную. В какой мере это произошло в Норвегии, пока сказать трудно вследствие слабой изученности вопроса. Известно, однако, что немалое количество королевских усадеб с течением времени превратилось в собственность могущественных людей, семьи которых из поколения в поколение владели ими и собирали кормление с жителей окружающих эти усадьбы районов<sup>24</sup>.

Дальнейшему изучению подлежит следующий вопрос: является ли то обстоятельство, что владельцы вейцл эксплуатировали население последних в качестве королевских слуг, а не в качестве частных сеньеров, препятствием к тому, чтобы считать существование этой эксплуатации феодальным? Если видеть в феодальной собственности на землю не простую разновидность частной собственности, т.е. права свободного распоряжения землей, а специфическую форму присвоения прибавочного труда непосредственных производителей, ведущих свое хозяйство и подвергающихся внеэкономическому принуждению, то, по-видимому, в обрисованном нами отношении с известной отчетливостью выступают некоторые существенные черты феодального производственного отношения: прибавочный труд норвежских бондов присваивался представителями господствующего класса, с этой целью подвергавшими бондов принуждению, — как при посредстве публично-правовых функций, которыми они обладали, так и в силу отмеченной выше социальной неполноравности бондов. Феодальную основу имело в известной степени и прямое отношение государственной власти к бондам: те многочисленные

службы и повинности, которые крестьянство должно было исполнять по приказу короля, в конечном итоге обеспечивали существование и господствующее положение класса, группировавшегося вокруг короля.

Мы можем, следовательно, заключить, что в той или иной мере, в различной форме, всё норвежское крестьянство в Средние века подвергалось эксплуатации со стороны господствующего класса, включалось в систему феодальных отношений. Часть крестьян, и все более увеличивавшаяся, а с XII или XIII в. преобладающая, — лейлендинги — являлась держателями земли от земельных собственников; одновременно все крестьянство, включая и прослойку бондов, сохранивших право собственности на свои участки, подвергалось эксплуатации со стороны господствующего класса либо через посредство государства, либо при его содействии.

Вновь подчеркну: было бы неправильно недооценивать различия между теми формами феодальной зависимости крестьян, которые существовали в других странах Европы, и обнаруженными нами формами зависимости крестьян в Норвегии. Но мне представляется, что эти различия заключались не только и не столько в степени развитости феодализма («развитой», «классический» феодализм на Западе и «недоразвитый» феодализм на Севере), сколько в специфичности, своеобразии феодализма, которые определялись отмеченными выше причинами. Мне не кажется плодотворным представление о феодализме франкском, на базе которого развился феодализм Франции, Германии и некоторых других западноевропейских стран, как классическом, как своего рода «идеальном типе» феодализма. В науке существует такое представление. Исходя из него, как бы «примегают» феодальные отношения в других странах, не подходящие под «эталон», и заключают о недоразвитости, незавершенности феодального строя этих стран. Социальный строй скандинавских стран в Средние века не отвечает полностью абстрактно-логическому понятию феодализма. Но, повторяю, с точки зрения изучения конкретного исторического процесса мне представляется более плодотворным говорить о разных типах феодального развития, обусловивших возникновение различных систем феодальной организации. Одним из таких типов и является тот, к которому относится феодальный строй средневековой Норвегии. Нельзя с полной уверенностью сказать, ограничивается ли этот тип феодализма только скандинавскими странами, во всяком случае некоторые черты, ему присущие, нетрудно обнаружить далеко за их пределами<sup>2525</sup>

## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее см.: *А.Я. Гуревич*. Некоторые спорные вопросы социально-экономического развития средневековой Норвегии. «Вопросы истории», 1959, № 2, стр. 114, след.

<sup>2</sup> См. критику этих взглядов в статье С. Пекарчика. К вопросу о сложении феодализма в Швеции (до конца XIII в.). «Скандинавский сборник», VI, стр. 7, след.; сравн.: *S. Piekarczyk*. Studia nad rozwojem struktury, społeczno-gospodarczej wczesnosredniowiecznej Szwecji. Warszawa, 1962, стр. 8. след. Однако в некоторых

новых работах западноевропейских историков подчеркиваются тенденции феодального развития в скандинавских странах, в частности в Швеции в указанный период. *C. G. Andrae*. Kyrka och frälse i Sverige under äldre medeltid. Uppsala, 1960, стр. 248; *J. Rosén*. Svensk historia, 1. Stockholm, 1962, стр. 164–166; *F. Rück*. Tausendjähriges Schweden. Stuttgart, 1956 (2. Aufl.), стр. 43–45.

<sup>3</sup> История средних веков, т. I, М., 1952, стр. 497–500; *В. Ф. Семенов*. История средних веков, М., 1956, стр. 281–282.

<sup>4</sup> См.: *А. Я. Гуревич*. Норвежские лейлендинги в X–XII вв. (К вопросу о феодально-независимом крестьянстве в Норвегии). «Скандинавский сборник», VII, 1963, стр. 7, след.

<sup>5</sup> Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, Bd. VII. København, 1962, s. v. «Jordejendom».

<sup>6</sup> *J. E. Sars*. Udsigt over den norske Historie. I–IV. Christiania, 1873–1891.

<sup>7</sup> *H. Koht*. Innhogg og utsyn i norsk historie. Kristiania, 1921; Norsk bondeceising. Fyrebuing til bondepolitikken. Oslo, 1926; På leit etter liner i historia. Oslo, 1953; Frå norsk midalder. Bergen, 1959; *Edv. Bull*. Folk og kirke i middelalderen. Studier til Norges historie. Kristiania og København, 1912; Det norske folks liv og historie gjennom tidene. Bd. II. Oslo, 1931; *J. Schreiner*. Olav den Hellige og Norges samling. Oslo, 1929; Kongemakt og lendmenn i Norge i det 12. århundre. «Scandia», Bd. IX, 1936; Gammelt og nytt syn på norske middelaldershistorie. «Historisk tidsskrift». København, 10. R., 5. Bd., 1940; *A. Holmsen*. Norges historie, 1. Bd. Oslo, 1939; Problemer i norsk jordeiendomshistorie, «Historisk tidsskrift», Oslo, 34. bd., 1947; *H. Bjørkvik og A. Holmsen*. Hvem eide jorda i den gamle leilendingstida? «Heimen», Bd. IX, N. 2, 3, 5, 6, 9, 11, 12, 1952–1954.

<sup>8</sup> *К. Маркс*. Капитал, т. III, 1953, стр. 803; *В. И. Ленин*. Соч., изд. 4-е, т. 3, стр. 159.

<sup>9</sup> Отсутствие деревенских поселений отнюдь не исключало, однако, существования общины, распорядившейся в Норвегии прежде всего пастбищами и другими угодьями. *А. Я. Гуревич*. Норвежская община в раннее средневековье. Сб. «Средние века», вып. XI, 1958.

<sup>10</sup> *С. Пекарчик* («К вопросу о сложении феодализма в Швеции», стр. 27, след.; *Studia*, глава III) высказывает мысль о том, что рабство имело чуть ли не основное значение в становлении феодальных отношений в Швеции. Не отрицая роли патриархального рабства в этом процессе, я хотел бы все же предостеречь против ее преувеличения. Дело в том, что мы не только лишены данных о численности рабов, но и вряд ли можем представить себе ведение крупных хозяйств преимущественно силами несвободных. Ср.: *C. G. Andrae*. Указ. соч., стр. 95. Главное же — необходимо изучить реальное положение несвободных, ибо несомненно, что оно существенно изменялось в течение этого периода.

<sup>11</sup> В этой связи считаю необходимым отвести, как не кажущиеся мне убедительными, возражения *С. Пекарчика* («К вопросу о сложении феодализма в Швеции», стр. 19–20 и примеч. 59; ср.: *S. Piekarczyk*. *Studia*, стр. 41) против предложенной мною интерпретации института одаля (*А. Я. Гуревич*. Большая семья в Северо-Западной Норвегии в раннее средневековье. Сб. «Средние века», вып. VIII, 1956; ср. Архаические формы землевладения в Юго-Западной Норвегии в VIII–X вв. «Ученые записки Калининского Госпединститута им. Калинина, т. 26. Кафедра истории, Калинин, 1962). *С. Пекарчик*, по-видимому, считает невозможным ретроспективное изучение записей обычного права Норвегии XII и XIII вв. для реконструкции ранней стадии отношений земельной собственности, отрицает существование домовых общин и склонен видеть в одале частную собственность. Он, однако, упускает из виду решающее, на мой взгляд, обстоятельство: одаля выступает в норвежских судебныхках в непосредственной связи с большой семьей, которая, вопреки мнению *Пекарчика*, не может в этот период быть принята за «вторичное» явление (т.е. за разросшуюся малую семью), ибо она еще не выделилась окончательно из более широкого родового коллектива, что я и стремился продемонстрировать. Не могу принять и

упрека Пекарчика относительно якобы неосторожной интерпретации мною в этой связи соответствующих титулов «Законов Фростатинга», упоминающих уже крупных земельных собственников. Я отнюдь не склонен к одностороннему анализу этих постановлений и писал в упоминаемом моим оппонентом месте о том, что их содержание, «вне всякого сомнения, обусловлено развитием крупной собственности, что сказалось и на интересующем нас постановлении о разделе земли, где также упоминается управляющий, который производит раздел в интересах собственника. Но описываемая здесь процедура раздела, несмотря на позднейшую редакцию, в которой дошло это постановление, имеет достаточно архаических признаков для того, чтобы отнести ее к очень раннему времени» (сб. «Средние века», вып. VIII, стр. 85). Сравн. там же, стр. 94–95, а также «Ученые записки Калининского Госпединститута», т. 26, стр. 154 и след., где я пишу о «приспособлении права одаля к новым отношениям» общества, перестраивавшегося на классовой основе.

<sup>12</sup> На мой взгляд, это явление представляет большой методологический интерес при рассмотрении общей проблемы генезиса феодализма.

<sup>13</sup> См.: *А.Я. Гуревич*. Древноревская вейшла (из истории возникновения раннефеодального государства в Норвегии). НДВШ, «Исторические науки», 1958, № 3, стр. 157–159.

<sup>14</sup> *J.A. Seip*. Problemer og metode i norsk middelalderforskning. «Historisk tidsskrift», 32. bd., Oslo, 1940–1942, стр. 114, ff.

<sup>15</sup> Такое ограничение было неизбежно при отсутствии у крестьянина земельной собственности и применении к нему внеэкономического принуждения, какую бы форму оно ни принимало.

<sup>16</sup> *А.Я. Гуревич*. Норвежские бонды в XI–XII веках. Сб. «Средние века», вып. XXIV, 1963.

<sup>17</sup> Западнореманские ученые (Т. Майер, Г. Данненбауэр, К. Босль, И. Бог и другие) развивают теорию о так называемых «королевских свободных» (Königsfreie), слой которых якобы сложился в результате социальной политики королевской власти. Свобода средневекового крестьянина, в той мере, в какой она существовала, была, по мнению названных историков, своего рода зависимостью от короля, подданством. Подробно см. А.И. Данилов, А.И. Неусыхин. О новой теории социальной структуры раннего средневековья в буржуазной медиэвистике ФРГ. Сб. «Средние века», вып. XVIII, 1960.

<sup>18</sup> *А.Я. Гуревич*. Свободное крестьянство и феодальное государство в Норвегии в X–XII вв. Сб. «Средние века», вып. XX, 1960.

<sup>19</sup> *Edv. Bull*. Leding, Militær- og finansforfatning i Norge i ældre tid. Kristiania og København, 1920; *S. Hasund*. Bonder og stat under naturalsystemet. Kristiania, 1924; *O.A. Johnsen*. Die wirtschaftlichen Grundlagen des ältesten norwegischen Staates. «Wirtschaft und Kultur». Festschrift zum 70. Geburtstag von A. Dopsch., Leipzig, 1938; *C.v. Schwerin*. Der Bauer in den Skandinavischen Staaten des Mittelalters. «Adel und Bauern im deutschen Staat des Mittelalters», hrsg. von Th. Mayer. Leipzig, 1943.

<sup>20</sup> См.: *А.Я. Гуревич*. Очерки социальной истории Норвегии в IX–XII веках. Автореферат докторской диссертации. М., Институт Истории АН СССР, 1961, стр. 18.

<sup>21</sup> *А.Я. Гуревич*. Свободное крестьянство и феодальное государство, стр. 27; Норвежские лейлендинги, стр. 37–40.

<sup>22</sup> *Snorri Sturluson*. Heimskringla, Haralds saga ins hárfagra, kap. 6; Hákonar saga góða, kap. 1; Óláfs saga helga, kap. 1; Egils saga Skallagrímssonar, kap. 4. Ср. Járnsíða, Konungskuggsjá, Hirdskrá (14). Бьёрн Торстейнссон, знакомый с моей статьей «Так называемое «отнятие одаля» королем Харальдом Прекрасноволосым» («Скандинавский сборник», II, 1957) лишь по резюме на шведском языке, высказал предположение, что я убежден в достоверности исландских саг XIII в. как источниках по истории X в. См. его статью «Исландские саги и историческая действительность» («Скандинавский сборник» III, 1958, стр. 205). Б. Тор-

стейнссон, как, впрочем, и большинство современных историков, видит в сагах лишь отражение исландского общества времени их записи. Я тоже в большой мере склоняюсь к такой точке зрения, хотя считаю неправильным совершенно отвергать показания саг, относящиеся к более раннему времени.

Возвращаясь к вопросу о существовании в средневековой Исландии и Норвегии представления о собственности норвежского короля на всю землю страны, необходимо отметить, что такой взгляд можно обнаружить не только в упомянутых выше сагах XIII в. но и у скальдов XI и XII вв., называющих Норвегию «наследством», «вотчиной», «родовой землей», «одалем», «отцовским владением» конунга и его рода. См. Sigvatr Þórðarsson. Bersöglisvísur. 3, 14, Lausavísur. 8, 10; Óttar svarti. Höfuðlausn. 15, 18; Arnórr Þórðarsson jarlaskáld. Magnúsdrápa. 4, 8; Þjóðolfr Arnórsson. Sexstefja. 35; Valgarðr á Velli. Et digt om Harald hárdráde. 6; Bjarni Halbjarnarson gullbrárskáld. Kalfsflokk. 6; Steinn Herdísarson. Óláfsdrápa. 10; Ívarr Ingimundarson. Sigurðarbolkr. 22; Nóreg's konungatal 12, 28, 30, 37, 45. Эта точка зрения появляется у скальдов лишь в XI в. Первыми норвежскими конунгами, к которым скальды применили представление о верховенстве, как о праве одаля, были Олав Святой и его сын Магнус Добрый. Арнор Тордарсон, обращаясь к Магнусу, говорил: «Ты ... присвоил всю Норвегию, одадь подданных» (Þú namt eignask ... allan Noreg, ódal þegna). Ср. Сигват Тордарсон. Bersöglisvísur, 14: «Мой господин присваивает одадь своих подданных» (Mínn dróttinn leggir sína eign á ódal þegna). В это же время скальды, в частности тот же Сигват, начали применять к конунгу выражение lánar-dróttinn, имеющее явственный оттенок феодального верховенства.

<sup>23</sup> А.Я. Гуревич. Древненорвежская вейцла, стр. 159.

<sup>24</sup> А. Steiness. Utskyld. «Historisk tidsskrift», 36. bd. Oslo, 1953; Husebyar. Oslo, 1955.

<sup>25</sup> В нашей статье речь шла о некоторых особенностях феодализма в Норвегии. Нам кажется, однако, что в силу близости исторических судеб скандинавских народов в Средние века отмеченные выше черты, присущие норвежской социальной структуре, в какой-то мере можно обнаружить и в других скандинавских странах. Изложенное касается периода, предшествующего Кальмарской унии. Последующий период принес в развитие феодализма в Норвегии немало нового, отчасти вследствие усилившегося влияния на нее соседних стран. Но это — особый вопрос, выходящий за рамки данной статьи.



# Англосаксонский фольклор и древненорвежский одаль

## Опыт сравнительной характеристики дофеодальных форм землевладения\*

---

**П**онимание коренных проблем генезиса феодализма тесно связано с решением вопроса о существовании поземельных отношений в дофеодальный период. Но отношения эти подчас понимаются превратно. Оценка аллода и родственных ему форм землевладения во всей Европе как «товара», полной частной собственности, препятствует уяснению особенностей феодальной и раннефеодальной общественных структур. Мы нередко забываем о том, что «свободная частная собственность на землю — факт совсем недавнего происхождения»<sup>1</sup>, что лишь капитализм превращает землю в товар<sup>2</sup>. Переносить эти понятия, характеризующие институты буржуазного общества, в Средневековье, тем более в раннее Средневековье — совершенно ошибочно. Неточность воззрений на поземельный строй раннего Средневековья частично вытекает из непродуманного пользования такими категориями, как «собственность», «владение», «товар». В результате ставят знак равенства между понятиями «землевладение малой семьи» и «частная собственность на землю», не учитывая, что такая форма собственности предполагает чрезвычайно развитые товарно-денежные отношения, наличие земельного рынка, свободное и ничем не ограниченное отчуждение земли, т.е. явление, глубоко чуждое обществу раннего Средневековья. Следовательно, понятие частной собственности на землю, когда речь идет об этом периоде, употребляется в несобственном смысле, что влечет за собой не только терминологическую, но и фактическую путаницу и порождает целую систему неправильных построений относительно генезиса феодализма.

В основе товара лежит вещное отношение между товаровладельцами; между тем поземельные связи и в дофеодальный период, и в эпоху феодализма имели непосредственный, личный характер. В частности, «трудящийся субъект» в дофеодальном обществе варваров относится к земле, на которой ведет свое хозяйство, не как к объекту, а скорее как к «неорганической природе своей субъективности»<sup>3</sup>. Отношение индивида к земле, обусловленное его принадлежностью к коллективу, представляло собой тесное, неразрывное единство. Это единство было окончательно разрушено лишь историческим процессом отделения непосред-

---

\* Впервые опубликовано в кн.: Средние века. Вып. 30. М., 1967. С. 61—83.

родственников производителей от средств производства в эпоху «первоначального накопления капитала». Формы присвоения земли, господствовавшие в докапиталистических обществах, отличаются глубоким своеобразием. На это обстоятельство справедливо указывает М.В. Колганов в своем очерке исторических форм собственности<sup>4</sup>. Естественно, проблема отношений землевладения в раннее Средневековье может быть решена лишь путем вдумчивого применения общесоциологических категорий к конкретному материалу источников.

Нам представляется целесообразным сравнительное исследование трех институтов: франкского аллода, англосаксонского фолькланда и древнорвежского одала. Выяснение общих им всем черт и особенностей каждого из них, возможно, помогло бы приблизиться к более правильному пониманию проблемы землевладения в дофеодальном обществе.

В настоящей статье главным объектом исследования служит английский фолькланд, рассматриваемый в связи с двумя другими институтами.

\* \* \*

Сущность фолькланда слабо раскрывается в источниках, вследствие чего в научной литературе имеются разногласия относительно его характера. Как известно, до конца XIX в. историки, изучавшие экономику и общественный строй донормандской Англии, считали, что фолькланд представлял собой владение народа, земельный фонд, находившийся в распоряжении государства, своего рода *ager publicus*, из которого отдельные лица могли получать доли во временное пользование. Главным основанием для подобного суждения служила этимология термина, переводившегося этими историками как «народная земля», «земля, принадлежащая народу». В своем классическом исследовании о фолькланде<sup>5</sup> П.Г. Виноградов убедительно продемонстрировал несостоятельность такого взгляда. Внимательный анализ сохранившихся документов, в которых упоминается фолькланд, привел его к заключению, что этот вид земельной собственности не представлял собою «земли народа» или государственной земли, а являлся обычной, нормальной в то время формой землевладения; наделы свободных кэрлов принадлежали им по праву фолькланда. Фолькланд — земля, которой владели по старинному народному праву (*folcright*), возникшему еще в условиях родового строя.

Выдвинутая П.Г. Виноградовым точка зрения на фолькланд находилась в полном согласии с общей развиваемой им концепцией, согласно которой Англия в наиболее ранний период, освещаемый судебниками Кента и Уэссекса (т.е. в VII в.), была страной свободных общин. Пытаясь проникнуть в существо «народного права», лежавшего в основе права фолькланда, Виноградов высказал мысль, что собственность на землю принадлежала не отдельному индивиду, но коллективу родственников, вследствие чего хозяин, пользовавшийся земельным наделом, не мог им свободно распоряжаться, завещать, дарить или продавать его по своему выбору. Для того чтобы освободить свое владение от тех ограничений, которые налагал на него родовой обычай, обладатель земли должен был, по мнению Виноградова, приобрести королевскую грамоту: пожалование такой грамоты давало ему неограниченное право распоря-

жения земель, что подтверждается формулой, содержащейся в большинстве дошедших до нас королевских грамот. Так фольклэнд превращался в бокленд — полную, ничем не ограниченную частную собственность. Установления народного права стали казаться стеснительными в тот период, когда в Англии появилась католическая церковь и стало распространяться христианство. Стремление новообращенных англосаксов спасти души при помощи земельных дарений встретило препятствие в виде права сородичей на земельное владение. Однако под влиянием римских правовых норм, которые церковь принесла в Англию, в практику стало входить свободное дарение. Условием, делавшим возможным такое дарение, и явилось превращение фольклэнда в бокленд путем пожалования грамоты, составленной в королевской канцелярии. Наряду с фольклэндом стала распространяться свободная частная собственность на землю<sup>6</sup>.

П. Г. Виноградов, несомненно, правильно решил вопрос о фольклэнде как форме землевладения, обусловленной народным правом. Он доказал, что фольклэнд был обычным видом земельной собственности в начальный англосаксонский период, когда распоряжения землей еще не существовало. Выводы его, подтвержденные тонким и убедительным исследованием источников, были приняты большинством ученых<sup>7</sup>, в частности их подтвердил дополнительным анализом Ф. Мэтланд<sup>8</sup>. Наряду с этим, однако, в выдвинутой П. Г. Виноградовым концепции сохранилось глубокое противоречие: оно заключалось в истолковании соотношения фольклэнда и бокленда. Считаю, что переход от собственности на землю, ограниченной правом родичей, к полной частной собственности был возможен только в результате пожалования королевской грамоты, П. Г. Виноградов неисторично подходил к вопросу о закономерностях развития землевладения. В действительности возникновение частной собственности на землю не могло быть продуктом одного лишь римского влияния. Виноградов не замечал внутренней трансформации фольклэнда, происходившей независимо от распространения королевских пожалований. Большинство грамот, оформлявших пожалования королями земель в бокленд, было выдано церкви, а не светским лицам; если принять точку зрения Виноградова, то останется совершенно непонятным, каким образом духовенство могло приобрести эти земли. Нельзя объяснить тогда и другое: какой был для церкви смысл превращать ее владения в свободно отчуждаемую собственность — ведь она обычно своих земель не отчуждала?

Эти возражения возникают в связи с тем, что Виноградов, на наш взгляд, неправильно истолковывал королевские пожалования в бокленд: он опирался на представление о частнособственническом характере землевладения в средние века, иначе говоря, переносил в прошлое социально-экономические категории, свойственные буржуазному обществу.

Высказанные выше соображения приводят к необходимости дальнейшего анализа фольклэнда. Исходя из того понимания его, которое выдвинул П. Г. Виноградов, мы хотели бы попытаться установить основные этапы развития этого вида земельной собственности на протяжении англосаксонского времени, так как убеждены, что с VII—VIII вв., когда основную массу населения составляли свободные общинники, по

IX—XI вв., когда укрепились феодальные отношения, фольклэнд не мог не претерпеть существенных изменений. Помимо этого, представляется небесполезным задаться вопросом о том, каковы были отличительные признаки фольклэнда в наиболее ранний период истории англо-саксов. Поэтому дальнейшее изложение подразделяется на две части: фольклэнд как владение «по народному праву» и эволюция фольклэнда в связи с общим развитием англосаксонского общества.

## 1

Значение исследования фольклэнда для уяснения истории англо-саксов столь же велико, как аллода — для понимания истории франков. Пониманию сущности этого института препятствует крайняя скудость сведений о нем, содержащихся в документах. Несколько упоминаний в грамотах и законах — вот и все, что имеется в распоряжении исследователя. Поэтому имеет смысл обратиться предварительно к рассмотрению аналогичной, на наш взгляд, формы землевладения в Норвегии, где в силу замедленности социально-экономического развития архаичные поземельные отношения сохранялись дольше, чем в других странах, и нашли более широкое отражение в памятниках права. Речь идет об одале, специфической скандинавской разновидности дофеодального землевладения, которая, однако, наряду с только ей одной присущими чертами имела и важные признаки, общие и с франкским аллодом и с англосаксонским фольклэндом. Во всяком случае, сопоставление этих институтов могло бы способствовать, по нашему мнению, лучшему уяснению сущности и особенностей каждого из них. Необходимое условие сравнения социальных явлений из истории разных народов — одинаковая степень изученности сравниваемых объектов. Мы решаемся прибегнуть к сопоставлению фольклэнда с одалем, отправляясь от проделанного нами исследования последнего на материале древнейших памятников права Норвегии — так называемых областных законов, записей обычного права отдельных областей, которые отражают раннюю стадию развития земельной собственности<sup>9</sup>.

Задача, стоящая перед нами в данном исследовании, позволяет ограничиться краткой характеристикой основных черт одала.

1. На самом раннем этапе своего развития, нашедшем отражение в памятниках права, одал представлял собою собственность патриархальной семейной общины, в которую входили родственники трех поколений: отец с матерью; их дети; члены семей взрослых сыновей, а иногда и семьи замужних дочерей; кроме того, в состав общины могли включаться также братья отца со своими семьями, не выделившиеся из этого коллектива. Все эти родичи совместно вели хозяйство на земле одала, вместе жили (норвежскими археологами обнаружены жилища таких домовых общин, рассчитанные на два-четыре десятка жителей). Прбва собственности на землю тогда, строго говоря, вообще не существовало, как не было и свободы распоряжения ею. Сородичи участвовали в обработке земли и пользовались ее плодами, находясь в том производственном коллективе, вне которого ведение хозяйства было про-

сто невозможно. Большая семья являлась частью рода, охватывавшего более широкий круг родичей (вплоть до шестой степени родства), и начала выделяться из него по мере разрушения родовых связей и утраты им хозяйственных и частично общественных функций. Поэтому можно сказать, что одаль как владение семейной общины явился в Норвегии переходной формой от землевладения родовой общины к индивидуальному землевладению.

2. Одалем называлась не только земля, принадлежавшая семейной общине, но и самое право на эту землю. В отличие от других категорий владения, коль скоро таковые возникали, право одаля характеризовалось чрезвычайной полнотой обладания землей. Но эта полнота прав членов семейной общины не имела ничего общего с правом частной собственности (*jus utendi et abutendi*). Право одаля предполагало неразрывность связи между землей и владевшей ею большой семьей. Даже если ее члены (одальманы) по той или иной причине были вынуждены расстаться со своим владением, они в течение длительного времени не утрачивали права одаля и имели возможность вернуть себе землю, уплатив выкуп. Продажа одаля (в то время, когда она сделалась возможной) была ограничена: сородичи владельца, продающего свою землю, имели преимущественное право на ее покупку, что способствовало сохранению земли в пределах определенного круга родственников. Такой же характер носил и порядок наследования одаля: он распространялся прежде всего на родственников по мужской линии и мужского пола. Со временем лишь дочь и сестра также приобрели право наследовать землю, но близкие родственники — мужчины могли ее выкупить и у них. Принцип тесной связи большой семьи с земельным владением нашел свое выражение в правиле, согласно которому земля делалась одалем лишь после того, как находилась в обладании по крайней мере трех последовательных поколений родственников мужского пола и по мужской линии и перешла к четвертому, т.е. стала собственностью всех возможных членов большой семьи (нередко требовалось, чтобы земля находилась в руках родственников даже на протяжении пяти поколений). Поэтому для доказательства наличия прав одаля на землю, оспаривавшихся в суде, достаточно было перечислить соответствующих родственников, обладавших ею в течение ряда поколений.

Как видно из изложенного, одаль был наследственным земельным владением. «Право собственности» основывалось на наследственном обладании землей, а не на каких-либо документах, которые в то время еще не были знакомы норвежцам.

3. Переход от коллективного землевладения больших семей к индивидуальному происходил в Норвегии относительно медленно, и можно наметить некоторые промежуточные его стадии. При сохранении владения большой семьей могли происходить разделы земли для обособленной ее обработки в течение определенного срока силами индивидуальных семей, входивших в состав семейной общины. Эти разделы, насколько можно судить по имеющимся в судебных актах данным, не носили характера периодических переделов; выделенные во временное пользование участки затем могли быть вновь возвращены для совместного пользования ими всем коллективом большой семьи. Однако ка-

кими бы причинами подобные временные разделы ни обуславливались, они расширяли возможность личного накопления и, следовательно, усиливали тенденцию к окончательному разделу семейной общины на хозяйства отдельных «малых» семей. Такие разделы в VIII—IX вв. приобрели широкие размеры.

Но и раздел владения большой семьи между выделявшимися из нее индивидуальными хозяевами не вел к утверждению частной собственности на землю. Одаль переставал быть общим владением большой семьи, распадавшейся в результате раздела. Но тем не менее это не означало формирования частной собственности на землю (если разуместь под ней право свободного распоряжения вплоть до полного отчуждения). Как уже отмечалось, порядок наследования земли исключал лиц женского пола; принимая во внимание, что родичей-одальманов обычно было много, можно считать, что землю у того, кто ее продавал, должен был купить преимущественно кто-либо из этих родичей; даже если земля была продана на сторону, сам продавший или его сородичи могли ее выкупить. Таким образом, и после превращения земли в индивидуальное владение бывшие члены общины (большой семьи), уже не ведшие совместного хозяйства, сохраняли на нее широкие права, вследствие чего она практически долгое время оставалась неотчуждаемой; точнее, обращение этой земли не выходило за пределы круга родственников, ранее составлявших большесемейную общину.

4. Характерная для одаля полнота прав обладания землей не исключала того, что часть дохода, получаемого с нее, уплачивалась в виде всякого рода даней и иных взносов в пользу местного правителя-конунга или херсира, а после объединения Норвегии — в пользу короля или его представителей. Конунги разъезжали по области, находившейся под их властью, и собирали «угощение» со всех жителей. Когда король прибывал в один из своих дворов, разбросанных по стране, жители округи привозили туда продукты, которые шли на содержание короля, его свиты и дружины. Наряду с этим короли требовали от крестьян выполнения всевозможных работ: ремонт дорог и строительство мостов, укреплений, домов в королевских владениях, снаряжение кораблей, снабжение их экипажа продовольствием, несение сторожевой службы, исполнение всяческих поручений, поездки в качестве гонцов от двора ко двору, поставка лошадей, возниц и гребцов. «Угощения», предоставляемые бондами королю, по мере усиления его власти утратили характер добровольных приношений и стали обязательными. Они не являлись налогами в прямом смысле слова. Не существовало, по-видимому, твердо установленных норм обложения, кормления не взыскивались регулярно; взимались они самим королем, который с этой целью постоянно разъезжал по стране. Дальнейшее развитие система таких даней-рент получила после объединения страны, когда произошло увеличение всякого рода поборов. К. Леманом доказано, что уплата кормления — вейшлы, сделавшейся всеобщей повинностью, распространялась и на владельцев одаля<sup>10</sup>.

Следовательно, одаль, сохраняя еще связь с учреждениями родового строя (патриархальная большая семья), приблизительно с X в. сделался отчасти объектом эксплуатации со стороны складывавшегося

раннефеодального государства, которая осуществлялась его главой — королем. Король считал себя «обладателем всей земли и всего одаля». И это не было фикцией, ибо король реализовывал свои права на земли бондов, взимая с них дани и повинности. Можно сказать, что наряду с сохранением владельческих прав бондов на их земли стало возникать право феодальной собственности на те же земли у короля как представителя формирующегося господствующего класса. Поскольку король не вмешивался в отношения землевладения, не ограничивал тех прав, которыми обладали бонды на свои участки, его «верховная» феодальная собственность не была сопряжена с ликвидацией старинной формы поземельных отношений — одаля и как бы «надстраивалась» над ним (однако, грозя в дальнейшем осуществить такое вмешательство в интересах господствующего класса, стремившегося узурпировать крестьянские права на землю)<sup>11</sup>.

Отмеченные характерные черты одаля имели своей основой тот способ ведения хозяйства, который был присущ норвежцам в раннее Средневековье. Они жили обособленными дворами, деревенское поселение не было распространено в силу специфических природных условий. Поэтому не происходило растворения большой семьи в сельской общине. Но указанные черты одаля сохранял на протяжении всего Средневековья. Изначальное соединение бонда с землею, можно сказать, нерасчлененность субъекта и объекта владения было столь сильно, что даже католическая церковь не сумела внедрить римское право в сферу землевладения в Норвегии и добиться свободы земельных дарений в свою пользу. Отчужденная земля (каупа *jogð*) оставалась в Норвегии чем-то неорганичным и противоречащим коренным правам населения. Одаля окончательно превратился в товар, в неограниченную частную собственность только в XVIII и XIX вв.

\* \* \*

Обращаясь теперь к рассмотрению англосаксонского фолькланда, мы считаем возможным сравнивать его с норвежским одалем вследствие того, что оба эти института представляли собой переходную форму собственности, возникшую в обществе, которое переживало разложение общинно-родового строя и зарождение феодализма. При сравнении в первую очередь возникает вопрос: можно ли и фолькланд, подобно одалю, считать владением большой семьи?

«Правды» Кента и Уэссекса, относящиеся к VII в., а также записи обычного права более позднего времени определенно говорят о сохранности родовых отношений, выражавшихся в уплате-получении вергельда сородичами, о соприсяжничестве и некоторых иных формах поддержки, оказываемой члену родственной группы. Однако состав рода (или патронимии, у некоторых народов заменившей род при его распаде) остается неизвестным: указания памятников на этот счет весьма расплывчаты. Ничего не говорят они и о том, что сородичи вели совместное хозяйство. Во всех случаях, когда говорится о домохозяйстве, главой его является индивидуальный хозяин, и вряд ли можно сомневаться в том, что в действительности малая семья, входившая в земледельческую общину, вела уже обособленное производство.

Но как должен быть решен вопрос о большой семье? Существовала ли она у англосаксов в ранний период их истории? Прибегнем вновь к параллели с норвежскими социальными порядками той же эпохи.

С составом семейной общины у древних норвежцев мы знакомимся преимущественно по шкале уплаты вергельдов в областных судебных актах, в которой из широкой массы сородичей выделяется более узкая и сплоченная группа так называемых *visendr* или *vaugatenn*, участвующих в уплате и получении *vaugr*, первого и основного платежа в счет вергельда. *Vaugr* представлял собою золотое кольцо, в данном случае употреблявшееся вместо денег. В число *vaugatenn* входили отец, сын, брат, дядя со стороны отца, сын этого дяди и его сын, внук, сын брата, иными словами — ближайшие родственники убийцы (или убитого) по мужской линии в трех поколениях, которые вместе с женщинами соответствующих степеней родства и составляли патриархальную семейную общину. Рассмотрим подобную же шкалу, определяющую порядок уплаты вергельда и состав его плательщиков у англосаксов. Она содержится в одной из юридических компиляций, датированных приблизительно X в.<sup>12</sup> Следует, однако, иметь в виду, что система уплаты вергельда была очень консервативна, поэтому можно предположить, что рассматриваемый нами документ отражает отношения, имевшие силу и в более раннее время. Предписания сходного содержания находим и в «Законах Эдмунда» (939—946 гг.) и в компиляции, названной после нормандского завоевания «Законами Генриха I»<sup>13</sup>.

В упомянутом памятнике X в., условно именуемом «О вергельдах», указывается, что убийца обязан представить поручителей, которые могли бы подтвердить его готовность уплатить вервельд. Две трети поручителей должны принадлежать к родственникам со стороны отца (*fæderenmægðe*) и одна треть — к родственникам со стороны матери (*medrenmægðe*). После этого кровная месть запрещалась, устанавливался «королевский мир», в течение 21 дня следовало сделать первый взнос в счет уплаты вервельда — так называемый *healsfang*. Термин не ясен, комментаторы расходятся в его истолковании, но буквальный его перевод — «объятие», «кольцо на шее». Этот платеж, насколько можно судить по записям обычного права, взимался не только в виде первого взноса при уплате вервельда, но также и как штраф за тяжкие преступления; он упоминается уже в «Правдах» VII в.<sup>14</sup>

Далее в трактате «О вергельдах» читаем: «*Healsfang* полагается платить детям, братьям и дядьям со стороны отца; этот платеж не следует давать никому из родственников, кроме тех, кто в пределах колена»<sup>15</sup>. Таким образом, «колено» (*sneow*) — совокупность ближайших сородичей, имеющих наибольшие права на получение первого взноса в счет вервельда, противопоставляется «роду» (*mægð*), члены которого в последующие сроки получали другие части вервельда. Подчеркиваемая здесь особая важность платежа *healsfang*, вносимого даже ранее штрафов в пользу короля, свидетельствует об особом положении родственников, входивших в «колено». Эту ближайшую группу, как мы видели, составляли дети убитого, его братья и дядья по отцу, т.е. опять-таки три поколения родственников по мужской линии. По-видимому, в период, когда складывался порядок уплаты вергельда, между перечисленными



родственниками поддерживалась особенно близкая связь, более тесная и прочная, чем с другими членами рода.

По аналогии с явлениями, обнаруженными нами в Норвегии, можно высказать предположение, что и в данном случае мы имеем дело с кругом родственников, составлявших патриархальную большую семью. Поскольку родичи входили в единую производственную и семейную организацию, счет родства начинался за пределами «колена». Аналогия с норвежской семейной общиной не исчерпывается сходством состава родственной группы, — она может быть продолжена; получаемая и соответственной уплачиваемая доля вервельда как у англосаксов, так и у норвежцев носит одинаковое наименование: «кольцо». Лишь эта группа особ выделяется как в древненорвежском, так и в древнеанглийском праве.

Однако, в то время как у норвежцев семейная община проявила большую живучесть и продолжала долгое время вести совместное хозяйство, сохраняя общую собственность на землю, у англосаксов, насколько позволяют судить на этот счет скудные источники, положение было иным. Уже в VII в. семейной общины не существовало или, во всяком случае, она распадалась под напором новых отношений и более не могла накладывать отпечаток своего влияния на право. Вследствие этого даже в наиболее ранних записях обычного права порядок наследования имущества свидетельствует о значительном развитии индивидуального начала.

Относительно правил наследования в Кенте титулы 79, 80 и 81 «Законов Этельберта» (начало VII в.) содержат следующие сведения. Женщина, родившая ребенка, имела право на половину имущества (*scæt*). При разводе, в случае если отец оставлял детей при себе, жена получала «долю ребенка». Эти слова можно понять так, что дети наследовали равными долями. Таким образом, наследниками выступали жена и дети хозяина. Наибольшие трудности представляет понимание титула 81: «Если она [жена] не родит детей, то пусть отцовская родня (*fæderingmagas*) получит имущество (*fiöh*) и утренний дар (*morngengyfe*)». Под «отцовской родней» могла подразумеваться родня покойного мужа со стороны его отца или отцовская родня женщины. Речь идет, по-видимому, об имуществе умершего домохозяина, лишенного прямых наследников, вследствие чего и бездетная жена не получала права на имущество мужа, достававшееся в этом случае его отцовской родне. Если же предположить, что имеется в виду родня жены, то тогда имущество последней, приобретенное в браке, доставалось сородичам со стороны ее отца<sup>16</sup>.

Из этих постановлений следует, что если индивидуальная семья и вела самостоятельное хозяйство, то в имущественном отношении она отнюдь еще не выделилась окончательно из более широкой организации сородичей, предъявлявших свои права при отсутствии прямых наследников — детей. Можно предположить, что индивидуальная семья находилась пока на стадии выделения из большой семьи: хозяйство она вела уже обособленно, но право собственности на имущество, которым она пользовалась, еще сохранялось за сородичами. Возможность такого переходного состояния полностью подтверждается древненорвежским правом, согласно которому мог произойти раздел земельного владения большой семьи и вместе с тем право одаля по-прежнему сохранялось за всеми ее членами.

Наше предположение, как кажется, находит себе дальнейшее подтверждение при знакомстве с постановлениями англосаксонских «Правд», говорящими о назначении опекуна над имуществом несовершеннолетних сирот. В кентских «Законах Хлотаря и Эдрика» сказано: «Если глава семьи (seogl) умрет, оставив жену и ребенка, то пусть ребенок останется у матери, а из отцовской родни (his fæderingmagum) должен добровольно вызваться опекун, обязанный сохранять имущество (feoh) до тех пор, пока ему не исполнится 10 зим»<sup>17</sup>. Точно так же и в уэссекских «Законах Инэ» предписывается, что в случае смерти эрла — хозяина дома его жена берет на себя воспитание их ребенка, а родственникам вменяется в обязанность давать ей средства на его содержание, корову на лето, быка на зиму и охранять владение (frumstol), пока ребенок не подрастет<sup>18</sup>. Вероятно, до совершеннолетия ребенка имущество находилось в руках сородичей его отца, которые, как мы уже знаем, наследовали ему при отсутствии у него детей.

Приведенные выше постановления «Законов Этельберта» не дают полной картины того, каков был порядок перехода имущества после смерти владельца (в отличие от норвежских судебных книг, чрезвычайно подробных на этот счет); правила наследования, действовавшие в Уэссексе, вообще не зафиксированы. Поэтому нам приходится ограничиться теми немногими наблюдениями, которые еще позволяют сделать имеющиеся тексты. Можно отметить, в частности, что в них, по видимому, под наследником подразумевается ребенок мужского пола. В самом деле, хотя везде говорится «ребенок» (beorn) в среднем роде, однако в титуле 6 «Законов Хлотаря и Эдрика» читаем: «пока он (he) не достигнет десяти лет». Поскольку срок опеки над ребенком истекал, согласно этим постановлениям, с достижением им совершеннолетия, имелся в виду, очевидно, мальчик — в противном случае предусматривался бы (в качестве акта, завершающего опеку) выход дочери замуж<sup>19</sup>. Позднее, в латинском переводе «Законов Инэ», термин «дитя» в титуле 38 был передан словом «puer».

В связи с этим возникает другой вопрос: о каком виде имущества говорится в разбираемых постановлениях? Наследственная масса обозначается в них терминами scæt, fiōh (feoh). Так именовалось только движимое имущество, но не земля. Иначе — в «Законах Инэ» (титул 38): упоминаемый здесь «frumstol», который сородичи умершего хозяина брались охранять, пока не подрастет наследник, обозначал недвижимость, наследственное земельное владение, усадьбу<sup>20</sup>. Как видим, именно земля в первую очередь переходила под контроль родственников на время малолетства наследника. Отсутствие в уэссекском праве постановлений, регулирующих порядок наследования, дает основание полагать, что последний по-прежнему определялся старинным обычаем, сложившимся еще до записи «Правд» в VII в. Этот народный обычай (folc-right) исключал частную собственность на землю.

Таким образом, рассмотрение вопроса о большой семье, индивидуальном хозяйстве и порядке наследования у англосаксов в VII в. позволяет сделать следующие заключения, поневоле носящие — в силу отрывочности и скудости имеющегося материала — гипотетический характер.

У англосаксов, как и у других европейских народов в период разложения общинно-родового строя, существовала патриархальная большая семья, состоявшая из трех поколений. Однако относительно быстрое (сравнительно с норвежцами) развитие социальных отношений, в значительной мере обусловленное, по-видимому, завоеванием ими территории Британии, привело к распаду этой группы, о существовании которой свидетельствует лишь удержавшийся здесь порядок уплаты виры.

Хозяйственной единицей, входившей в состав земледельческой сельской общины, уже в VII в. была индивидуальная семья, обладавшая земельным наделом и усадьбой, переходившими по наследству к сыновьям владельца. Эта семья, однако, не обладала правом собственности на землю. Оно все еще, принадлежало группе сородичей, составлявших в более раннее время семейную общину. Это право могло быть ими осуществлено при отсутствии сыновей у умершего хозяина — главы «малой» семьи; в таком случае земля переходила к отцовской родне умершего. Кроме того, сородичи домохозяина-кэрла выступали в качестве опекунов в период, когда его сыновья еще не достигли совершеннолетия. Женщина, надо полагать, наследовать землю не могла.

Индивидуальная семья, таким образом, находилась в VII в. еще на стадии выделения из семейной общины: старые отношения землевладения, возникшие в семейной общине, сохранялись. Совокупность отмеченных порядков, регулировавших наследование и пользование землей, а также распоряжение ею, и определяла, по нашему мнению, сущность института фольклнда (не исчерпывая, вероятно, его содержания).

Из сделанных нами выводов хотелось бы подчеркнуть следующий: хозяйственное обособление индивидуальной семьи в семейной общине не вело к появлению частной собственности на землю; в течение долгого времени после распада большой семьи права на землю сохранялись за тем кругом сородичей, который ранее составлял этот коллектив. Такой вывод, вытекающий из изучения норвежского правового материала, находит, как представляется, свое подтверждение и на материале англосаксонском.

## 2

Для понимания последующей судьбы фольклнда, а также в целях некоторого углубления его характеристики мы считаем необходимым вновь подвергнуть рассмотрению те документы, на основе анализа которых построил свою концепцию фольклнда П.Г. Виноградов. Их истолкование, на наш взгляд, требует дальнейших уточнений. Как известно, в памятниках англосаксонского права термин «фольклнд» встречается трижды. Особого внимания заслуживает завешание элдормена Альфреда, датированное примерно 871—889 гг. Согласно этому завешанию, Альфред большую часть своих обширных земельных владений передал жене, после смерти которой они должны были перейти к их дочери. Однако у Альфреда, помимо дочери, был еще сын Этельвальд, который, судя по всему, не являлся, в противоположность ей, плодом законного брака, а потому и получил в наследство сравнительно не-

большую долю отцовского имущества. Альфред завещал ему всего лишь три гайды земли из бокленда и сто свиней. Далее в завещании сказано: «и если король захочет пожаловать ему [Этельвальду] фольклэнд в бокленд, то пусть он владеет и пользуется им»<sup>21</sup>, если же этого не случится, то пусть вдова элдормена даст ему из завещанных ей владений землю в Horsalege (10 гайд), либо в Leangafelda (6 гайд), какую пожелает.

Нетрудно убедиться, что предлагаемый нами перевод этого текста существенно отличается в одном — на наш взгляд, решающем — пункте от переводов, сделанных другими исследователями. Действительно, П.Г. Виноградов в своей статье о фольклэнде так переводит слова завещания *ge unnan wille þæs folclondes to ðæm boc londe*: «пожелает уступить ему фольклэнд вдобавок к этому бокленду» (*If the king will concede to him the folkland in addition to this bookland...*)<sup>22</sup>. П.Г. Виноградов исходил при этом из представления, что элдормен не мог завещать своего фольклэнда Этельвальду, потому что тот был его незаконным сыном. Разрешение короля уступить ему фольклэнд, по мнению Виноградова, означало, что должно было быть вынесено решение о признании его законным наследником, вследствие чего он смог бы получить отцовский аллод, который и назван здесь фольклэндом<sup>23</sup>. Подобно П.Г. Виноградову, Ф. Мэтланд, переводя этот текст: «захочет пожаловать ему фольклэнд с боклендом» (*If the king will grant him the folk-land with the book-land*), высказывал предположение, что король как верховный судья мог признать сына элдормена законным наследником для того, чтобы он мог унаследовать фольклэнд, который его отец не решился ему завещать без постановления короля<sup>24</sup>. «Элдормен Альфред, — писал Ф. Мэтланд, — имеет фольклэнд и надеется, что после его смерти эта земля перейдет к его сыну»<sup>25</sup>. Ф. Стентон придерживается, по сути дела, того же перевода (*if the king will grant him the folkland as well the bookland* — «если король захочет пожаловать ему фольклэнд, равно как и бокленд») и делает следующий вывод: «Это выражение показывает, что знатный человек мог держать и бокленд и фольклэнд, и подтверждает, что в то время как он был волен распоряжаться своим боклендом по собственному усмотрению, он не обладал такой возможностью в отношении своего фольклэнда»<sup>26</sup>.

Итак, и П.Г. Виноградов, и Ф. Мэтланд, и Ф. Стентон полагают, что в завещании элдормена Альфреда речь идет о принадлежавшем ему фольклэнде, который он хотел бы, но не смеет без позволения короля передать своему сыну, поскольку тот незаконнорожденный. Мы не можем однако, не усомниться в правильности такой трактовки. Если придерживаться мнения П.Г. Виноградова, согласно которому упоминаемый в завещании фольклэнд принадлежал элдормену, то нуждается в объяснении одно странное обстоятельство: в завещании не названы земли, являвшиеся фольклэндом Альфреда, а между тем владения, входившие в его бокленд и завещанные им вдове и дочери, обстоятельно перечислены, причем указаны и их размеры. Далее, если у Альфреда такой фольклэнд действительно имелся, то почему в завещании ни слова не сказано о том, какова должна быть его участь в случае, если бы король отказался передать его Этельвальду? На это, как кажется, можно было бы возразить, что фольклэнд в качестве земли, подчиненной обычному праву, должен был перейти к ближайшим родственникам по

мужской линии без всякого завещания. Однако в этом же документе указан порядок передачи бокленда (завещанного жене и дочери элдормена) в дальнейшем по мужской линии<sup>27</sup>, хотя и это распоряжение может показаться излишним, ибо и без него порядок наследования был бы, по всей вероятности, именно таков. Оговорка о желательности получить у короля разрешение на то, чтобы фольклэнд был передан Этельвальду, внесенная Альфредом в его завещание, могла в случае согласия короля нарушить права других родственников элдормена. Эти вопросы невозможно, на наш взгляд, решить удовлетворительно, принимая ту трактовку завещания, какую предложили П.Г. Виноградов, Ф. Мэтланд и Ф. Стентон.

С точки зрения грамматики наш перевод: «если король захочет пожаловать ему фольклэнд в бокленд» — в такой же мере допустим, как и старый перевод. Предлог *to* имел весьма широкое употребление; в конструкции с глаголом он мог выражать понятие перехода из одного состояния в другое. Так, в документе, к анализу которого мы вскоре обратимся и относящемся также ко второй половине IX в., производимое королем превращение земли в фольклэнд описано следующим образом: *and se cyning dyde ðæt land... to folclande...*<sup>28</sup>. Правда, П.Г. Виноградов в переводе рассматриваемого текста делает смысловое ударение на «этот бокленд» (*to ðæm boc londe*), тем самым указывая, по-видимому, что, по его мнению, слово *þæt* имеет здесь значение указательного местоимения, поскольку выше в тексте идет речь о трех гайдах бокленда, завещанных сыну. Но ведь и перед словом *folclond* также стоит это местоимение (*þæs folclondes*), не имеющее оттенка указания! В древнеанглийском языке частица *þæt* постоянно употребляется перед существительным в качестве артикля, а не указательного местоимения. Затем, если бы в завещании действительно имелось в виду предполагаемое позволение короля сыну элдормена вступить во владение наследственными землями отца, то мы вправе были бы ожидать иной формулировки этого пожалования. В этом случае в завещании значилось бы примерно так: *Gif se cyning læte him his folclond habban (brucan)*, т.е. «если король разрешит ему владеть его фольклэндом» и т.д. Глагол *unpan*, употребляемый в завещании, означает «жаловать» (*grant*), между тем как, согласно оспариваемой нами точке зрения, никакой подлинной передачи имущества со стороны короля в рассматриваемом случае якобы не подраزمевалось.

Возвратимся, однако, к содержанию текста завещания. П.Г. Виноградов и другие исследователи исходили из предположения, будто пожелание Альфреда, чтобы король позволил Этельвальду унаследовать фольклэнд его отца, было продиктовано заботой о нем и стремлением именно ему оставить свое наследственное достояние. Но не правдоподобнее ли будет предположить, что эта оговорка была сделана с тем, чтобы Этельвальд, получив обеспечение не из имущества своего отца, а от короля — путем пожалования новой земли, — не заявлял бы притязаний на долю, доставшуюся вдове и ее дочери? В самом деле, если бы король ничего не пожаловал Этельвальду, элдормен соглашался уступить ему часть имущества вдовы, да и то оставляя на ее усмотрение, даст ли она ему 10 гайд в *Horsalæge* или шесть гайд в *Leangafelda*. Допу-

стим, что эта оговорка, сделанная Альфредом, преследовала своей целью охрану интересов сына, но тогда почему Альфред вообще не завещал ему всего своего бокленда или хотя бы значительной его части, а предоставил лишь нищенские — для сына элдормена — три гайды? Ведь боклендом, по мнению Виноградова, он мог распоряжаться свободно!

Все сказанное подтверждает, как нам кажется, предпочтительность нашего понимания текста завешания элдормена Альфреда. Он желал, чтобы его сын получил от короля новое пожалование в бокленд, которое должно было обеспечить Этельвальда без ущерба для других наследников (видимо, более дорогих сердцу элдормена или, по крайней мере, имевших больше прав на завещаемое имущество).

Фондом, из которого короли совершали свои пожалования, был фолькленд, земля, по народному праву находившаяся во владении у кэрлов — основной массы населения Англии. Смысл превращения фолькленда в бокленд, о котором, по нашему убеждению, идет речь в рассмотренном завещании, раскрыт нами в другой работе и здесь мы принуждены ограничиться простой ссылкой на нее<sup>29</sup>.

Второй документ, в котором упоминается фолькленд, представляет собой грамоту кентского короля Этельберта, датированную 858 г. Согласно этой грамоте, Этельберт произвел обмен землями с тэном Вуллафом в Кенте. Король уступил Вуллафу некоторую долю подвластной ему земли (*aliquam partem terre juris mei*), исчислявшуюся пятью плугами («плуг», *aratrum, sulung* — фискальная мера, употреблявшаяся в Кенте), в селении *Wasingwelle* (*Wassingwell*) в обмен на землю такого же размера в деревне *Mersaham* (*Mersham*). Из краткого описания местоположения владения *Wassingwell* явствует, что с запада оно граничило с королевским фольклендом, которым владели *Wighelm* и *Wulflaf* (*ab occidente cyninges folcland quod abet wighelm et wulflaf*)<sup>30</sup>. При передаче тэну земля в *Wassingwell* была освобождена от всех служб и платежей в пользу короля (*hanc terram supranominatam et wassingwellan ego Edelbearlit ab omni servitute regali operis eternaliter liberabo*) подобно тому, как раньше от них была свободна земля в *Mersham* (*sicut ante fuerat illa prenominata terra et mersaham*). Далее эта формула освобождения передаваемой Вуллафу территории от службы королю расшифровывается более подробно: «вольность» (*livertas*), пожалованная селению *Wassingwell* с согласия и позволения уитанов, заключалась в том, что оно ограждалось (*secura et impunis*) от всех королевских податей, повинностей и отправления юрисдикции, от ареста в его пределах воров (чиновниками короля), а также от всех других стеснений, за исключением лишь службы в ополчении, строительства мостов и ремонта крепостей. С оборотной стороны грамоты имеется пометка на древнеанглийском языке, сделанная, видимо, немного спустя после составления документа: «король передал и пожаловал по грамоте (*sealde and gebocade*) Вуллафу землю в пять сулунгов в *Wassingwell* за пять сулунгов в *Mersham*, король превратил эту землю в *Mersham* себе в фолькленд (*and se cyning dyde ðæt land et mersaham him to folclande*), когда они обменялись землями...»<sup>31</sup>.

Не вызывает сомнения, что земля в *Wassingwell* была пожалована Вуллафу на правах бокленда: освободительная формула весьма типична. Столь же бесспорно и то, что пока *Mersham* находился в руках Вул-

лафа, он являлся боклендом, ибо тогда Вуллаф пользовался в этом населенном пункте той же «вольностью», которую теперь получил в Wassingwell. Здесь, таким образом, мы наблюдаем превращение, обратное тому, о каком шла речь в разобранным выше завещании элдормена Альфреда. Там фольклэнд превращался путем королевского пожалования в бокленд; здесь же мы узнаем о переводе земли из категории бокленд в фольклэнд. Если смысл первого превращения (фольклэнда в бокленд) состоял в передаче королем земли под власть монастыря или служилого человека с тем, чтобы он мог собирать с этой территории доходы в свою пользу, то возвращение такой пожалованной в бокленд земли в разряд фольклэнда означало, по-видимому, возобновление уплаты ее населением податей в казну.

Подобно норвежскому одалю, английский фольклэнд был обложен повинностями и данями в пользу государственной власти. По мере распространения в Англии привилегированной земельной собственности-бокленда, владельцы которого — феодалы присваивали эти доходы с подвластного им крестьянства в свою пользу, отличительной чертой фольклэнда все более становилась, судя по всему, именно обязанность уплачивать в казну дань и исполнять службы. С развитием феодального строя изменялась сущность «народного права», лежавшего в основе права фольклэнда, и на первый план выступали уже не права его владельцев, а их обязанности по отношению к государству.

Как указывается в рассмотренной выше грамоте, по соседству с селением Wassingwell, переданным Вуллафу (либо в самом селении), был расположен «королевский фольклэнд», которым владел, однако, не сам король, а некие Wighelm и Wulflaf. Полученную в результате обмена землю в Mersham король сделал своим фольклэндом (буквально: «превратил себе в фольклэнд»). Поддается ли фигурирующий в этом контексте термин «фольклэнд» той интерпретации, которую ему дает П.Г. Виноградов? Очевидно, смысл только что охарактеризованных дарственных и меновых актов заключался не в отчуждении земельных владений, а в пожаловании права сбора даней-кормлений.

Вместе с тем понимание П.Г. Виноградовым противоположности бокленда и фольклэнда как якобы свободно отчуждаемой частной собственности, с одной стороны, и земли, индивидуальное владение которой ограничено правами сородичей, не допускающими ее отчуждения посторонним, с другой, — это понимание вызывает возражение также и потому, что ведь и боклендом нельзя было свободно распоряжаться. При пожаловании бокленда могло быть запрещено передавать землю кому-либо, за исключением родственников. Об этом говорится в «Законах Альфреда»: «Если кто-либо имеет бокленд, полученный им от своих родных, то мы постановляем, что он не должен отчуждать эту землю за пределы своей семьи (*þæt he hit ne moste sellan of his mægburge*) в случае наличия грамоты или свидетельства (*gewrit odde gewitnes*), подтверждающих, что теми, кто первоначально приобрел ее, и теми, кто передал ее ему, это было запрещено; и пусть тот [кто оспаривает отчуждение] докажет это перед его родными в присутствии короля и епископа»<sup>32</sup>.

Мы сравнительно редко встречаемся в грамотах с такого рода запрещениями отчуждать бокленд, но необходимо помнить, что сохранились

преимущественно лишь церковные архивы, тогда как подобные ограничительные условия следовало бы искать в грамотах, выданных мирянам. Так, мы находим аналогичное указание в завещании короля Альфреда, где сказано: «И я желаю, чтобы те, кому я завещал свой бокленд [короли жаловали земли в бокленд и самим себе. — А.Г.], не отчуждали бы его за пределы моего рода после моей смерти»<sup>33</sup>. Кроме того, Альфред выражает желание, чтобы этой землей владели его ближайшие родственники по мужской линии (*on þa wærned healfе*), как было принято и при его отце; если же случится, что земли перейдут к женщине, то после ее смерти они должны достаться мужским потомкам. Свобода распоряжения вовсе не была такой уж отличительной чертой бокленда, хотя о ней сплошь и рядом упоминается в грамотах, фразеология которых отражает в гораздо большей степени влияние папской канцелярии и римского права, нежели реальные отношения.

Итак, различия между боклендом и фольклендом в смысле возможности отчуждения к концу IX в. (к этому времени относятся изучаемые нами документы) не были глубокими, если вообще не стерлись, а между тем взаимная противоположность этих двух форм земельной собственности сохранялась. В «Законах Эдуарда Старшего» (начало X в.) земельная собственность подразделяется опять на те же два вида: бокленд и фолькленд<sup>34</sup>. Различие между ними, насколько можно судить по этому постановлению, заключалось в том, что тяжбы из-за фолькленда происходили в присутствии местного королевского чиновника — герефы, тогда как разбор дел относительно бокленда переносился в королевский суд<sup>35</sup>, ибо только королевское пожалование могло создать бокленд. Приведенное постановление короля Эдуарда не раскрывает полностью отличия бокленда от фолькленда, но подсудность дел о владении собственностью этих видов разным инстанциям подтверждает, что бокленд был привилегированным земельным владением, а фолькленд — непривилегированным, подчиненным народным обычаям. Недаром в одной грамоте короля Эдвина говорится, что он пожаловал монастырю территорию в сто гайд с ее «поземельными и народными обычаями, так, как они установились в стране»<sup>36</sup>.

Показательно также понимание пожалованной в бокленд земли как «свободной» от налогов — *frelond*, в отличие от фолькленда, который не был свободен в этом отношении<sup>37</sup>. Вследствие этого на землю, переданную в бокленд, распространялась «привилегия вольности», выражавшаяся именно в освобождении от налогов и повинностей. Собственно, эта «привилегия вольности» (*libertatis privilegium*) и являлась непосредственным объектом пожалования<sup>38</sup>. Не случайно в одной грамоте конца VII в., согласно которой епископ Уилфрид получил от уэссекского короля Кедваллы ряд земель, употреблено такое своеобразное выражение: «и мы оцениваем эту вольность (*libertatem*) в 70 гайд»<sup>39</sup>. Король передавал доходы, поступающие с определенного количества податных единиц.

Приведенный нами материал свидетельствует о тех изменениях, которые претерпел фолькленд в процессе феодального развития, совершавшегося весьма интенсивно в VIII—IX вв. Из формы дофеодального землевладения, несшей на себе следы своего происхождения в недрах общинно-родового строя, фолькленд все более превращался в такое



владение, которое втягивалось в сферу феодальных отношений. Естественно, что поскольку фольклэнд становился до некоторой степени отчуждаемым, начались утрата его бедневшими крестьянами и переход земли в руки представителей класса феодалов. Но подчинение крестьянского фольклэнда феодалам в широких масштабах осуществлялось прежде всего при посредстве королевских пожалований в бокленд. Мы позволим себе напомнить вывод, сделанный в результате изучения пожалований в бокленд: «... один и тот же участок земли мог быть одновременно и фольклэндом и боклеидом: наделом непосредственного производителя и средством его эксплуатации привилегированным собственником. Фольклэнд и бокленд не были просто двумя сосуществующими один подле другого видами земельной собственности, — они выражали развивавшуюся в англосаксонском обществе классовую противоположность между крестьянином и крупным землевладельцем и двойственный характер феодальной собственности. Наделение королем монастыря или служилого человека правом бокленда означало по существу установление отношений, делавшихся со временем отношениями феодальной эксплуатации. Первый из этих видов собственности был основан на личном труде, а второй — на эксплуатации чужого труда»<sup>40</sup>.

### 3

Формирование господствующего класса в известной мере происходило за счет размывания слоя общинников, выделения из их среды зажиточной верхушки, представители которой могли превратиться в мелких феодалов. Нам уже приходилось проследживать пути возвышения таких мелких вотчинников, вышедших из высшего разряда кэрлов<sup>41</sup>, но было бы весьма поучительно познакомиться с теми переменами, которые претерпевал их фольклэнд, становясь владением феодального типа.

В этой связи представляет интерес изучение одной из сохранившихся юридических формул первой половины XI в. Насколько нам известно, в литературе она ни разу не привлекалась для уяснения судеб фольклэнда, оказывавшегося в руках представителя указанной социальной группы. По всей вероятности, эту формулу должен был произносить в суде владелец, право которого на землю кем-либо оспаривалось. Возможно, что в действительности перед нами не одна формула, а две или даже три, посвященные одному и тому же предмету. Начало текста не сохранилось, далее читаем:

(1) «...и это завещал [владельцу, у которого оспаривается право на землю] и оставил после своей смерти тот, кто владел ею [землей] с полным основанием по народному праву (*mid fullum folcrichte*), так же, как его предки законно приобрели ее, уплатив деньги и продукты, и передали и оставили ему в распоряжение, чтобы он свободно ею распоряжался [*или*: как они этого хотели<sup>42</sup>].

(2) И я владею этим [имуществом] на том же основании, на каком это передал тот, кто имел право передать, бесспорно и беспрепятственно.

(3) И я утверждаю, что владею как собственным имуществом тем, что у меня есть, и никогда не уступлю тебе ни куска или плуга земли,

ни дерна или хижины, ни борозды или пяди, ни пашни или луга, ни ручья или болота, ни нерасчищенного или ровного места, в лесу или в поле, на твердой земле или на берегу, на пустоши или на сыром месте. Но да будет так, пока я жив; ибо никогда не найти такого человека, который когда-либо слышал, что тому [завещателю] при его жизни была предъявлена претензия или вчинен иск в сотне или в каком-либо другом суде, на рынке или в церковном приходе: в течение его жизни его права были неоспоримы; пусть ему мертвому будет так, как он заслужил! Поступи так, как я говорю; оставь свое при себе и предоставь мне мое; я не хочу твоего, ни общинных прав, ни земли, ни судебных прав; ты не должен притязать на то, что принадлежит мне, и я не уступлю тебе ничего»<sup>43</sup>.

Язык формулы обнаруживает сильное скандинавское влияние: в тексте налицо ряд слов скандинавского происхождения; наряду с этим встречается и кентская терминология. Тем не менее в целом этот документ составлен на уэссекском диалекте. По мнению издателя памятников англосаксонского права Ф. Либермана, запись формулы была произведена в области, граничившей с Денло и Кентом. Скандинавское языковое влияние, обозначение юрисдикции терминами *sace and socne* и некоторые другие признаки позволяют датировать этот документ первой половиной XI столетия. На это указывает несомненное родство содержания формулы с постановлениями королей Этельреда и Кнута. Есть, однако, основания полагать, что формула употреблялась в судебной практике гораздо раньше, но в указанное время подверглась некоторым изменениям. Нам уже известно, что еще в начале X в. в судах часто разбирались тяжбы из-за земельных владений, причем не исключено, что в местном суде, где рассматривались дела о фолькленде, доказательство прав на землю сводилось к произнесению соответствующей формулы. В переводе скрадывается аллитерированный ритмический строй формулы, имевшей характер заклинания и носившей, вне сомнения, сакральный характер.

Обращаясь к разбору самой формулы, мы должны прежде всего отметить, что, судя по ее содержанию, землевладелец, который произносил ее в суде, когда оспаривались его права, тем самым доказывал их бесспорность. В формуле не упоминается о привлечении какого-либо документального свидетельства, которое удостоверяло бы право владельца на землю. Следовательно, данная формула использовалась при тяжбах о фолькленде, а не о бокленде — привилегированной земельной собственности; в последнем случае владельческие права подтверждались предъявлением соответствующей грамоты. Действительно, в тексте формулы указано, что владелец земли получил ее от того, кто владеет ею в соответствии с «народным правом». К тому же иск относительно этого владения мог быть выдвинут, что явствует из формулы, в местном судебном собрании (в суде сотни), где разбирались тяжбы касательно фолькленда, — иски же о владении боклендом, как уже отмечено, могли рассматриваться лишь в королевском суде.

Изучение приведенной формулы и некоторых королевских постановлений этого же времени позволяет увидеть, каким образом мыслилось по тогдашним правовым понятиям происхождение этого вида зе-

мельной собственности. Если обладатель бокленда, нуждавшийся в доказательстве своих прав на землю, прежде всего ссыался на королевскую грамоту, которая оформляла его владение, то обладатель фолькланда должен был апеллировать к неоспоримости прав того, от кого он получил эту землю. Подчеркивание права предшествующего владельца проходит лейтмотивом через весь текст формулы: землю завещал и оставил после смерти тот, кто владел ею с полным основанием по народному праву (1); он имел право беспрепятственно распоряжаться ею (2); собственнику, от которого она получена, при его жизни никогда не предъявлялось каких-либо претензий касательно его прав на нее (3). Особенно важна ссылка на предков, обладавших этой землей и передавших ее по наследству новому владельцу (1). Точно так же и в «Законах Этельреда» читаем: «Если человек в течение своей жизни пребывал на своем земельном владении (on his age), не вызывая споров и исков, то после его смерти никто не имеет права возбуждать тяжбы против его наследников (uðfenþan) по поводу этого владения»<sup>44</sup>. Поэтому Этельред, стремясь покончить с нарушениями права, имевшими место до него, приказал, чтобы строго преследовали тех лиц, которые не предъявляли претензий собственнику, а после его смерти вчиняли против наследников иски относительно земельного владения<sup>45</sup>. Из «Законов Кнута» видно, что иск наследникам можно было предъявить лишь в том случае, если он ранее был предъявлен их предшественнику<sup>46</sup>.

И постановления Этельреда и Кнута, и разбираемая нами формула подчеркивают, таким образом, наследственный характер фолькланда. В приведенных постановлениях законов речь идет о правах наследников — жены и детей. Нетрудно убедиться, что и в формуле имеется в виду прежде всего не отчуждение земли путем продажи, дарения или субинфеодации, а наследование. В самом деле, произносящий формулу владелец заявляет, что землю — предмет спора завещал и оставил ему после смерти тот, кто ею законно владел и в свою очередь получил от своих предков (his yldran), которые ему ее оставили и передали. Таким образом, перед нами — наследственная собственность, переходящая по нисходящей линии от родственника к родственнику.

Подобным же образом доказывалась бесспорность владения землей и по древнему норвежскому праву. Согласно «Законам Фростатинга», для доказательства права одаля на землю следовало перечислить трех родичей с мужской стороны, которые ею обладали, а «Законы Гулатинга» требовали перечислить «пятерых, которые владели землей, и шестого, который обладал ею как на правах собственности, так и по праву одаля». Как видим, и здесь доказательство прав на землю сводилось к ссылке на родственников, владевших ею ранее. Еще в XIII в. в норвежском праве применялся термин haugbódal — одаль, которым семья владеет с языческих времен (буквально — с тех пор, когда хоронили в курганах). Неразрывная связь семьи с ее земельным владением очевидна.

Однако в конце англосаксонского периода характер фолькланда не мог не претерпеть изменений, частично отражаемых интересующей нас формулой. В первую очередь мы встречаемся с указанием, что земля, о которой возникал спор, была якобы законно приобретена предками того, кто передал ее нынешнему владельцу, «за уплату денег и продук-

тов». Как раз это место в формуле приходится переводить по догадкам, ибо подлинник гласит: *mid feo and mid feoge*, что означает буквально: «за деньги и жизнь». Ф. Либерман, считая это выражение бессмысленным, высказывает предположение, что слово *feoge* явилось результатом ошибки переписчика; по его мнению, надлежит читать *feogme* (продукты, угощение)<sup>47</sup>. Принимая такое чтение этого неясного текста, мы исходим из того, что за землю в англосаксонское время действительно платили не только деньгами, но и продуктами<sup>48</sup>. Владение, права на которое защищали с помощью этой формулы, могло подчас представлять собою не наследственное имущество, а быть благоприобретенным.

Фольклэнд в то время уже мог быть продан, куплен, завещан и иным образом отчужден. Недаром и в нашей формуле сказано, что обладатель оспариваемого владения получил его от того, кто «имел право бесспорно и беспрепятственно им распоряжаться» (*to sylanne ahte*). Это указание перекликается с постановлением, которое мы находим в «Законах Кнута»: «и тот, кто защищал (*gewerod*) свою землю (*land*) при свидетельстве графства, может беспрепятственно отчуждать ее (*to sylenne*) и дарить (*to gyfenne*), живой и после смерти, кому ему будет угодно»<sup>49</sup>. Термин *gewerian* — «защищать» употребляется здесь в юридическом смысле: владелец мог в суде графства доказать бесспорность своих прав на землю. Вероятно, он произносил с этой целью формулу, подобную той, какую мы анализируем.

Содержащееся в разбираемой формуле указание относительно того, что упоминаемая в ней земля могла быть куплена, следует рассматривать как симптом упадка аллодиальной собственности<sup>50</sup>. Старинный фольклэнд к концу англосаксонского периода представлял собою лишь уцелевший осколок уже ликвидированного строя дофеодалных поземельных отношений.

По-видимому, именно упадком мелкого свободного землевладения нужно объяснять появление в конце X — начале XI в. ряда королевских распоряжений, целью которых было предохранить его остатки от окончательного уничтожения. Помимо приведенных выше отрывков из законов Этельреда и Кнута упомянем еще некоторые другие предписания, изданные Кнутом. Определяя размеры гериота — вооружения, которое после смерти служилого человека должно было перейти к его лорду, Кнут приказывал: в случае, «если человек пал в походе в присутствии своего господина, в пределах страны или за ее пределами, то гериот пусть останется неуплаченным, и наследники могут получить и по праву разделить между собою землю и имущество»<sup>51</sup>. Здесь также можно наблюдать стремление оградить мелкопоместных служилых людей от поглощения их владений крупными собственниками. Королевская власть пыталась укрепить свою социальную опору — слой мелких и средних землевладельцев-тэнов, расшатывавшуюся по мере дальнейшей феодализации англосаксонского общества.

Развитие феодального строя вело не только к упадку фольклэнда как дофеодалной формы землевладения, но и к частичному его превращению в собственность феодальную. Изучаемая нами формула отражает и эти новые черты фольклэнда, сохранявшегося в конце англосаксонского периода преимущественно в руках представителей низшего слоя гос-

подстывающего класса. Уже приведенное выше выражение «приобрели за уплату денег и продуктов» могло означать не покупку земли, а уплату ренты, которая часто и обозначалась употребляемым здесь термином — *feorm*. В таком случае не исключена возможность, что земельное владение, о котором идет речь в данной формуле, представляло собой держание. Но это — лишь догадка. Выражение, фигурирующее в заключительной части формулы, содержит более определенные указания. Землевладелец, отстаивавший свои права на землю, говорит истцу: «оставь свое при себе и предоставь мне мое; я не хочу твоего, ни общинных прав, ни земли (*ne lædes ne landes*), ни судебных прав (*ne sace ne socne*)».

Нуждается в объяснении термин *læd*. Некоторые исследователи полагали, что здесь имеется в виду лет, зависимый человек, упоминаемый в кентских «Законах Этельберта» VII в.<sup>52</sup> Однако применение термина «лет» для обозначения зависимых людей в XI в. — более чем сомнительно. Скорее всего термин *læd* в данном случае употреблен в своем обычном смысле — так назывались территориальные округа, на которые делился Кент в раннее Средневековье. В состав *læd* (лат. *regio*) входило несколько сотен<sup>53</sup>. Король взимал с населения такого округа подати, жителей его могли объединять общинные права в лесах<sup>54</sup>. В рассматриваемой формуле термин *læd* сочетается с термином *land* и, по-видимому, обозначает те права, которые были связаны с обладанием землей: участие в судебных собраниях, пользование альмендой и т.д. Общинные земли подразумеваются, вероятно, и в содержащемся в формуле описании владения, где перечислены все возможные виды земельной собственности и которое напоминает подобные же выражения, употреблявшиеся во многих грамотах<sup>55</sup>.

Но землевладелец, от имени которого составлена формула, не только полноправен, но, кроме того, имеет привилегию чисто феодального характера. Термины *sace and socne* вошли в употребление в Англии после датских нападений, не ранее второй половины X в., и слитые вместе обозначали юрисдикционные права, судебный иммунитет. Расширение и развитие частной юрисдикции приходится на время правления Кнута, когда, должно быть, и возникла дошедшая до нас редакция формулы.

Как видим, владелец фолькланда обладает низшей юрисдикцией, осуществляемой им на своей земле. Таким образом, упоминание в изучаемом тексте судебной власти землевладельца дает основание считать его феодальным собственником. Это обстоятельство свидетельствует о том, что составители формулы, исходя из действительных отношений, должны были учитывать возможность ее применения владельцами фолькланда, ставшими феодалами. Но в какой-то мере фолькланд мог еще сохраняться в руках собственников крестьянского типа.

Существование в Англии в конце X и начале XI в. мелких свободных землевладельцев связано с неполной перестройкой общества на феодальных началах. В то же время, как мы видели, сам фолькланд отчасти становился уже одной из форм феодального землевладения.

В таком виде мы обнаруживаем остатки фолькланда к концу англосаксонского периода. Разумеется, мы никак не можем согласиться с П.Г. Виноградовым, который даже и для середины XI в. находил фоль-

кленд только во владениях, отчуждавшихся с позволения короля<sup>56</sup>. Фолькленд не оставался неизменным на протяжении столетий: он изменялся вместе с развитием общества и постепенно был включен в систему феодальных отношений (сохранив при этом некоторые особенности, связанные с его происхождением). Утрачивая черты, характерные для дофеодальной собственности на землю, фолькленд приобретал новый, феодальный облик.

\* \* \*

Приведенный материал, как нам кажется, позволяет утверждать, что между фольклендом, аллодом и одалем существовало несомненное и близкое родство, — все эти виды землевладения возникли при переходе от общинно-родового строя к феодальному. Каждый из этих институтов (возможно, правильнее говорить о трех различных проявлениях одного и того же института) был на определенном этапе своего развития связан с патриархальной большой семьей, являясь основой ее хозяйства (для аллода это доказано исследованиями А.И. Неусыхина). Разложение коллективного землевладения и обособление индивидуальной семьи как хозяйственной ячейки возникающего классового общества сопровождалось изменением характера фольклена (одаля, аллода). Однако при явном сходстве в судьбах этих форм землевладения каждая из них имела существенные особенности, которые были обусловлены спецификой социально-экономического развития отдельных стран: феодальные отношения в Англии складывались иначе, нежели в Норвегии, а в последней — далеко не так, как во Франкском государстве.

Возникновение феодальных отношений в Англии шло быстрее, чем в Норвегии, хотя и отставало от их развития во Франкском государстве. Большая семья перестала быть типичной формой производственных отношений у англосаксов, по-видимому, уже в VII в. Выделение индивидуальной семьи из семейной общины облегчалось тем, что последняя растворялась в более широкой организации — земледельческой общине. Но хозяйственное обособление «малой» семьи не сопровождалось, как мы убедились, оформлением индивидуальной земельной собственности. Сородичи, входившие ранее в большую семью, сохраняли свои права на участок, перешедший под индивидуальную обработку. Вследствие этого и фолькленд, подобно одалю, не превращался в объект свободных отчуждений. Тем не менее к IX столетию фолькленд меняет свой характер. Именно в IX—X вв. происходит решительный переход англосаксонского общества к феодализму. Все большее число кэрлов вместе с их землями переходит под власть феодалов. К концу англосаксонского периода фолькленд сохраняется лишь как обломок старинной системы; под воздействием торжествующих новых отношений он частично приобретает черты феодального землевладения.

Франкский аллод уже в VI в. начинает напоминать индивидуальную собственность. Среди причин, обусловивших сравнительно быструю эволюцию землевладения у франков, нельзя не отметить влияния частнособственнических отношений, давно господствовавших на завоеванной ими римской территории. Так или иначе, ранняя стадия развития была пройдена франкским аллодом чрезвычайно быстро, большая

семья распалась, и земледельческая община превратилась в соседскую общину — коллектив индивидуальных владельцев.

Аллодисты получили право распоряжения своими землями. Тем не менее, на наш взгляд, было бы ошибочно стирать существенную грань, отделявшую даже и «полный» аллод от частной собственности<sup>57</sup>. Феодальная собственность на землю — не разновидность частной собственности (если под последней разумеется нечто более определенное и исторически конкретное, чем простое условие эксплуатации чужого труда), и возникала она не в результате «разорения крестьян». Феодальный строй характеризуется определенной формой соединения непосредственного производителя с землей, но это соединение не возникает в процессе генезиса феодализма — оно существовало и на предшествующей стадии общественного развития.

## Примечания

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 25, ч. II, стр. 165.

<sup>2</sup> См.: В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 310.

<sup>3</sup> К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., 1940, стр. 17.

<sup>4</sup> М.В. Колганов. Собственность. Докапиталистические формации. М., 1962.

<sup>5</sup> P. Vinogradoff. Folkland. EHR, vol. VIII, 1893. Вкратце эта концепция была изложена еще в его «Исследованиях по социальной истории Англии в средние века». СПб., 1887, стр. 244–251.

<sup>6</sup> См. также: P. Vinogradoff. Transfer of Land in Old English Law. — In: «Harvard Law Review», vol. XX, 1907; *idem*. Romanistische Einflüsse im angelsächsischen Recht: das Buchland. — In: «Mélanges Fitting», vol. II. L., 1908.

<sup>7</sup> Попытка Тарнера (G.J. Turner. Bookland and Folkland. — In: «Historical Essays in Honour of James Tait». Manchester, 1933) возвратиться к старому представлению о «народной земле», которую король якобы мог раздавать в условное держание (фольклэнд, писал он, это «старинный домен короны»), не нашла поддержки у историков. См.: J.E.A. Jolliffe. English Book-Right. EHR, vol. L, № 197, 1935; T.F.T. Plucknett. Bookland and Folkland. EcHR, vol. VI, № 1, 1935.

<sup>8</sup> F. Maitland. Domesday Book and beyond. Cambridge, 1897, Essay II.

<sup>9</sup> См.: А.Я. Гуревич. Большая семья в Северо-Западной Норвегии в раннее средневековье (по судебнику Фростатинга). — СВ, вып. VIII, 1956; *он же*. Архаические формы землевладения в Юго-Западной Норвегии в VIII–X вв. — «Ученые записки Калининского госпединститута», т. 26. Труды кафедры истории. Калинин, 1962.

<sup>10</sup> K. Lehmann. Abhandlungen zur germanischen, insbesondere nordischen Rechtsgeschichte. Berlin und Leipzig, 1888, S. 25, 30, 71.

<sup>11</sup> А.Я. Гуревич. Так называемое «отнятие одаля» королем Харальдом Прекрасноволосым. — «Скандинавский сборник», II. Таллинн, 1957; *он же*. Древне-норвежская вейцла. — «Научные доклады высшей школы», № 3. Исторические науки. М., 1958, № 3.

<sup>12</sup> Be werum. — GA. I Bd., S. 392–394.

<sup>13</sup> II Edmund, 7. — GA. I Bd., S. 188–190; Leges Henrici Primi, c. 76, § 5. — GA. I Bd., S. 593.

<sup>14</sup> Wihtrædes domas, 11, 12, 14. GA. I Bd., S. 13.

<sup>15</sup> Be werum, 5: Healsfang gebyreð beamum, broðrum and fæderan; ne gebyreð nanum mæge ðæt feoh bute ðam de sy binnan cneowe. GA. I Bd., S. 392.

<sup>16</sup> GA. I Bd., S. 8.

- <sup>17</sup> Hlothære und Eadric, 6. GA. I Bd., S. 10.
- <sup>18</sup> Ine, 38. GA. I Bd., S. 104–106.
- <sup>19</sup> См.: Ine, 7, 2. GA. I Bd., S. 92.
- <sup>20</sup> См.: *R. Schmid*. Die Gesetze der Angelsachsen. Leipzig, 1858, S. 39.
- <sup>21</sup> В. 558: ...and gif se cyning him ge unnan wille þæs folclondes to ðæm boc londe þonne hæbbe he and bruce...
- <sup>22</sup> *P. Vinogradoff*. Folkland, p. 9.
- <sup>23</sup> Ibid., p. 10, 16.
- <sup>24</sup> *F. Maitland*. Op. cit., p. 245, 246.
- <sup>25</sup> Ibid., p. 256.
- <sup>26</sup> *F. Stenton*. Anglo-Saxon England. Oxford, 1943, p. 307.
- <sup>27</sup> После вдовы земель должна была владеть их дочь, а затем ее дети; если же таковых не окажется, то земля перейдет к ближайшим родичам по отцовской линии (an hire reht fæderen sio neste hond to þem londe). В. 558.
- <sup>28</sup> В. 496.
- <sup>29</sup> *А.Я. Гуревич*. Роль королевских пожалований в процессе феодального подчинения английского крестьянства. — СВ, вып. IV, 1953, стр. 59–73.
- <sup>30</sup> *П.Г. Виноградов* (Folkland, p. 12) и *Ф. Мэтланд* (op. cit., p. 245) считают правдоподобным, что упомянутый Wulflaf — тот самый Вуллаф, с которым король обменялся землями. Но владелец Mersham, будучи упомянут в грамоте несколько раз, везде именуется Wullaf, тогда как имя совладельца королевского фолькланда — Wulflaf. В документах этого времени среди подписавших грамоты встречаются оба эти имени (В. 486, 491, 501, 502, 505, 506) с указанием титулов — dux и minister.
- <sup>31</sup> В. 496.
- <sup>32</sup> Alfred, 41. GA. I Bd., S. 74.
- <sup>33</sup> В. 553: ...ic wille þa menn þe ic mine bocland be cweden hæbbe þæt hy hit ne asyllan of minum cynne of er heora dæg...
- <sup>34</sup> I Eadward, 2. GA. I Bd., S. 140.
- <sup>35</sup> I Æðelred, 1, 14; II Cnut, 13, 77. GA. I Bd., S. 218, 316, 364.
- <sup>36</sup> В. 917: ...mid rihtum landrihte and leodrihte swa hit on lande stonde...
- <sup>37</sup> Ср. В. 912 и В. 913.
- <sup>38</sup> В. 428: do... hujus libertatis privilegium... ut libera permaneat in sempiternum. Soluta et libera sit ab omni jugo humane servitutis, ab omnibus secularibus tributis et vectigalibus... ab opere regali, etc.
- <sup>39</sup> В. 50: et hanc libertatem sub estimatione 70 tributarium taxavimus...
- <sup>40</sup> *А.Я. Гуревич*. Роль королевских пожалований в процессе феодального подчинения английского крестьянства, стр. 70.
- <sup>41</sup> *А.Я. Гуревич*. Мелкие вотчинники в Англии раннего средневековья. — «Известия АН СССР, серия истории и философии», т. VIII, № 6 (1951), стр. 547–555.
- <sup>42</sup> *R. Schmid*. Op. cit., S. 409.
- <sup>43</sup> GA. I Bd., S. 400; III. Bd., S. 236.
- <sup>44</sup> III Æðelred, 14: And se þe sitte úncwydd and uncrafod on his áre on life, þæt nan man on his yrfenuman ne spéce æfter his dæge. GA. I Bd., S. 232.
- <sup>45</sup> V Æðelred, 32, 3. GA. I Bd., S. 244.
- <sup>46</sup> II Cnut, 72: «Там, где домохозяин (bonda) находился [в своем владении] так, что [против него] не возбуждали тяжб и притязаний, там и его жена и дети также могут беспрепятственно сидеть. Если же домохозяину при его жизни была предъявлена претензия, то наследники его обязаны дать ответ так же, как и он сам, если бы он был жив».
- <sup>47</sup> GA. I Bd., S. 400; III. Bd., S. 236–237.
- <sup>48</sup> К. 1315.
- <sup>49</sup> II Cnut, 79: And se ðe land gewerod hæbbe on scire gewitnesse, hæbbe unbesacen on dæge and æfter dæge to sylenne and to gyfenne þam þe him leofost si. GA. I Bd., S. 366.



<sup>50</sup> Ср. норвежские «Законы Фростатинга» (IX, 30). Здесь речь идет о том, что человек, желавший возбудить тяжбу о передаче ему земли, на которую он имеет права наследника (þá jöð er hann scylldi tecit at arfi), обязан был представить суду свидетелей. Последние должны показать, что «человек, наследником которого он является, владел этой землей и не подарил ее, не продал и не уступил другим людям в порядке уплаты законного возмещения» (at sá maðr átti jöð þa er hann var arftaki at. oc hañn gaf eigi ne sölum selldi. oc eigi gallt hann öðrum mönnum at lögum). Norges gamle love indtil 1387, udg. ved. R. Keyser og P.A. Munch. I. Bd. Christiania, 1846, S. 216. Однако превращение одаля в отчуждаемое владение шло в Норвегии гораздо медленнее, чем в Англии.

<sup>51</sup> II Cnut, 78: And se man, þe on þam fyrdunge ætforan his hlaforde fealle, si hit innan lande, si hit ut of lande, beon ða heregeata forgyfene; and fon þa erfenuman to lande and to æhtan and scyftan hit swyðe rihte. GA. I. Bd., S. 364.

<sup>52</sup> J.M. Lappenberg. Geschichte von England. Hamburg, Bd. I, 1834, S. 576.

<sup>53</sup> Leges Edwardi Confessoris, 31, 2. GA. I. Bd., S. 654.

<sup>54</sup> J.E.A. Jolliffe. Pre-feudal England. The Jutes. London, 1933, p. 39–72.

<sup>55</sup> См. В. 880; Т., p. 369, 388; Е., p. 302 и др.

<sup>56</sup> P. Vinogradoff. English Society in the Eleventh Century. Oxford, 1908, p.256.

<sup>57</sup> Вряд ли правильно мнение, согласно которому «Эдикт Хильперика», разрешавший наследование земли дочерью после смерти отца (при отсутствии сына), оформлял превращение аллода в полную частную собственность. По древнему норвежскому праву, женщина также могла в определенных случаях унаследовать одаль, но при этом родственники мужского пола могли выкупить у нее землю, и все ограничения, связанные с правом одаля, полностью сохранялись.

# Богатство и дарение у скандинавов в раннее средневековье

## Некоторые нерешенные проблемы социальной структуры дофеодалного общества\*

---

**В** настоящее время в самых различных науках все более обнаруживается тенденция к системному изучению объективной действительности и, как следствие, к структурному ее рассмотрению. В сфере гуманитарных дисциплин структурализм более не ограничивается одной лингвистикой — он становится и методом анализа литературных, в особенности фольклорных произведений. В наименьшей мере тенденция к системному исследованию проявилась пока в исторической науке: историками задача структурного исследования до сих пор не решена и даже, собственно, серьезно не ставилась. Объясняется это рядом причин, как объективных, так и субъективных.

К первым относится то обстоятельство, что еще не исчерпаны возможности применения старых, испытанных методов подхода к историческому материалу. Несомненно, нужно учитывать и исключительную сложность и разнородность самой исторической «фактуры», не сводимой к повторяющимся структурам. Впрочем, это обстоятельство свидетельствует лишь о трудности такого подхода, но не о невозможности его. Ко второму ряду причин мы отнесли бы узкую специализацию исследователей, обычно не выходящих за рамки своих научных интересов, что отчасти проистекает из особенностей развития самой науки. Дает о себе знать и известный традиционализм мышления историков, который выражается в приверженности к общепринятой проблематике и методике, а нередко и в скептицизме относительно возможности применения новых приемов исследования.

Однако, сколь бы многочисленны и серьезны ни были препятствия на пути системного исследования социально-исторической действительности, они должны быть преодолены. Разобщенность в изучении отдельных сторон и проявлений жизни общества — экономики, социального строя, права, политической жизни, литературы, искусства, языка, иных форм духовной жизни — мешает *целостному охвату* культурно-исторического процесса, единого во всем его бесконечном многооб-

---

\* Статья представляет собой переработанный доклад, прочитанный на 3-й конференции скандинавистов (Тарту, 1966 г.). Я благодарен М.И. Стеблин-Каменскому (ЛГУ), Вяч. Вс. Иванову (Институт славяноведения АН СССР) и доктору Урсуле Дронке (Кембридж) за их ценные замечания и советы, которые я старался учесть при работе над статьей. Впервые опубликовано в: «Средние века», 31 (1968), с. 180–198.

разии. Без такого охвата исторической действительности невозможно достигнуть познания истории как единства и взаимодействия различных форм и тенденций социальной практики.

Необходим социологический подход к историческим явлениям, при котором общество прошлого рассматривалось бы как единая развивающаяся система, все составные части которой взаимосвязаны и взаимозависимы.

Историко-социологическое исследование не может не быть комплексным, всеобъемлющим. Но такое исследование не есть простое соединение различных специальных знаний, ибо непосредственное объединение данных, полученных разными науками, вообще невозможно. Речь должна идти о выработке особого научного подхода к гетерогенному эмпирическому материалу. Этот подход предполагает прежде всего постановку новых проблем и, соответственно, иной, по сравнению с традиционным, взгляд на источники, специальные методики их анализа.

Для медиевистики историко-социологический метод исследования имеет особую значимость потому, что в Средние века, как и в древности, социальные отношения в принципе существенным образом отличались от тех же отношений в новое время. Личный характер общественных связей не был тогда замаскирован и фетишизирован их вещными формами: они не были заслонены, например, отношениями товаров, выражаясь в прямых (кровнородственных, корпоративных, общинных) связях — в непосредственных связях господства и подчинения. По этой же причине некоторые виды социальной деятельности, принадлежащие к области культуры, и иные формы социальных отношений, которые в наше время не имеют к ней касательства, в Средние века выступали в относительном единстве или тесном переплетении. Религия и экономика, частное и публичное, сакральное и мирское, власть и собственность не были целиком расчленены и обособлены, культура не выделилась полностью в специфическую отрасль общественной практики.

Следовательно, средневековое общество, в особенности на ранних стадиях своего развития, представляло собой некое социологическое единство, структурно отличающееся от такого же единства общества капиталистического. Поэтому было бы неправомерно переносить на него категории этого последнего.

Задача исследователя состоит в том, чтобы осознать значение неполной дифференцированности различных социальных функций и сторон жизнедеятельности феодального общества и извлечь все выводы из этого факта. Необходимо нарисовать конкретную картину взаимодействия отдельных элементов социальной системы Средневековья. Такое исследование должно учитывать не только вещные, но и в равной (а подчас и в большей) мере — личностные типы общественных связей; оно не может ограничиваться лишь социально-экономической характеристикой феодального общества. Межличностные непосредственные общественные отношения неотделимы от самой сущности средневекового общества; поэтому необходимо вскрыть структуру и механизм социальных связей, выражающихся как в экономике, так и в других сферах общественной жизни: в политике, в идеологии, религии, культуре. Значит, для понимания того или иного типа средневекового общества нужно дать его всестороннюю

социально-культурную характеристику — разумеется, не в форме простого перечня признаков, относящихся к экономике, политическому устройству, культуре и т.д., а в виде целостной функциональной социально-культурной модели, все элементы которой находятся в необходимом взаимодействии и образуют конкретный структурный тип<sup>1</sup>.

Первейшим условием того, чтобы историческое исследование могло охватить средневековое общество в качестве системного единства, является правильная формулировка научных проблем и определение тех понятий, без применения которых такое исследование вообще немислимо.

Следовало бы выделить три комплекса социологических проблем, тесно связанных между собой. Их исследование позволило бы, на наш взгляд, приблизиться к пониманию общества как органической системы.

Первый комплекс проблем, анализ которых составляет необходимую предпосылку всякого социального исследования, — это вопросы *социальной структуры*. Предполагается изучение как основных макроструктур (классов, сословий, социальных слоев и других больших групп), так и микроструктур — элементарных социальных ячеек. В обществе раннего Средневековья, где классы только еще формировались, анализ микрогрупп приобретает особо важное значение. Семья, род, община и тому подобные «малые группы» представляли собой те органические формы, в которые непосредственно включался индивид. В рамках этих микроструктур совершалось производство и по большей части протекала жизнь членов общества. Но и на последующих этапах развития феодализма «малые группы», меняя свой характер, трансформируясь на новой основе, не перестают быть основой социальной структуры. Лишь по выяснении всей иерархии социальных структур можно представить себе реальное содержание общества в целом.

Комплексное исследование социально-исторической действительности требует, далее, изучения механизма, при посредстве которого функционирует данная система. Основной вопрос здесь — это характеристика культуры, истолковываемой в контексте интересующей нас проблематики как совокупность регулятивных средств, скрепляющих и воспроизводящих относительное единство общества. При такой постановке вопроса в центре культурно-исторического исследования оказываются проблемы этических ценностей и социальных идеалов, принятых в изучаемом обществе, нормы поведения, общеобязательные для их членов. Все эти социально значимые представления и ценности находят свое воплощение в применяемых обществом знаковых системах и, следовательно, в духовном и материальном творчестве общества, в продуктах человеческой деятельности.

Исходя из исследования указанных двух комплексов проблем, можно было бы поставить вопрос об отношении индивида и общества, о характере «включения» человека в социальное целое, о тех возможностях формирования и развития индивидуальности, которые создавались при данной общественной системе и обеспечивались присущей ей культурой. Неотъемлемая составная часть этой проблематики — общественная психология людей Средневековья (на разных его стадиях), их духовная ориентация, специфические формы восприятия ими действительности и та «модель мира», которую они конструировали в процессе социальной практики.

Следующим шагом после определения проблем исторической социологии должна быть разработка конкретных исследовательских методик, при помощи которых следовало бы ставить эти проблемы на материале имеющихся исторических источников. Здесь главную задачу мы видим в поиске объективных методов исследования, которые позволили бы вскрыть культурно-исторические ценности и социально обусловленные формы поведения членов общества, структуру их общественно-го сознания. При изучении разных категорий источников (записей обычного права, сборников грамот, законодательных актов, памятников изобразительного искусства, изделий ремесла, произведений поэзии, эпоса) эти методические приемы неизбежно будут различны. Вместе с тем все они, по-видимому, должны преследовать общие цели: установить повторяющиеся, сравнительно стереотипные черты общественной жизни, в которых реализовалось, закреплялось и приобретало черты принудительности социальное поведение человека.

Эти социальные стереотипы включаются в системы общественных коммуникаций. К ним относится прежде всего язык, но также и остальные знаковые системы, применяющиеся в данном обществе: «язык» искусства, эстетические средства освоения действительности и их реальные воплощения, повседневные обычаи, религиозные и иные ритуалы и правовые процедуры, общезначимая символика. Все эти коммуникативные семиотические системы запечатлевают, сохраняют и воспроизводят совокупность социальных связей общества, покоящихся на принятых в нем идеях, принципах, нормах и культурных ценностях, существенно важных для его функционирования. Поэтому их расшифровка могла бы дать нам подлинную картину социальной структуры<sup>2</sup>.

Обрисованные выше (в основных чертах) проблемы исторической социологии по силам поставить лишь большому коллективу ученых, руководствующихся единой программой исследования и разделяющих некоторые общие принципы подхода к материалу источников. Свою задачу автор видит в рассмотрении отдельных вопросов исторической социологии, в поиске возможных путей их решения. Хотя в качестве «опытного поля» избрана лишь Скандинавия раннего Средневековья, сюжеты, которые ниже будут подвергнуты специальному анализу, имеют, по нашему убеждению, более широкое значение.

Однако прежде чем непосредственно приступить к их разбору, необходимо высказать еще ряд соображений принципиального характера.

На наш взгляд, одна из помех на пути к глубокому пониманию структуры и функции дофеодального и раннефеодального общества состоит в том, что историки не всегда сознают, в какой мере понятия, которыми они пользуются при его изучении и которые они естественно — и, может быть, невольно — заимствуют из современности, не соответствуют самой сущности социальных отношений удаленных от нас эпох. Употребление применительно к ним таких понятий, как частная собственность или демократия подчас мешает понять существо господствовавших в тот период отношений собственности или политических порядков. Попытки рассмотрения этого общества преимущественно под углом зрения его экономического развития также могут повлечь за собой ошибочные толкования, если не учитывать того решающего обстоятель-

ства, что система социальных связей во многом покоилась тогда на иных основаниях, нежели те, на которых она строится в новое время.

Поэтому, возможно, было бы целесообразно при изучении средневекового общества, в особенности раннего периода, прибегать к сопоставлению его не с современным обществом, а с доклассовыми, так называемыми примитивными, социальными структурами, ибо раннесредневековая общественная организация, несомненно, имеет с ними некоторые общие черты. Действительно, всем доклассовым и раннеклассовым организмам присуща относительная нерасчлененность социальной практики, ярчайшим показателем которой были отсутствие или неразвитость классов. В силу того, что общественные связи сохраняли здесь характер личных, индивид — в той мере, в какой мы вправе говорить о выделении индивида в рамках социальной группы в этом обществе<sup>3</sup>, — не был отчужден от своей деятельности, от продукта своего труда: такое отчуждение начинает развиваться в классовом обществе, достигая законченной формы, только при капитализме. Вне этого «контекста» невозможно адекватно уяснить ни одной из сторон социальной жизни раннего Средневековья.

«Модель» общества, основанного на непосредственных социальных связях, дает нам культур-антропология. Чтобы изучить эту модель в «живом виде», ученые наблюдают сохраняющееся кое-где еще поныне архаическое устройство (у австралийцев, североамериканских индейцев, племен Тропической Африки, Крайнего Севера). Многие признаки доклассового общества, вне сомнения, свойственны не одним только первобытным народам и племенам, сделавшимся объектом этнографического анализа: сходные черты имели некогда и народы, давно уже перешедшие на более высокую ступень развития. Поэтому осмотнительное применение этой модели в историческом исследовании, возможно, принесло бы пользу. Ведь и у отсталых племен, наблюдаемых этнологами в XIX и XX вв., и у европейских народов раннего Средневековья существовал родовой строй с присущими ему институтами, сколь бы своеобразными в каждом конкретном случае они ни были. Это обстоятельство оправдывает, как нам кажется, рассмотрение раннесредневекового скандинавского общества под указанным углом зрения.

Один из важнейших аспектов любых социальных отношений — это вопрос о собственности. Характеризуя собственность в доклассовом обществе, обычно подчеркивают ее коллективную природу — в противоположность частной собственности, лежащей в основе общества классового. И это справедливо. Но, позволим себе заметить, такое определение собственности при характеристике общественного строя варваров недостаточно для понимания ее существа. Необходимо более пристально присмотреться к специфике отношений собственности в этом обществе. Специфика тут весьма значительна.

Во-первых, право собственности здесь — не юридический титул, а выражение тесной сопричастности обладателя с предметом обладания. В вещи, принадлежит ли она одному человеку или группе людей, заключена, по тогдашним представлениям, какая-то частица их самих. В подобном представлении отражается общее осознание нерасчлененности мира людей и мира природы.

Особенно ясно это проявляется в понятиях варваров, касающихся владения землей. Применительно к земельному участку здесь вообще вряд ли можно говорить о праве собственности — правильнее было бы понимать его как «присвоение», ибо тут нет четкого разграничения и противопоставления субъекта и объекта — налицо неразрывная слитность, нерасчлененность самого возделывателя и земли, являвшейся для него как бы «продолжением» его собственной природы<sup>4</sup>. Кроме того, право собственности в доклассовом обществе состояло не в обладании и неограниченном распоряжении имуществом. Наличие собственности предполагало ее использование. Отказ от него воспринимался как нарушение права собственности. Поэтому последнее было вместе с тем и обязанностью<sup>5</sup>.

Во-вторых, распоряжение собственностью отличалось в те времена существенными особенностями. Имущество сплошь да рядом не представляло собой «богатства» (в современном понимании), не было средством накопления и экономического могущества. Наряду с обладанием здесь на первый план в качестве важнейшего признака собственности выступает отчуждение. Вся собственность, за исключением самого необходимого для жизни, должна постоянно перемещаться из рук в руки<sup>6</sup>. Богатство выполняет прежде всего социальную функцию: отчуждение имущества способствует приобретению и повышению общественного престижа и уважения, и подчас передача собственности позволяет получить большее влияние, нежели ее сохранение или накопление<sup>7</sup>.

В этом обществе существовал сложный и детально разработанный ритуал отчуждения имущества. Огромная роль отчуждения и обмена у варваров, по мнению этнологов, не может быть удовлетворительно объяснена одними экономическими причинами<sup>8</sup>. Постоянное перемещение вещей из рук в руки было способом социального общения: в форме обмена вещами, как и брачного обмена женщинами (между различными родовыми группами<sup>9</sup>), воплощались, драматизировались и переживались устоявшиеся формы отношений людей. Поэтому обмен вещами сплошь и рядом был «нерациональным», если рассматривать его под углом зрения их материальной стоимости. Ценность имел не сам по себе предмет, служивший объектом меновой «сделки», а лица, в обладании которых он оказывался, и самый акт передачи ими имущества<sup>10</sup>. Такого рода обмен был далек от торговли в собственном смысле слова. Здесь нет товарного фетишизма, заслоняющего прямые связи людей отношениями товаров, — скорее, здесь вещи служат средством социальных контактов.

Данные о характерных чертах собственности у первобытных народов мы привели для того, чтобы обратить особое внимание на древнегерманский институт дарений. Как известно, дарениям и вообще передаче имущества принадлежала существенная роль в развитии раннефеодального строя в Европе. Исследователи рассматривают их как акты, наполненные определенным социально-экономическим содержанием, как формы перехода собственности от мелких владельцев к земельным магнатам, в особенности же как источник обогащения церкви за счет мирян и превращения ее в крупнейшего земельного собственника. Таким образом, при анализе дарений интерес сосредоточивается на материальной, экономической стороне сделок.

При этом обычно не учитывается, что в средневековом дарении сочтались два, по сути своей различных, института: *donatio* римского и церковного права и древнегерманский дар, имевший свою специфику. В то время как римская *donatio* являлась актом обращения частной собственности, подлежащей свободному и окончательному отчуждению, практика обмена подарками у германцев (сходные формы обнаруживаются, впрочем, и у других народов на аналогичных стадиях истории) исходила из совершенно иных представлений.

Для лучшего понимания этого института нам представляется целесообразным проанализировать наблюдения, сделанные видным французским этнологом и социологом М. Моссом и обобщенные в его «Очерке о даре»<sup>11</sup>. М. Мосс опирается на обширный материал, почерпнутый в исследованиях культур-антропологов и этнологов, работавших среди туземцев Америки, Океании и Австралии, и в исторических трудах, посвященных древностям народов Европы и Азии. Он отмечает черту, являющуюся, по его убеждению, универсальной для всех первобытных народов: обмен и договоры принимали у них характер обмена подарками. По форме они были добровольными, по существу же — строго обязательными. Достаточно напомнить о знаменитом *потлаче* у индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки: во время празднеств роды и племенные группы обменивались дарами, одна сторона устраивала пышные угощения и пиры для другой, стараясь во что бы то ни стало превзойти ее своей щедростью и гостеприимством. «Соревновавшиеся» таким образом не останавливались перед тем, чтобы утратить все имевшиеся у них запасы пищи и богатства; они не заботились о будущем пропитании. Нередко это состязание в расточительстве и пренебрежении к материальным ценностям сопровождалось их прямым истреблением<sup>12</sup>.

М. Мосс видит в *потлаче* проявление заботы о поддержании и повышении престижа племени. Дары и угощения могли способствовать установлению дружеских отношений и мира. Но такого рода гостеприимство граничило с агрессивностью: туземцы подчас вовсе не стремились доставить удовольствие тем, кого одаривали и угощали, — напротив, они всеми возможными средствами старались их унижить, подавить своей щедростью. Угощение было сопряжено здесь с соперничеством и легко могло перейти в открытую борьбу. *Потлач* и был одной из форм борьбы между вождями<sup>13</sup>.

Для человека нового времени любопытно и странно, что ущерб соперникам стремились причинить таким своеобразным путем: уничтожая не их пищевые запасы, а отдавая им или истребляя собственное имущество! Существо этого своеобразного состязания составляла идея, что дар, который не возмещен равноценным ему, ставит одаренного в унижительную и опасную для его чести, свободы и самой жизни зависимость от дарителя<sup>14</sup>. Иными словами, утверждая собственный престиж, добивались победы над противником. Это происходило потому, что передаваемые вещи не считались инертными и мертвыми — они как бы содержали частицу самого подарившего их. В результате между ним и одаренным устанавливалась некая саморазумеющаяся внутренняя связь: на последнего налагались известные обязательства в отношении к первому.



Таким образом, обмен дарами имел в глазах этих людей магическую силу. Он представлял собой один из способов установления или поддержания социальных связей — наряду с браками, оказанием взаимных услуг, жертвоприношениями, культовыми действиями, — во всех этих актах также осуществлялся аналогичный обмен либо между племенами, либо между семьями и отдельными лицами, либо между людьми и божествами. Он служил средством сохранения регулярных контактов в обществе между составлявшими его группами. Общение путем взаимных визитов и устройства празднеств, неизменно сопровождавшихся дарами и угощениями, принимало форму «give and take»<sup>15</sup>.

Богатство в архаическом обществе имело не столько утилитарное значение, сколько являлось орудием приобретения социального престижа. Прежде всего оно давало личную власть и влияние. Вождь не мог продемонстрировать своего богатства, не раздавая его; на тех, кто был им одариваем, он посылал «тень своего имени», расширяя тем самым собственное могущество. «Настоящие вожди всегда умирали бедными», — говорили индейцы<sup>16</sup>.

Таким образом, понятие ценности было здесь наполнено магически-религиозным и этическим содержанием. Экономическая деятельность обставлялась ритуалами и окружалась мифами, образуя неразрывную составную часть социального общения<sup>17</sup>.

Имеют ли вышеприведенные наблюдения силу только применительно к туземным племенам, изучаемым культур-антропологами, или же могут быть распространены в какой-то мере и на интересующие нас варварские общества Европы эпохи раннего Средневековья? — М. Мосс убежден в последнем. Характерно, что свое исследование он открывает цитатой, взятой в «Речах Высокого» — одной из наиболее известных песен цикла «Старшей Эдды». Действительно, мы читаем в ней: «На дар ждут ответа» (145) и выше:

«Не знаю радушных  
и щедрых, что стали б  
дары отвергать;  
ни таких, что, в ответ  
на подарок врученный,  
подарка б не приняли» (39).

И еще:

«Надобно в дружбе  
верным быть другу,  
одарять за подарки  
(oc gialda giöf við giöf...)» (42)<sup>18</sup>.

Такого рода высказывания могли бы быть приняты за общие сентенции и афоризмы «житейской мудрости», каких немало в «Речах Высокого»<sup>19</sup>: афоризмы эти не следовало бы понимать в строго юридическом смысле, если бы аналогичные максимы не повторялись — уже в качестве

правовых норм — в норвежских и шведских средневековых областных законах<sup>20</sup>. В норвежском судебнике Гулатинга принцип требования равноценной компенсации за полученный дар сформулирован следующим образом: «Каждый имеет право [отобрать] свой подарок (giöf), если он не был возмещен лучшим платежом: дар не считается возмещенным, если за него не дано равного»<sup>21</sup>. Понятие «laun» (от launa), употребляемое в норвежских и шведских законах, в исландских сагах и поэзии, означало «вознаграждение», «возмещение за дар». В формуле, которую должен был произносить отец при «введении в род» своего незаконно-рожденного сына (т.е. при наделении его всеми правами наследника и члена семьи), в числе терминов, обозначающих права, приобретаемые этим усыновленным ættleidingr'ом, приведены два аллитерированных термина: gjald oc giöf<sup>22</sup>. Дарение и возмещение за него («антидар») мыслятся здесь тесно связанными<sup>23</sup>. Соответствующие предписания Эстьётского и Вестьётского судебныхников Швеции (löna giæf, ællær giæf at löna), по мнению К. Амиры, находят параллель в лангобардском launegild<sup>24</sup>.

Здесь нельзя не упомянуть отмеченную лингвистами близость понятий «брать» и «давать» в индоевропейских языках. Слово «dō», по наблюдению Э. Бенвениста, первоначально могло приобретать либо значение «брать», либо значение «давать» в зависимости от грамматической конструкции, в которой оно употреблялось. Этот глагол означает лишь факт взятия, однако синтаксисом определялось, какой именно смысл имеется в виду: «брать» или «дать». Эти понятия были органически между собой связаны. Э. Бенвенист видит в этой близости полярных значений отражение принципа взаимности, проявлявшегося в обмене дарами, предоставлении гостеприимства, принесении присяг верности и в обмене услугами, и считает приведенный им лингвистический материал иллюстрацией к исследованию М. Мосса<sup>25</sup>. Расширяя круг примеров, данных Э. Бенвенистом, мы хотели бы указать на то, что и в древнескандинавском языке понятия «брать» и «давать» могли обозначаться одним глаголом «fá», причем значения и здесь дифференцировались как по контексту, так и грамматически<sup>26</sup>.

Очевидно, мы сталкиваемся здесь с явлением, имевшим широчайшее распространение у самых различных народов мира на соответствующей стадии их развития. Обмен дарами, услугами, пирами был существенным аспектом общественных связей в коллективах и социальных образованиях, строившихся на личностной основе.

О том, что правило обязательного возмещения дара действовало у скандинавов на практике и что люди в самом деле остерегались безвозмездно принимать чужое имущество, боясь оказаться в зависимости от дарителя, свидетельствуют исландские саги. Знатные лица, переселяясь в Исландию, отказывались принять участки земли от первопоселенцев, не расплатившись с ними. Так, первооткрыватель острова Ингольф Арнарсон предложил своей родственнице Стейнуд Старой одно из принадлежащих ему владений, но она сочла лучшим дать ему за землю расширенный плащ английского производства и пожелала, чтобы ее приобретение считалось покупкой, — «так ей казалось безопаснее в отношении расторжения [договора]»<sup>27</sup>. Многие переселенцы в Исландию предпочи-

тали отнять землю силой, чем получить ее в дар от другого. Показателен мотив, которым руководствовался при этом переселенец Халькель. Прибыв в Исландию, он провел первую зиму у своего родственника Кетильбьярна. Тот предложил ему часть своей земли. Но «Халькелю показалось унижительным брать у него землю» (Hallkatli þótti litilmannligt at þiggja land at honum), и он вызвал на поединок некоего Грима из-за его владения. Грим принял вызов и пал в борьбе, а Халькель стал жить в его владении<sup>28</sup>.

О случаях насильственного захвата земли в период, когда в Исландии было очень легко приобрести ее у первопоселенцев, «Книга о заселении Исландии» сообщает неоднократно<sup>29</sup>. Когда исландец Кьяртан Олафссон получил плащ с плеча норвежского конунга Олафа Трюггвасона, спутники Кьяртана «не проявили радости по этому поводу. Они полагали, что Кьяртан таким образом кое в чем признал над собой власть конунга»<sup>30</sup>. После некоторых колебаний Кьяртан принял, по настоянию конунга, крещение, получил от него новое пурпурное одеяние, богато украшенный меч и стал его приближенным.

Вряд ли можно сомневаться в том, что в основе дарений у скандинавов лежали, по сути дела, те же самые представления, что и у туземцев, о которых пишет М. Мосс. Еще до него датский исследователь В. Гренбек рассматривая принцип возмещения дара у скандинавов языческой поры, высказал мысль, что, согласно тогдашним воззрениям, любой дар налагал на его получателя обязательства по отношению к подарившему. В основе благодарности принявшего дар лежало сознание, что через посредство полученного имущества он мог оказаться неразрывно связанным с дарителем. Но подобная связь не всегда желательна — она могла быть и унижительной для одаренного (это явствует и из приведенного выше материала), ибо в случае, если дарение не сопровождалось компенсацией, получивший его оказывался во власти давшего<sup>31</sup>.

Таким образом, дарение, требовавшее компенсации, и у скандинавов имело как юридическую, так и социально-этическую сторону, разграничение между которыми можно проводить лишь условно. Ведь и жертвы богам приносили, исходя из принципа «do ut des»<sup>32</sup>.

Сопричастность между дающим богатство и получающим его — один из ведущих мотивов поэзии скальдов, воспевавших щедрость конунгов и верность дружинников, которые служили им за розданное золото, оружие и другие ценности. Такое пожалование привязывало дружинника к господину нерасторжимыми узами и налагало на него обязанность соблюдать верность вплоть до самой смерти.

Здесь необходимо возвратиться к более раннему времени. Жажда серебра, столь сильная у скандинавов эпохи викингов, будет непонятна, если не принять в расчет их религиозных верований. Скандинавы познакомились с драгоценными металлами, когда еще не могли использовать их в качестве средств обмена: продукты на Севере либо обменивались непосредственно одни на другие, либо средствами обмена выступали скот, домотканое сукно — *вадмал* и другие изделия<sup>33</sup>. Долго благородные металлы и монеты применялись преимущественно в виде украшений. Но вместе с тем у скандинавов складывается взгляд на золото и серебро как на такой вид богатства, в котором материализуются

счастье и благополучие человека и его семьи, рода. Тот, кто накопил много ценных металлов, по их представлениям, приобрел средство сохранения и приумножения удачи и счастья. При этом золото и серебро сами по себе, безотносительно к тому, в чьих руках они находятся, не содержат этих благ, — они становятся сопричастными свойствам человека, который ими владеет, как бы «впитывают» в себя благополучие их обладателя и его предков и удерживают эти качества до тех пор, пока богатства не утрачены их обладателями.

Вот почему сподвижники и дружинники знатных людей и вождей домогались от них даров — золотых гривен, наручных и нашейных колец, браслетов, надеясь получить таким путем частицу удачи и счастья, которыми были «богаты» предводители<sup>34</sup>. Неприкрытая жажда драгоценностей и звонкой монеты, проявляемая лицами, окружавшими знать, не может быть объяснена простой алчностью и стремлением обогатиться: она связана с определенными языческими представлениями. Недаром же обладатель подаренных ему ценностей не отчуждал их<sup>35</sup>, не стремился купить на них иные богатства, например землю<sup>36</sup>, — он искал вернейшего способа сохранить полученное.

Необычайное обилие кладов с драгоценными металлами, монетами и другими богатствами, найденных на скандинавском Севере и относящихся к раннему Средневековью, давно уже поражало историков и археологов. Высказывалось предположение, что население прятало свои богатства в землю, стремясь укрыть их от врага. С. Булин даже полагал, что особенно часто клады закапывались во времена смут и войн (эти клады датируются по монетам)<sup>37</sup>. Это вполне возможно. Остается, однако, неясным: хотели ли владельцы кладов спрятать свои богатства для того, чтобы впоследствии воспользоваться ими, или же зарывали их навечно? В первом случае, видимо, укрывали богатство, во втором — нечто иное, то, что могло пригодиться скорее в загробном мире.

Конечно, причины укрытия кладов могли быть разными. Но обратимся к свидетельству саг. Скаллаgrim, отец скальда Эгиля, перед смертью утопил в болоте сундук с серебром<sup>38</sup>. Точно так же сам Эгиль распорядился двумя сундуками серебра, полученными от английского короля: с помощью двух рабов он отвез эти ценности и зарыл в землю, а рабов умертвил, с тем, чтобы никто никогда не мог найти клад<sup>39</sup>. В обоих случаях серебро прятали перед смертью. Богатый и знатный норвежец Кетильбьярн после переселения в Исландию тоже закопал в горах свое серебро, умертвив рабов, которые помогли ему при этом<sup>40</sup>. Буи Толстый, вождь знаменитых викингов из Йомсборга, смертельно раненный в морской битве, прыгнул за борт корабля, на который ворвались его враги, и захватил с собой в морскую пучину два ящика с золотом<sup>41</sup>. Согласно легенде, Один повелел, чтобы каждый воин, павший в битве, являлся к нему в Валхаллу вместе с богатством, которое находилось при нем на погребальном костре или было им спрятано в земле<sup>42</sup>.

В источниках нет указаний на то, что клады прятали на время и затем снова выкапывали. Ни саги, ни рунические надписи ничего об этом не говорят. Есть полное основание утверждать, что, скрывая в земле богатства, скандинавы обычно стремились сохранить их с тем, чтобы взять с собой в загробный мир, подобно тому, как они рассчитывали

забрать туда оружие, предметы обихода, коней, собак, слуг, корабли: все это зарывалось в курган вместе с покойным вождем или другим знатным человеком. Но благородных металлов в могилу не клали — у них было особое предназначение; серебро и золото, спрятанные в земле, навсегда оставались в распоряжении владельца и его рода, воплощая в себе их удачу и счастье, личное и семейное благополучие<sup>43</sup>.

Таким образом, в течение долгого времени деньги представляли для варваров ценность не как «сокровища» или богатство, не как средство обеспечения благосостояния, а служили для них своего рода «трансцендентными ценностями», «нематериальными» благами. Разумеется, в высшей степени симптоматично, что воплощением этих благ стали именно серебро и золото — вполне реальные ценности у тех народов, у которых их позаимствовали варвары. Сами языческие представления о благородных металлах послужили здесь определенным шагом в освоении идеи богатства, в приобщении к цивилизации, хорошо знавшей реальную цену денег.

Все эти наблюдения помогают понять специфический характер жадности добычи и богатств, которая владела викингами. Во время нападений на другие страны они захватывали значительные ценности: роскошное оружие, украшения, пышные одежды, сокровища, рабов, стада скота, корабли. Что же касается накопления богатств и превращения их в средство эксплуатации зависимого населения, то в этом отношении придется сделать существенные оговорки.

Богатства, попадавшие в руки викингов, широко ими тратились. Имущество, которым располагала родовая и военная знать, давало ей возможность поддерживать свой социальный престиж на должной высоте. Среди главнейших доблестей знатных людей одно из первых мест занимали щедрость и гостеприимство. О знатных и влиятельных людях скандинавские источники неизменно говорят, что они были благородны, богаты, дружелюбны, щедры на угощения, обладали широкой натурой. При этом речь идет не только о каких-то врожденных качествах знати (они предполагались), но об обязательном для ее представителей образе жизни, о линии поведения, уклонение от которой погубило бы их репутацию и авторитет<sup>44</sup>. Понятия *vinsæll* (счастливый в друзьях, любимый многими) и *vingjöf* (дружеский дар) были широко распространены. Выражение «*leysa menn ut með gjöfum*» (отпускать гостей с подарками) употреблялось в сагах в качестве своего рода *terminus technicus*<sup>45</sup>. В «королевских сагах» сыновья норвежского конунга Эйрика Кровавой Секиры изображены скупыми, и это обстоятельство рисуется чем-то неслыханным и недопустимым, давая основание сравнивать их с простолюдинами<sup>46</sup>. Естественно, в годы правления щедрого на пиры и угощения, удачливого конунга царил мир, в стране родился скот, земля приносила хорошие урожаи, в море ловилась рыба<sup>47</sup>. Такого конунга называли *ársæll* — благополучный для урожая, благоприятствующий изобилию<sup>48</sup>.

Знатный человек должен был устраивать богатые пиршества, делать подарки всем приглашенным. Память о щедрых хавдингах передавалась из поколения в поколение. В «Книге о заселении Исландии» про сыновей знатного человека Хьяльти рассказывается: они являлись на тинг в

таких одеждах, что «люди думали, будто это пришли Асы» (языческие боги скандинавов). На поминки отца они созвали всех хавдингов Исландии и других людей, общим числом 12 сотен (т.е. 1440 человек, ибо скандинавы считали на «большие сотни» — по 120), «и все видные люди ушли с пира с подарками»<sup>49</sup>. То была самая большая тризна в Исландии. Вторую подобную тризну, куда были приглашены 9 сотен (1080 человек), включая опять-таки всю знать, устроили сыновья богатого и знатного Хаскульда — и здесь также «все знатные мужи получили подарки»<sup>50</sup>. Даже в голодные, неурожайные годы, когда не хватало зерна, норвежские хавдинги продолжали пировать и по-прежнему содержали множество слуг, чтобы «не ударить лицом в грязь» и не допустить умаления своей славы и влияния. Ценой больших затрат, и даже идя на риск осложнения отношений с конунгом, они добывали зерно и солод, необходимые для устройства пышных пиров<sup>51</sup>. При этом в саге совершенно отчетливо видна связь обычая устраивать пиры с языческой верой: на пирах поднимали кубки в честь Тора, ели конину, произносили клятвы.

Для родовой знати обладание богатством представляло не самоцель, а средство поддержания и расширения своего влияния. Пир, празднество, на значение которого в жизни архаического общества указывает М. Мосс, играл, как видим, огромную роль и в жизни средневековых скандинавов. Показательно, что намного позднее — после принятия норвежцами христианства и запрещения языческих пиров — в «Законы Гулатинга» было внесено постановление: все бонды обязаны устраивать ежегодные пиршества и выставлять со своего хозяйства определенное количество солода; только наиболее бедные люди могли уклониться от участия в этих совместных возлияниях пива, остальным же за отказ грозили штраф и даже конфискация имущества. Отличие от языческого пира заключалось лишь в том, что вместо возлияний в честь Асов теперь поднимали кубки с посвящением Христу и деве Марии. Интересно, однако, что выражение «за урожай и мир» (*til árs oc til fríðar*), употребляемое в этом постановлении «Законов Гулатинга», восходило ко временам язычества<sup>52</sup>. Если у скандинавов и невозможно предполагать что-либо подобное путлачу, то щедрые раздачи подарков или обменими, а также самовосхваление на пирах были обычным явлением<sup>53</sup>.

Вожди постоянно устраивали угощения для своих дружинников и приближенных. Собственно, когда дружинники конунга не находились в походе, они проводили время в его усадьбе за пирами и застольными беседами. Так было и у германцев времен Тацита, и у скандинавов эпохи викингов, и много позже. Пиршественная горница — центр в доме знатного человека. Пир и тинг — два узловых момента социальной жизни скандинавов, из которых первый едва ли не был главным.

Подданные, со своей стороны, приглашали покровителей и вождей на пиры, одаривали их, рассчитывая на поддержку и возвратные дары<sup>54</sup>. Более того, основной формой общения между правителем и подвластным ему населением были поездки вождя по области или стране и посещение пиров, которые бонды должны были устраивать в его честь. Эти «кормления» — *вейцлы* — в раннем Средневековье оказывались определяющим средством получения доходов конунгами, а затем стали

использоваться и для содержания их приближенных и служилых людей, которым они жаловали право сбора продуктов и даней. Добровольные угощения и приношения превращались в подати и ренты. Связь вейцлы и обычая отвечать дарением на подарок или угощение проступает, по нашему мнению, в термине *dreckulaun* (от *drecka* — пить, устраивать пир, и *laupa* — вознаграждать, возмещать), применяемом в «Законах Гуттинга»<sup>55</sup>. Этим термином обозначалось земельное дарение, пожалованное королем за устроенный в его честь пир, — *dreckulaun* приравнивался к другим видам неотчуждаемой земельной собственности, в частности к *heidlaun* — также пожалованию хавдинга. Вейцла стала со временем одним из важнейших источников развития феодальных отношений на Севере Европы.

Другой формой социальных связей у средневековых скандинавов, в которой опять-таки проявляется принцип «give and take», был распространенный в среде знати обычай *fóstr*, *barnfóstr* — отдачи детей на воспитание менее знатным лицам. При этом между отцом ребенка и воспитателем — *fóstri* (*fóstrfaðir*) — устанавливалась тесная, квазиродственная связь, включавшая некоторые элементы зависимости и покровительства: тот, кто получал отпрыска знатного рода на воспитание, как бы внутренне приобщался к «удаче» и «счастью» этого рода и мог рассчитывать на его поддержку<sup>56</sup>.

Политические, социально-этические, экономические представления тесно переплетались в сознании и практике скандинавов, получая своеобразную религиозно-магическую окраску. Только при учете всего этого можно правильно понять средневековое общество, систему духовных ценностей и идеалов, побудительные стимулы общественного поведения тогдашнего человека. За экономическими отношениями здесь всегда можно распознать непосредственные, личные отношения людей<sup>57</sup>. Если можно говорить о форме фетишизации социальных связей в этом обществе, то это был не товарный фетишизм, характерный для общества буржуазного, а религиозно-магическая фетишизация реальных человеческих отношений.

Она находила также свое проявление в своеобразном понимании соотношения между вещью и ее обладателем. На объект владения переходит частица личности самого владельца, от чего самый этот предмет приобретает некоторые черты его обладателя. Известны имена мечей, которые служили скандинавским героям (например, *Kvernbitr* норвежского конунга Хакона), имена кораблей конунгов и викингов (*Ormr inn langa* — Большой змей Олафа Трюггвасона), их коней (*Freyfaxa* — конь Храфнкеля *Freysgoði*). В кораблях, мечях и животных воплотились определенные качества их хозяев; не всякий мог пользоваться таким оружием или конем, обладавшими магическими свойствами. Даритель назывался *nautr* (нем. *Genosse*), но так же именовался и предмет, который он дарил, например *sverdit konungsnautr* (меч — подарок конунга)<sup>58</sup>.

\* \* \*

Приведенный материал, на наш взгляд, служит конкретным подтверждением важности такого историко-социологического исследования, которое было бы ориентировано на целостный охват общественных явлений. Об-

щеизвестные щедрость и гостеприимство варваров и других народов, находившихся на стадии доклассового общества, нередко сохраняющиеся и впоследствии, — это не просто факты, которые достаточно констатировать: они нуждаются именно в социологическом объяснении<sup>59</sup>.

Постановка, в сущности, частного вопроса о дарениях у скандинавов привела нас к необходимости затронуть многие другие — и очень существенные! — стороны их общественной жизни: тут и вопрос об отношении к богатству, и проблема личной верности дружинника вождю, и формы «кормлений», из которых в процессе складывания классового строя развивались крупное землевладение и податная система. Вместе с тем вопросы, касающиеся собственности и власти, оказались непосредственно сопряженными с этическими и религиозными.

Анализируя систему общественных связей, историк не может не расчленять всех этих вопросов, не подвергать их отдельному исследованию. Однако при этом он не должен забывать, каково было истинное соотношение различных сторон исторической действительности. Следует постоянно иметь в виду социальное целое, неразрывное и тесное переплетение выделенных аспектов живой реальности, ибо, если рассматривать их обособленно, предавая забвению тот социальный контекст, из которого они были вычленены мыслью историка, то эти явления окажутся неверно понятыми, а главное — конструируемое из них целое будет весьма мало походить на подлинное общество изучаемой эпохи. Последнее представляло собой системное единство, и, углубляясь даже в мельчайшие детали, исследователю очень важно не терять из виду социальной целостности, взаимосвязанности и взаимообусловленности его элементов. Даже в том случае, когда ученый не ставит своей целью воспроизведения системного единства всего общества, эта мысль не может не присутствовать в его сознании как своего рода «сверхзадача», на которую в конечном счете ориентируется его частное исследование.

Может показаться, что наш очерк о дарениях у скандинавов не связан с теми социологическими проблемами, которые в общей форме были намечены в начале статьи. Такой вывод был бы неверным. Избранный нами аспект рассмотрения скандинавского средневекового общества — обмен дарами — непосредственно ведет нас к проблематике этических ценностей, социальных идеалов, представлений о мире, присущих людям этого общества. Он вводит нас в круг религиозных верований и социально-психологических установок, возникших у скандинавов в процессе их общественной жизни. Следовательно, это — проблема культуры, изучаемая под углом зрения сложившихся тогда социальных связей.

Пирь, празднества, обмен дарами в варварском обществе — неотъемлемый и очень важный компонент системы общественных коммуникаций. Мы не затрагивали здесь специально вопроса о ритуализированности и регламентированности социального поведения скандинавов. Нетрудно было бы показать ту поистине огромную роль, которую в закреплении и воспроизведении их общественных отношений выполняли ритуалы, обряды, процедуры, символы, формулы. Пирь, обмен подарками и услугами, вступление под покровительство, усыновление, отчуждение имущества и т.п. — все эти акты носили подчеркнуто, демон-



стративно формальный характер; они представляли собой своеобразные узлы социальных связей варварского общества. При посредстве этих актов утверждалось и в наглядной форме реализовалось социально-психологическое единство общественных коллективов<sup>60</sup>.

Иными словами, исследование о дарениях у скандинавов оказывается связанным внутренней логикой с проблемой первостепенной научной значимости как для современной, так и для исторической социологии: «Личность и общество». Изучение совокупности общественных связей позволяет представить себе конкретные возможности формирования человеческой индивидуальности. А они всегда исторически обусловлены и изменчивы. Поэтому проблема «Личность и общество» является неотъемлемой составной частью всякого историко-социологического исследования, какой бы эпохи оно ни касалось. Но вместе с тем это и проблема исторической психологии (или, точнее, социально-исторической психологии), изучающей развитие и смену форм человеческого сознания, историческую детерминированность основных категорий мышления, при помощи которых общественный человек строит «модель мира» — образ действительности, его окружающей и им преобразуемой<sup>61</sup>.

Использование в статье источников, относящихся к эпохе викингов и к XII—XIII вв., объясняется уверенностью автора в том, что обсуждавшиеся выше коренные этические ценности в основном сохраняли силу в Скандинавии на протяжении всего этого времени.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *А.Я. Гуревич*. К дискуссии о докапиталистических общественных формациях. — ВФ, 1968, № 2, стр. 128, 129.

<sup>2</sup> Подробнее см. нашу работу: «Социальная психология и история: источниковедческий аспект». — В сб. «Источниковедение. Теоретические и методические проблемы» М., «Наука», 1969. С. 384—426.

<sup>3</sup> См. нашу работу «Индивид и общество в дофеодальный период». — В сб. «Проблемы истории докапиталистических обществ». М., 1968.

<sup>4</sup> *А.Я. Гуревич*. Проблемы земельной собственности в дофеодальных и раннефеодальных обществах Западной Европы. — ВИ, 1968, № 4.

<sup>5</sup> *P. Radin*. The World of Primitive Man. New York, 1953, p. 118.

<sup>6</sup> *R. Thurnwald*. Die menschliche Gesellschaft. Bd. III, Berlin und Leipzig, 1932, S. 158.

<sup>7</sup> *P. Radin*. Op. cit., p. 126; *Ю.П. Аверкиева*. К истории общественного строя у индейцев северо-западного побережья Северной Америки. — «Американский этнографический сборник», т. 1. М., 1960, стр. 72. Показательна в этом отношении запись беседы европейца с самоедом-юраком. Иностранец просит продать ему оленя, но юрак отказывается. Европейец говорит: «Но ведь у тебя три тысячи оленей, к чему тебе столько?» Юрак отвечает: «Олени бродят, и я гляжу на них. А деньги мне придется спрятать, я не смогу ими любоваться» (*F. Steiner*. Notes on Comparative Economics. — BJS, vol. V, № 2, 1954, p. 118).

<sup>8</sup> *M.J. Herskovits*. The Economic Life of Primitive Peoples. New York. — London, 1940, p. 133; *R. Thurnwald*. Economics in Primitive Communities. Oxford, 1932, p. 107, 171, 176, 177, 179; *B. Malinowski*. Argonauts of the Western Pacific. London, 1922, p. 516.

<sup>9</sup> *C. Lévi-Strauss*. Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949.

<sup>10</sup> *P. Radin*. Op. cit., p. 130—133.

<sup>11</sup> *M. Mauss*. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. — В кн.: *M. Mauss*. Sociologie et anthropologie. Paris, 1950. Эту работу впервые был опубликован в 1924 г.

<sup>12</sup> *L. Adam*. Potlach. Eine ethnologisch-rechtswissenschaftliche Betrachtung. — «Festschrift Eduard Seler». Stuttgart, 1922.

<sup>13</sup> *Ю.П. Аверкиева*. Разложение родовой общины и формирование ранне-классовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки. М., 1961, стр. 131; *H. Codere*. Fighting with Property. New York, 1950, p. 80, 118 ff.

<sup>14</sup> *M. Mauss*. Op. cit., p. 155—161.

<sup>15</sup> *B. Malinowski*. Op. cit., p. 96; *R. Thurnwald*. Economies in Primitive Communities, p. 137.

<sup>16</sup> См.: *Ю.П. Аверкиева*. Разложение родовой общины..., стр. 128.

<sup>17</sup> *M. Mauss*. Op. cit., p. 266—270.

<sup>18</sup> Edda. Hrsg. von G. Neckel und H. Kuhn. I. Text. Heidelberg, 1962, S. 23, 41; «Старшая Эдда». Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., Л., 1963, стр. 19, 28.

<sup>19</sup> Идея дарения, важности его для социального поведения и благополучия человека проходит красной нитью через «Речи Высокого». Раздавая богатства, человек приобретает друзей:

«Добра не жалея,  
что нажито было,  
не скорби о потере;  
что другу обещано,  
недруг возьмет —  
выйдет хуже, чем думалось» (40).

«Оружье друзьям  
и одежду дари —  
то тешит их взоры;  
друзей одаряя,  
ты дружбу крепишь,  
коль судьба благосклонна» (41).

Щедрость приравнивается к смелости, жадность — к трусости:

«Щедрые, смелые  
счастливы в жизни,  
заботы не знают;  
а трус, тот всегда  
спасаться готов,  
как скупец от подарка» (48).

Подарками вследствие их возможного влияния на жизнь надобно распоряжаться осмотрительно:

«Подарок большой  
не всюду пригоден,  
он может быть малым;  
неполный кувшин,  
половина краюхи  
мне добыли друга» (52).  
«Хоть совсем не молись,  
но не жертвуй без меры...» (145). — Там же, стр. 19, 20, 28.

- <sup>20</sup> См. KHL, Bd. V. København, 1960, s. 653 ff.
- <sup>21</sup> G. 129: ...engi [giðf] er launað. nema iammikit kome i gegn sem gevet var...
- <sup>22</sup> G. 58. Ср. М. L. L. V. 8. Законом Магнуса Лагабетира (M.L.L.V.21) в 70-годах XIII в. принцип равного возмещения дара уже не был подтвержден. Тем не менее на практике его соблюдали и впоследствии (см. ссылки на документы XIV и XV вв. — KHL. Bd. V, s. 660).
- <sup>23</sup> J. Grimm. Über Schenken und Geben. — «Kleine Schriften», 2. Bd. Berlin, 1865, S. 174 ff.
- <sup>24</sup> K. v. Amira. Nordgermanisches Obligationenrecht. I. Bd. Leipzig, 1882, S. 506 ff.; Å. Holmbäck och E. Wessen. Svenska Landskapslagar. I. Ser., Häft 3. Stockholm, 1933, s. 173, 174; V. Ser., Uppsala, 1946, s. 128; KHL, V. Bd., s. 661, 662. O launegild как возмещении за дарение см. A. Val de Lièvre. Launegild und Wadia. Innsbruck, 1877; idem. Revision der Launegildstheorie. — ZSSRG Germ. Abt., 4 Bd.; M. Pappenheim. Launegild und Garethinx. Preslau, 1882; idem. Über die Rechtsnatur der altgermanischen Schenkung. — ZSSRG, Germ. Abt., Bd. 53, 1933; *Khr Kier*. Edictus Rotari. Aarhus, 1898, № 32; F. Beyerle. Die Gesetze der Langobarden. Weimar, 1947, S. 504; C.G. Bergman. Om gafva och gengafva i äldre germansk rätt (Uppsala, 1909).
- <sup>25</sup> E. Benveniste. Don et échange dans le vocabulaire indoeuropéen. «Problèmes de linguistique générale». Paris, 1966, p. 317–326.
- <sup>26</sup> J. de Vries. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Lieden, 1957–1961, S. 108.
- <sup>27</sup> Landnámabók Íslands. Einar Arnorsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1948, bls. 59.
- <sup>28</sup> Ibid., bls. 54.
- <sup>29</sup> Когда Семунд нес огонь вокруг своего владения (таков был способ присвоения земли в период заселения Исландии), Скефиль без его разрешения взял себе часть этой земли, совершив соответствующий обряд, и Семунду пришлось примириться с захватом (Ibid., bls. 207). В то время как Эйрик собирался обойти всю долину, чтобы установить над ней свои права, его опередил Онунд: он выстрелил из лука зажженной стрелой, пустив ее за реку, и тем самым присвоил землю (Ibid., bls. 211). Гримкель взял много земли и прогнал оттуда Сакса Альфаринссона (Ibid., bls. 108). Олаф Бельг выгнал Орма из владения, в котором тот прожил несколько лет (Ibid., bls. 110). Наттфари присвоил себе Рейкьядаль, но Эйвинд Кетильссон изгнал его прочь (Ibid., bls. 249). Хроллеиф, сын Эйнара, поселившись в местности Лейрувог, потребовал у Эйвинда из Квикувога продать ему землю либо решить спор поединком. Эйвинд предпочел продажу, а вскоре и вовсе уехал из этой местности (Ibid., bls. 56). Исольф прибыл в Исландию в конце эпохи заселения, когда найти свободную землю было уже трудно, и вызвал Вильбальда на поединок. Но Вильбальд не захотел бороться и оставил землю (Ibid., bls. 100, 200, 298).
- <sup>30</sup> «Saga о людях из Лаксдаля», гл. 40. — В кн. «Исландские саги». Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956, стр. 345.
- <sup>31</sup> V. Grönbech. The Culture of the Teutons, vol. II. London — Copenhagen, 1931, p. 6 ff., 16 ff., 54.
- <sup>32</sup> J. de Vries. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. Berlin, 1956, S. 205, 406, 460.
- <sup>33</sup> О специфических чертах торговли в период раннего Средневековья и об ее отношении к грабёжам и обмену дарами см. Ph. Grierson. Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence. — TRHS, 5th Ser., vol. 9. London, 1959; idem. La fonction sociale de la monnaie en L' Angleterre aux VII<sup>e</sup> — VIII<sup>e</sup> siècles. — «Moneta e scambi nell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo», VIII, Spoleto, 1961.
- <sup>34</sup> См.: А.Я. Гуревич. Походы викингов. М., 1966, стр. 148, 149.
- <sup>35</sup> Королевские подарки иногда передавались, но, в известных нам случаях, герой, получивший браслет или драгоценности от чужеземного государя, был рад вручить этот дар своему господину или покровителю, которому он был обязан верностью (Beowulf, 2146 ff. Ed. by W.J. Sedgfield. 3d ed., Manchester, 1935, p. 63; Widsith, 90 ff. Ed. by R.W. Chambers, 2d ed., New York, 1965, p. 217).

<sup>36</sup> Поэтому мы не можем согласиться с высказывавшимся в историографии мнением, будто захваченные во время походов викингов драгоценные металлы использовались знатью для приобретения земель. Во-первых, как мы сейчас покажем, деньги находили здесь совершенно иное применение; во-вторых, земля в скандинавских странах была в тот период далека от превращения в товар, который можно было бы покупать и продавать. Указанная точка зрения (см., например, *С. Пекарчик*. К вопросу о сложении феодализма в Швеции. — СС, VI. Таллинн, 1963, стр. 19 сл.) опирается на спорную интерпретацию отдельных рунических надписей, в которых упоминаются лица, правившие в целых округах Швеции. Но, как полагают современные специалисты, этим лицам принадлежала политическая власть на территориях, названных в надписях, а не собственности права на эти земли (см. *K.G.L. Ljunggren*. Landman och boman i vikingatida källor. — ANF, 1959, s. 115—131; *S.B.F. Jansson*. The Runes of Sweden. Stockholm, 1962, p. 105; *J. Rosén*. Svensk historia. I. Bd. Stockholm, 1962, s. 127—132). Подобное толкование представляется нам более осторожным, оно лучше согласуется с норвежскими и шведскими областными законами XII—XIV вв., из которых явствует, что земля «одаля» не была объектом свободного распоряжения (см. *А.Я. Гуревич*. Большая семья в Северо-Западной Норвегии в раннее средневековье. — СВ, вып. VIII, 1956).

<sup>37</sup> *S. Bolin*. Ur penningens historia. Stockholm, 1962, s. 51 ff. С. Булин видит в обилии кладов свидетельство развитого денежного обращения (ср. *N.L. Rasmusson*. An Introduction to the Viking-Age Hoards. — «Commentationes de nummis sæculorum IX—XI in Suecia repertis». Pars prima. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Antikvariska serien 9. Stockholm, 1961, s. 6 ff.). Иная точка зрения у Ф. Веркаутерена, полагающего, что обилие кладов в странах Балтики служит доказательством того, что экономика в этом районе была слабо ориентирована на торговлю (*F. Vercauteren*. Monnaie et circulation monétaire en Belgique et dans le Nord de la France du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. — «Moneta e scambi nell'alto medioevo», p. 310).

<sup>38</sup> «Сага об Эгиле», гл. 58.

<sup>39</sup> «Сага об Эгиле», гл. 85.

<sup>40</sup> Landnámabók Íslands, bls. 52.

<sup>41</sup> Jomsvikinga saga, cap. 33. Ed. by N.F. Blake. London, 1962, p. 38.

<sup>42</sup> Heimskringla. I. Ynglinga saga, VIII kap.

<sup>43</sup> Вспомним о наследственных сокровищах Нифлунгов, утопленных в Рейне (Atlaqríða in grœnlenzca, 26, 27. Edda, S. 244; «Старшая Эдда», стр. 139, 140). У викингов был обычай запирывания близ их усадеб кладов, состоявших из мелких золотых пластинок, по-видимому, посвященных богу Фрею (*J. de Vries*. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II, Berlin, 1957, S. 192, 193, Tafel XVIII).

<sup>44</sup> Точно так же было и еще раньше (см. *Тацум*. Германия, гл. 14). О сокровищах у франков см. *R. Doehaerd*. La richesse des mérovingiens. — «Studi in onore di Gino Luzzatto», vol. I. Milano, 1949, p. 41.

<sup>45</sup> *C.R. Cleasby, G. Vigfusson, W.A. Craigie*. An Icelandic-English Dictionary. Oxf., 1957, p. 202.

<sup>46</sup> Fagrskinna, kap. 13.

<sup>47</sup> Heimskringla. I. Ynglinga saga. IX kap.

<sup>48</sup> Ibid., X, XI kap.

<sup>49</sup> Landnámabók Íslands, bls. 209, 214, 215, 258.

<sup>50</sup> «Сага о людях из Лаксдаля», гл. 27. — В кн. «Исландские саги», стр. 310, 311.

<sup>51</sup> Знатный норвежец Асбьярн Сигурдарсон, как и его отец, имел обыкновение ежегодно давать по три пира для большого числа приглашенных и даже в неурожайные годы не желал отступить от этого правила. Он не остановился перед нарушением запрета, наложенного королем на вывоз зерна, солода и муки из богатых хлебом областей Норвегии в районы, терпящие нужду. В «Хеймск-

рингле» говорится, что обычай пировать трижды в году восходил к языческому времени, но был сохранен Сигурдом и Асбьярном и тогда, когда они перешли в христианство (см. Heimskringla. II. Óláfs saga helga, CXVII. kap.).

<sup>52</sup> G. 6, 7.

<sup>53</sup> *J. de Vries*. Op. cit., Bd. I, S. 503–505.

<sup>54</sup> См. примеры в нашей статье: «Древненорвежская вейшла». — ИИ, 1958, № 3, стр. 147, 148.

<sup>55</sup> G. 270. См.: *А.Я. Гуревич*. Архаические формы землевладения в Юго-Западной Норвегии в VIII–X вв. — Ученые записи Калининского пединститута, т. 26. Калинин, 1962, стр. 152–154. Этот скандинавский институт в эпоху викингов был перенесен и в Англию (см. *F. Liebermann*. Die Gesetze der Angelsachsen. I. Bd., Halle a. S., 1898, S. 366, 385). П. Мейер (*P.M. Meyer*. Zur Geschichte des Schenkens. — «Zeitschrift für Kulturgeschichte». Bd. V. 1898, S. 22) находит связь между «schenken» (дарить) и «einschenken» (наливать, совершать возлияние): у древних народов, в частности у германцев, символические действия, сопровождавшие передачу земельного владения, включали пирушку. О «церемониальных дарах» см. также *E. Mandel*. Traité d'économie marxiste. T. I. Paris, 1962, p. 53 sq.; *P.J. Hamilton-Grierson*. Gifts (Primitive and Savage). — В кн.: «Encyclopædia of Religion and Ethics», vol. VI. Edinburgh, 1913, p. 198 ff.

<sup>56</sup> В этом отношении интересна «Сага о Хенса-Торире». Быстро разбогатевший, но незнатный человек, Торир просил годи Арнгрима отдать ему воспитывать сына, рассчитывая на его дружбу и покровительство, при этом он предложил Арнгриму половину своего имущества (Hœnsa-Poris saga. Hrsg. von W. Baetke. — «Altnordische Textbibliothek». Neue Folge. 2. Bd. Halle (Saale), 1953, 2, S. 33, 34). Точно так же Торд-Годди предложил знатному исландцу Хаскульду взять на воспитание сына Олафа, обещав за это оставить последнему все имущество после своей смерти. «Положение Торда-Годди стало гораздо лучше с тех пор, как Олаф стал жить у него» («Сага о людях из Лаксдала», гл. 16. — В кн. «Исландские саги», стр. 281, 282). Согласно легенде, норвежский конунг Харальд Прекрасноволосый, желая поставить короля англосаксов Этельстана в зависимость от себя, послал ему своего сына, прижитого от рабыни. Снорри при этом замечает: «Люди считали, что унижительно воспитывать чужого ребенка» (Heimskringla. I. Haralds saga ins hárfagra, XXXIX. kap). Но взятие ребенка на воспитание могло служить также и средством умиротворения враждующих семей — см. «Сага о Ньяле», гл. 94: «Ведь того, кто берет себе чужого ребенка, всегда считают менее знатным (minni maðr), чем тот, чьего ребенка он воспитывает», — с такими словами исландец Олаф предложил своему брату Торлейку взять к себе его сына в компенсацию за то, что он получил отцовские сокровища. Торлейк согласился, сказав, что «это почетное предложение, и таким оно и было» («Сага о людях из Лаксдала», гл. 27). Но в данном случае Олаф, на самом деле, разумеется, несколько и был менее знатен, чем Торлейк. Как и в вышеприведенном примере (там, где говорилось о королях Англии и Норвегии), здесь важен был самый акт принятия на воспитание. Процедура усаживания приемного сына на колени унижала того, кто ее производил (по сравнению с отцом этого ребенка); ср. *М.О. Косвен*. Аталычество. — СЭ, 1935, № 2; *Б. Кагаров*. Фридрих Энгельс и вопрос о родовой организации древних кельтов. — ИИ, 1940, кн. 6 (82); *В.К. Гарданов*. «Кормильство» в древней Руси. — СЭ, 1959, № 6.

<sup>57</sup> По мнению Ф. Мецгера, слово *eigen* (*eign*) первоначально обозначало лишь «принадлежащий к роду», «подданный», «зависимый», а понятие собственности на вещи развилось из отношения между лицами (*F. Mezer*. Zur Frühgeschichte von Freiheit und Frieden. — «Fragen und Forschungen im Bereich und Umkreis der germanischen Philologie. Festgabe für Theodor Frings». Berlin, 1956, S. 15, 16).

<sup>58</sup> *R. Cleasby, G. Vigfusson, W.A. Craigie*. An Icelandic-English Dictionary, p. 447.

<sup>59</sup> Само собой разумеется, параллели между первобытными народами, изучаемыми этнографией, и европейскими народами раннего Средневековья нельзя вести слишком далеко: последующее развитие Европы, совершавшееся в обстановке взаимодействия между населявшими ее народами и в условиях синтеза с античной цивилизацией, серьезно ослабило архаические черты строя варваров.

<sup>60</sup> Подробнее см. нашу статью: «Индивид и общество в дофеодальный период».

<sup>61</sup> Эти проблемы затрагивает наша работа «Начало эпохи викингов. Проблемы духовной жизни скандинавов IX в. (Факты и гипотезы)». — СС, XII. Таллин, 1967.

# Индивид и общество в варварских государствах\*

---

**Ц**ентральной проблемой исторического знания на современном этапе его развития нам представляется проблема целостного охвата исторической действительности. К этой проблеме историки не могут подойти, будучи вооружены одними лишь традиционными, собственно историческими методами исследования. Рассмотрение указанной проблемы предполагает также и социологическое истолкование исторического материала. Разумеется, при этом имеется в виду не перенос в историю вопросов и методов социологии, имеющей дело с современным, живым обществом, а разработка проблематики и исследовательской методики исторической социологии.

Проблема социально-исторического целого требует изучения двух связанных между собой, но все же различных комплексов проблем. Первый комплекс — проблемы социальной структуры. Их содержание хорошо известно историку, это прежде всего вопросы социально-экономических отношений и отношений собственности. Но это также и проблемы всей иерархии общественных структур, составляющих общество, — от классов и других больших групп и вплоть до малых групп, микроструктур.

Второй комплекс проблем — проблемы культуры. В плане изучения социальной системы в ее целостности культуру можно понимать как своего рода регулятивный механизм социальных связей, воплощающихся в принятых данным обществом нормах поведения, этических ценностях, социальных идеалах, в коммуникативных системах и в соотвествующих учреждениях и творениях.

Между социальной структурой и культурой существует определенный способ взаимосвязи. Эта взаимосвязь происходит через своего рода «средний член», принадлежащий и социальной структуре, и культуре, — через человеческую личность, представляющую, по определению Маркса, совокупность всех общественных отношений.

Таким образом, проблема человеческой личности — необходимая составная часть основной проблематики социологии и социальной истории. Как только что было отмечено, речь идет о социальном аспекте

---

\* Впервые опубликовано в кн.: Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. 1. М., Наука, 1968. С. 384–424.

человеческой личности, или, выражаясь иначе, о проблеме отношения индивида и общества.

В этой проблеме приходится различать две стороны. Во-первых, общество как социально-культурная среда формирует личность, создает те или иные возможности для ее становления и развертывания. Личность должна быть объяснена через систему общественных отношений и культуру. Во-вторых, существует проблема отношения личности к обществу и к культуре. Поэтому личность с ее исторически обусловленными качествами может служить критерием самих общественных отношений и культуры. Лишь при учете обеих этих сторон можно вскрыть средства, при помощи которых общество формирует индивида и в свою очередь получает определенный отпечаток его деятельности.

Значение исследования проблемы «индивид и общество» исключительно велико для исторической науки. Нет «человека вообще», неизменного в своей социальной природе на протяжении всей истории. Существуют исторически и социально обусловленные системы личностных отношений, соответствующие определенным общественным структурам и с ними увязанные. Следовательно, функционирование самих общественных структур в немалой мере зависит от того, какой тип человеческой личности в них складывается, какова «модель мира», создаваемая членами данного общества в процессе их социальной практики, каковы нормы поведения, моральные ценности, общественные идеалы, доминирующие в этом обществе.

Введение в историческую науку проблемы соотношения индивида и социальной структуры не означает простого расширения социально-экономической проблематики, позволяющего историку «оживить» создаваемую им картину развития общества некоторыми дополнительными штрихами о людях и нравах. Постановка названной проблемы должна, по нашему убеждению, открыть новый аспект рассмотрения самой этой структуры и составляющих ее элементов. При таком подходе оказалось бы возможным понимание социально-исторической системы как целостности.

Проблемы исторической социологии по сути дела еще почти не ставились медиевистикой в исследовательском плане. Между тем их неразработанность все более оборачивается серьезным препятствием на пути к уяснению социальных структур Средневековья и их специфики.

\* \* \*

Задача нашего исследования — рассмотреть некоторые черты, характеризующие человеческую личность в дофеодальном (варварском) обществе и формы ее отношения с обществом. Личность немыслима вне общества; индивид, его сознание, поведение представляют собой общественный продукт, обусловлены системой социальных связей, присущей данному типу общественной структуры. Но из этого еще не следует, что, определив тип структурного целого, выяснив способ производства, систему собственности и строящуюся на ней систему общественных отношений, мы тем самым достаточно полно и глубоко исследовали общество. Необходимо рассмотреть формы интеграции индивидов в социальное целое, отношения между ними. Эта постановка вопроса



приведет нас затем к попытке выяснить, в каких формах происходило отражение социальных связей в сознании варваров, каковы были те системы представлений, в которых члены общества осознавали себя как таковые.

Социальные отношения в дофеодальном обществе (как, впрочем, и во всяком докапиталистическом обществе) в значительной мере имели форму личных связей, не заслоненных и не фетишизированных отношениями вещными. Непосредственное отношение человека к земле, в которой он находил прямое продолжение своей собственной природы и к которой он еще не относился просто как субъект к объекту, внешне ему противостоящему, было функционально связано с его непосредственными отношениями в обществе: с тесными, органическими отношениями с сородичами, соплеменниками, подзащитными, зависимыми людьми, а позднее, в раннефеодальном и феодальном обществе, также и с личными отношениями господства и подчинения.

Не исследуя этих вопросов — а в известной нам литературе по истории европейского общества в раннее Средневековье они ставятся редко, — историк, может быть, невольно исходит из одной из двух противоположных друг другу предпосылок. Первая сводится к тому, что человек всегда, на любой стадии своей истории, «равен самому себе», вследствие чего мы не совершаем ошибки, представляя людей отдаленной от нас эпохи такими же, как и мы, что личность в любом случае идентична и ее отношения с миром строятся на одних и тех же основаниях. Разве не эта предпосылка, например, лежит в основе мнения о том, что поведение людей эпохи раннего Средневековья в той же мере и в такой же форме определялось экономическими соображениями и побуждениями, как и поведение современного homo oeconomicus? В самом деле, в рассуждениях о том, что крупные землевладельцы той эпохи всегда стремились увеличить размеры феодальной ренты, а зависимое крестьянство с самого начала его существования как класса боролось за свое освобождение, нетрудно усмотреть взгляд, согласно которому обладание земельной собственностью имеет лишь экономический смысл, что стремление к свободе имманентно присуще человеку и т.п. Высказывалась даже мысль о том, что, если бы не классовая борьба крестьян, сопротивлявшихся эксплуатации, феодалы низвели бы их до положения рабов, превратившись сами в рабовладельцев. Насколько исторически оправдан такой подход, это особый вопрос — в любом случае мы видим здесь проблему, а не аксиому.

Противоположная точка зрения признает коренное отличие людей раннего Средневековья от современных. Человек раннего Средневековья, согласно такому предположению, не был личностью в прямом смысле слова: ее становление начинается (и то лишь в ограниченной степени) в рамках средневекового города, в условиях развивающихся товарно-денежных отношений; в эпоху Возрождения человек раскрепощается от всеобъемлющего средневекового конформизма. Что же касается более раннего времени, то перед историками, собственно, не встает вопрос о человеческой личности, и они ограничиваются соображениями о силе родовых и семейных коллективных уз и связанной с ними традиции, о застойности и консервативности общества, жившего в рам-

ках натурального хозяйства. Но ответ ли это? Правомерно ли представление о полном подчинении индивида коллективу, о растворении его в группе, к которой он принадлежал? Очевидно, этот вопрос тоже нужно исследовать, а не решать его априорно, исходя из одних лишь общих соображений.

По-видимому, то обстоятельство, что проблема человеческой личности и ее места в дофеодальном и в раннефеодальном обществе обычно не изучается, в немалой мере объясняется трудностями, которые неизбежно встали бы перед такого рода исследованием. Прежде всего, каковы те источники, анализ которых дал бы возможность поставить эти вопросы? Ведь изучение положения человека в обществе, как правило, проводится по литературным памятникам. Трагедия и лирическая поэзия, переписка и мемуары и т.п. могут пролить яркий (хотя подчас и односторонний!) свет на человеческую личность. Но ничего подобного для Европы первых столетий Средневековья не существует. Произведений изобразительного искусства тоже немного, их явно недостаточно, чтобы получить внятные ответы на эти вопросы<sup>1</sup>. Кроме того, при исследовании произведений личного творчества с целью обнаружения в них особенностей духовной жизни и психического склада людей эпохи, к которой относятся эти памятники, всегда остается открытым вопрос, в какой мере в том или ином творении человека отразились общие для его среды представления и в какой мере — специфические, характерные преимущественно для его творца. Ибо все произведения литературы и искусства — продукты сознательного творчества индивидов. В творении никогда не заключено только то, что присуще лишь его создателю, однако соотношение общего и специфического установить исключительно трудно, и потому всегда реальна опасность произвести разграничение этих категорий не там, где оно в действительности проходило.

Сказанное не означает, что произведения сознательного индивидуального творчества не могут быть использованы для изучения данной проблемы. Но для того чтобы они могли дать ответы на интересующие нас вопросы, необходимо выработать такие методы их исследования, которые позволили бы раскрыть в субъективно окрашенных творениях объективные системы отношений. Видимо, нужно было бы попытаться вскрыть в произведениях поэта, художника, ремесленника применяемый ими художественный язык, который они не творили произвольно, но заимствовали в своей среде, в обществе и который единственно и был принят и понятен в этом обществе. Тогда мы сумели бы выйти за рамки индивидуального творчества, увидеть в его произведениях воплощение основных представлений и ценностей, принятых данным обществом<sup>2</sup>.

Другой путь, по-видимому, нужно искать в исследовании памятников массового творчества — в народной поэзии, сказаниях, мифологии, произведениях прикладного искусства. Здесь моменты личного творчества, прошедшие через механизм массового восприятия и воспроизведения, опосредованы коллективным творчеством, как бы деперсонализированы, им придана сила традиции, превратившей их во всеобщую эстетическую ценность<sup>3</sup>. Содержание памятников такого рода относительно более объективно. Все эти категории памятников отражают раз-

ные стороны отношений индивида и общества, неодинаковые слои народного сознания, а потому нуждаются в раздельном анализе. Лишь после его завершения можно было бы перейти к обобщениям более высокого порядка.

Но не одни лишь памятники культуры (в традиционном ее понимании) должны быть исследованы для решения проблемы «индивид и общество». Собственно, в любом историческом источнике при соответствующем к нему подходе мог бы быть найден материал, проливающий свет на эту проблему. Чем шире охват источников, тем более убедительным было бы ее решение.

Однако, когда мы находимся в самом начале подобного исследования, очень важно выделить категорию исторических памятников, анализ которых помог бы наметить возможную методику работы над ними, памятников, которым могла бы быть задана серия вопросов, связанных с нашей проблемой.

К категории памятников, в которых в более непосредственной форме запечатлена массовая деятельность, следует в первую очередь отнести варварские «правды» западноевропейских народов и племен раннего Средневековья. В «правдах» в целом фиксируется не законодательная инициатива государей (хотя ее следы в ряде судебных явственно видны), а прежде всего и по преимуществу народный обычай. Его особенностью была чрезвычайная устойчивость, неизменяемость. К нормам обычая относились как к нерушимым, подчас сакральным установлениям, которые пользовались тем большим авторитетом, чем древнее они казались. «Старина» обычая придавала ему силу. Разумеется, в действительности обычай не оставался неизменным, с течением времени он трансформировался, но механизм этих изменений был особого рода. До момента записи обычай хранился в памяти соплеменников, знатоков права, излагавших содержание его на народных собраниях и судебных сходках. При этом содержание обычая исподволь менялось, отражая перемены в жизни племени, но очень существенно то, что перемены совершались по большей части помимо сознания людей, и в их памяти обычай оставался все тем же. Отношение общества к обычаю было таково, что радикальные изменения в принятой норме не допускались. Да и традиционный образ жизни варваров, менявшийся более на поверхности, чем по существу, исключал какие-либо серьезные сдвиги в праве. Обычное право — право консервативное.

Поскольку обычное право, отражаемое в ранних германских юридических записях, в основном сложилось и функционировало в доклассовый период, естественно, что оно было общезначимым для всего общества. Основные нормы, закрепленные этим правом, были общими для всех членов племени (необходимые уточнения этого положения будут сделаны ниже). Социальный опыт варваров — по преимуществу опыт всего племени. Народное, племенное право устанавливало формы поведения, обязательные для всех соплеменников и воспринимаемые ими как саморазумеющиеся стандарты, уклонение от которых исключалось.

При анализе варварских «правд» мы сталкиваемся по преимуществу не с частными моментами, степень распространенности которых никогда не известна историку, а с общепринятыми и повсеместно повто-

рявшимися явлениями. При всех особенностях отдельных судебников запечатленное в них обычное право имеет общую основу.

Эти черты «правд» не могут не привлечь внимания исследователя, занятого поисками памятников, которые дали бы ему возможность поставить проблемы социологии дофеодального общества, увидеть в них отражение социального опыта варваров.

Содержание германских судебников хорошо известно. Оно многократно и детально исследовано историками-юристами, занимавшимися древнегерманским правом и его учреждениями. Н.П. Грацианский, А.И. Нусыхин и их ученики вскрыли важнейшие стороны социальной структуры варварского общества, опираясь в своем анализе опять-таки на материал «правд». Глубоко изучены важнейшие институты варварского общества — большая семья, община, аллод, раскрыто содержание и соотношение таких социальных категорий, как собственность и свобода, различные градации той и другой, а также широкий спектр форм зависимости, характерных для дофеодальной общественной структуры и для перехода к раннему феодализму. Характернейшей особенностью исследования народных судебников советскими историками можно считать внимание к динамике социальных изменений, вполне понятное в свете общей проблемы генезиса феодализма, которая стоит в центре внимания марксистской историографии по проблемам раннего Средневековья.

Но, спрашивается, можно ли обнаружить человеческую личность при анализе таких памятников, как варварские «правды»? Нет, конечно. Но можно сделать другое: изучить те нормы, которым следовал человек варварского общества и при посредстве которых он включался в общественную структуру. Можно попытаться установить отношение индивида к этим нормам и через него подойти к вопросу об отношении индивида к самому обществу, к вопросу о степени поглощенности его коллективом и о возможности проявления личности, обособления индивида в коллективе.

Следующее ниже представляет собой попытку наметить методику такого исследования и показать возможность ее применения к варварским «правдам». Нам хотелось бы указать на новые вопросы, которые, очевидно, можно задать этим источникам в свете интересующей нас проблемы «индивид и общественная структура». Самое же решение этой проблемы возможно, повторяем, лишь на основе исследования многих видов источников.

Какова предполагаемая методика подобного исследования? Необходимо выделить в источниках какие-то объективные моменты, обладающие повторяемостью или объединяющиеся сходством своей природы и общественной роли, ими выполняемой. Только при соблюдении этого методологического требования полученные выводы могли бы иметь научную значимость и доказательную силу. Нам кажется, что варварские «правды» представляют исследователям такую возможность, в должной мере еще не оцененную и не использованную. Для того чтобы изучить социальные нормы дофеодального общества, нужно выявить и систематизировать все данные о процедурах, ритуалах, формулах, символических действиях, которые применялись в обществе и выражали узлы социальных связей, характерных для этого общества. Важно по

возможности установить, какую функцию выполняла каждая процедура и все они как система, ибо эти многообразные символические акты, вне сомнения, объективно складывались в относительно связную систему и лишь перед взором современного исследователя выступают в виде разрозненных фрагментов.

Для изучения такой системы нужно было бы подвергнуть детальному анализу каждую из «правд» в отдельности и только затем можно было бы сопоставлять их материал. Однако прежде, чем приступить к подобному углубленному фронтальному исследованию, мы считаем возможным рассмотреть — в сугубо предварительном порядке — сведения о нормах варварского права, почерпнутые из нескольких правовых записей разных племен. Допустимость такого общего рассмотрения, на наш взгляд, может быть оправдана тем, что судебники как определенная разновидность исторических источников обладают общими чертами. Мы относим к ним своеобразный стиль мышления варваров, находящий свое объективное и вполне конкретное выражение в структуре правосознания, запечатленного в «правдах». Напомним о предельной казуистичности правовых норм всех варварских «правд», об отсутствии в них общих положений права, которые были бы сформулированы в абстрактно-обобщенной форме, о неизменной тенденции к перечислению всех подробностей и мельчайших деталей любого преступного акта, упоминаемого в судебниках, а равно и каждой из судебных процедур, в изобилии в них фиксируемых; вспомним о наглядности и образности описания действий, о крайнем формализме варварского права, цепко державшегося за строгое, совершенно неизменное соблюдение всех формул, действий, предписанных для каждого конкретного случая: малейшее отступление от этого «ритуального клише» было равноценно нарушению всего акта. Все перечисленные черты, выступающие в «правдах» с необычайной яркостью и выпуклостью, еще не получили в литературе должной оценки. Между тем совершенно ошибочно видеть в них лишь вызывающие любопытство раритеты, «этнографические красоты», лишенные внутреннего смысла детали, которые ничего не добавляют по существу к социально-экономическому анализу. Также и сакральный характер многих древнегерманских правовых норм не есть какая-то второстепенная их черта, которую якобы достаточно похода упомянуть с тем, чтобы заняться вплотную более серьезными материальными сюжетами. Названные сейчас особенности суть не что иное, как особенности общественного сознания варваров и как таковые приобретают первичную важность для исследователя<sup>4</sup>.

Вот этот стиль мышления варваров можно обнаружить (нередко под чуждыми ему посторонними или позднейшими наслоениями) во всех записях обычного права. Он чрезвычайно устойчив и консервативен. Именно в указанном аспекте варварские «правды» нас сейчас и интересуют<sup>5</sup>. «Архаическое» сознание варваров нашло свое выражение также в народной поэзии и литературе, в орнаментальном искусстве раннего Средневековья и во многом другом. Следы этого стиля мышления трудно найти и в гораздо более позднее время. Однако судебники должны быть рассмотрены особо, ибо, как уже было отмечено выше, в них иначе, чем в памятниках литературы и искусства, выступает отношение

субъективного и объективного моментов. Второй момент явно преобладает над первым, что делает исследование записей обычного права особенно перспективным для знакомства с общественным сознанием дофеодального общества и, следовательно, для выявления отношения между индивидом и обществом, для характеристики формируемого этим обществом индивида.

Рассмотрим несколько ближе и подробнее упомянутые сейчас особенности варварских «прав» как исторических памятников. При этом можно констатировать некоторые общие положения.

Варварское право насквозь символично. Его отправление сопровождается применением всякого рода символов. В качестве подобных символов могут употребляться самые разнообразные предметы и вещи: щит, ветвь, разламываемая палка, выбиваемый из рук денарий, гривна, кусок дерна, горсть земли, столбы, поддерживающие хозяйское сидение в горнице, боевое оружие, обувь, напитки, пища, кровь, огонь, волосы и многое другое<sup>6</sup>. Необходимо сразу же оговориться, что символ в народном праве не знак или условное обозначение, а замена действительного предмета или явления его подобием. Так, передача куска дерна владельцем в руки другого лица означала отчуждение земельного владения. Показательно, что у многих народов, в том числе у англосаксов и скандинавов, обычай передачи дерна сохранялся даже тогда, когда дарение или продажа земли оформлялись грамотой: последняя рассматривалась как свидетельство о совершении акта, но для реального отчуждения владения нужно было буквально передать его из рук в руки. Норвежский *skeyting* (шведский *skötnnig*, от *skaut* — «пола») представлял собой обряд бросания в полу земли, собранной «из четырех углов очага, и из-под почетного сидения [хозяина в доме], и с того места, где пахотная земля встречается с лугом и где лесистый холм соприкасается с выгоном. И пусть он [владелец земли] представит тингу свидетелей того, что прах был взят как положено, наряду с другими, которые удостоверяют покупку земли. Затем, если показания этих свидетелей будут сочтены удовлетворительными, участники тинга должны передать ему землю, потрясая оружием (*vápnatac*). В каждом случае, когда покупающий и продающий согласны в том, что прах был взят должным образом, сделка считается состоявшейся, а равно и *skeyting*»<sup>7</sup>.

Земля, дерн и некоторые другие подобные символы представляли собой часть, идентифицирующуюся с целым. Другие символы (ветвь и т.п.) были связаны ассоциациями с теми явлениями, которые они символизировали (например, имущество). В любом случае мы имеем здесь дело с особым, отличающимся от современного, типом символизации и, следовательно, с иным, типом мышления, нуждавшимся в наглядном, чувственно-осязаемом воплощении абстрактных понятий<sup>8</sup>.

Можно высказать предположение: не была ли связана склонность варварского сознания идентифицировать часть с целым, заменять общее частным и наглядным с положением личности в дофеодальном обществе, а именно, с неотдифференцированностью ее от коллектива, более того, с поглощенностью ее родом, общиной, большой семьей, вследствие чего индивид не мыслил себя отдельно от группы, его личный статус растворялся в статусе группы, к которой он принадлежал?

Эта черта варварского мышления постоянно проявляется в записях обычного права. В высшей степени показательно, что германские термины (частью латинизированные), нередко встречающиеся в латинских текстах «правд», по большей части обозначают правовые символы и процедуры: включение их в судебники диктовалось, по-видимому, как сознанием невозможности адекватно их перевести, так и необходимостью дать всем понятное их обозначение<sup>9</sup>.

Нормы права обычно связаны с определенными процедурами и как бы воплощаются в них: с действием, жестами, формулой и т.п. Процедура имеет не меньшее значение, чем сама норма. Именно в этом смысле и можно говорить о крайнем формализме или о ритуальности варварского права. Нарушение предписанного ритуала, отход от раз навсегда установленного процедурного шаблона сводит на нет действительность правовой нормы. В абстрактном виде, вне этой процедуры, такая правовая норма не мыслится в варварском обществе. Более того, хочется сказать, что процедура играет даже большую роль, чем сама норма.

В самом деле, акт установленного ритуала, влекущего определенные правовые последствия, иногда приводил к этим последствиям, несмотря на их противозаконность и нарушение нормы, которую акт должен был «оформлять». Так, в титуле XXVI «Салической правды» — «О вольноотпущенниках» — речь идет об отпуске на волю чужого лита или раба: злоумышленник освободил «через денарий, в присутствии короля», не принадлежавшего ему зависимого человека. Акт явно незаконный, уличенный преступник карается уплатой большого штрафа и возмещения. Но тем не менее отпущенный им лит или раб не может быть возвращен в свое прежнее состояние, и вопрос о возврате его «законному господину» даже не возникает. Потерпевшему возвращаются лишь вещи лита и взыскивается возмещение за причиненный ущерб. Очевидно, процедура отпуска, сопровождавшаяся всеми формальностями и произведенная к тому же перед лицом главы племени, не может быть отменена и ее последствия для статуса отпущенного на волю лита (или раба) неупразднимы<sup>10</sup>, хотя налицо злостное нарушение права собственности господина на принадлежавшего ему несвободного. Норма нарушена, но восстановить ее в данном случае невозможно и не только потому, что в отпуске на волю участвовал сам король, но прежде всего потому, что ритуальное действие вообще необратимо! Все сделки, заключенные при соблюдении соответствующих норм, считались нерушимыми<sup>11</sup>.

Однако утверждение о том, что процедура была важнее нормы, вряд ли было бы точным: предполагается при этом, что норма и процедура представляли собой две различные категории. В действительности же скорее нужно мыслить дело так, что юридическая норма не существовала без соответствующего символического сакрального акта, они составляли единство, которое в только что приведенном случае было нарушено. В абстрактном виде, вне этой процедуры, такая правовая норма невозможна в варварском обществе<sup>12</sup>. Норма и процедура настолько срослись (правильнее сказать: не были расчленены и дифференцированы) в сознании варваров, что в записях обычного права сплошь и рядом излагаются вообще не нормы права, а те поступки и ритуалы, в которых эти нормы реализуются. По-видимому, сакральным характером

формальных актов, применявшихся варварами, объясняется то, что каралось не только их нарушение, но и применение их без надобности<sup>13</sup>.

Процедуры, зафиксированные в «правдах», в отличие от материальных сделок, которые они «оформляют», вряд ли могут быть вполне удовлетворительно и правдоподобно объяснены. В действиях, при посредстве которых они реализуются, редко удается усмотреть какой-то еще понятный для нас смысл. Разумеется, возможны всяческие попытки их толкования. Так, предполагают, что разламывание и разбрасывание ветвей при отказе от родства было связано с представлением о том, что родственные отношения подобны побегам растения<sup>14</sup>. Выказывалось мнение, что процедура бросания горсти земли символизировала передачу дома тем, в кого бросает неплатежеспособный преступник прах, собранный в четырех углах его жилища, а прыгание его через изгородь означает его отказ от всех прав на усадьбу<sup>15</sup>. Но все эти толкования спорны и недоказуемы<sup>16</sup>.

Почему при получении согласия на брак с вдовой жених должен предлагать сородичам ее умершего мужа именно три равновесных солида и один денарий и почему эта процедура<sup>17</sup>, как и процедура передачи имущества, должна совершаться в судебном заседании лишь после того, как три человека предъявят три иска<sup>18</sup>? Почему принятие на собрании решения, которое должно было обладать нерушимой силой, выражалось в потрясании всеми его участниками оружием<sup>19</sup>? Почему при ряде процедур было необходимо наличие щита<sup>20</sup>? Почему кредитор, обращающийся за помощью к графу для взыскания долга у человека, упорно отказывавшегося его возратить, должен был держать в руках стебель растения<sup>21</sup>? Почему передаваемое в другие руки имущество символизировалось опять-таки стеблем, причем владелец бросал его в полу посредника, а тот затем в свою очередь бросал этот стебель в полу наследника? Почему лицо, передававшее имущество, должно было пригласить к себе в дом троих или более гостей и угощать их овсянкою, после чего они считались законными свидетелями, и затем другие три свидетеля были обязаны на публичном собрании рассказать обо всем этом и о том, что гости после угощения «благодарили его за прием»<sup>22</sup>? Можно без конца задавать подобные же вопросы и строить более или менее остроумные и правдоподобные догадки по этому поводу.

Предлагаемые современным человеком объяснения судебных процедур и обычаев, принятых у варваров, неизбежно несут рационалистический характер; самая потребность найти какое-либо их истолкование, основанное на здравом смысле, есть неотъемлемая потребность нашего ума. Но именно в этом заключено, на наш взгляд, препятствие, которое стоит на пути к такому объяснению. Все упомянутые и многие иные процедуры и обряды, в изобилии упоминаемые в варварских «правдах», не возникали на основе рационально-логических связей того типа, которые создает наше мышление. Они органически связаны с сознанием, которое иначе воспринимало и осваивало мир, нежели сознание человека нового времени.

Более продуктивной представляется попытка объяснить применявшиеся варварами обряды, связывая их с сакральными представлениями, приметами, заклинаниями. Такое истолкование процедуры броса-



ния горсти земли в «Салической правде» дает Э. Гольдман<sup>23</sup>. Опираясь на многочисленные параллели из истории права и быта варварских народов, он обнаруживает внутреннюю связь между отдельными элементами процедуры *chrenescuda*: собиранием праха в четырех углах дома, бросанием горсти земли левой рукой через плечо с порога, принесением сакральной клятвы, повторением обряда сородичами, прыганием через плетень, использованием кола, лишением неплатежеспособного убийцы права на защиту его личности. При таком подходе процедура *chrenescuda* включается в широкий комплекс символических обрядов и языческих представлений, действительно присущих варварам.

Но дело даже не в том, что для нас правовые ритуалы германцев остаются неясными или вовсе необъяснимыми и приходится довольствоваться ссылками на традицию. Нет никакой уверенности, что и для самих участников этих актов в них было все вполне понятно и они могли бы объяснить значение каждого из символов или символических действий. Напротив, возникает предположение, что в таком объяснении они вовсе не нуждались; более того, подобное рациональное объяснение на самом деле ничего бы им не объяснило. Эффективность нормативных ритуалов не была связана с их понятностью. Принципиально важным было то, что ритуал восходил к незапамятным временам, что им пользовались предки, что он был неизменным и не подлежал никаким переменам. Строжайшее следование всем детальным предписаниям было совершенно обязательным. Малейшее уклонение от стандарта было чревато неудачей, провалом всего акта<sup>24</sup>. На этом представлении строилось, в частности, принесение присяги. При разбирательстве судебных дел соприсяжники и поручители должны были рассказать о всех процедурах, которые предшествовали началу процесса (о вызове на суд, об оповещении, об иске в присутствии определенного числа лиц перед домом ответчика и т.п.), и только после этого можно было перейти к следующим актам. Правосудие (правый суд) значило «правильный суд», а таковым считалась лишь та судебная тяжба, которую вели при строжайшем соблюдении всех процедур; в противном случае решение суда не приобрело бы силы.

Позволительно высказать сомнение в том, что цель судебного разбирательства заключалась лишь в установлении истины, т.е. в выяснении подлинных обстоятельств дела и вынесении соответствующего приговора. Функции соприсяжников, по-видимому, состояли прежде всего в оказании поддержки истцу или ответчику, причем эта поддержка обуславливалась не знанием истины и стремлением ее продемонстрировать в судебном собрании, а связями между соприсяжниками и человеком, который их привлекал к участию в тяжбе на своей стороне. Соприсяжниками являлись родственники, друзья или соседи, иными словами, люди, которые, конечно, могли быть осведомлены в обстоятельствах дела, но — главное — люди, связанные с этим человеком и, несомненно, заинтересованные в благоприятном для него исходе тяжбы<sup>25</sup>. Не знание истины, а верность ближнему — вот что заставляло этих людей давать показания и клятвы. Целью процесса не было выяснение и доказательство фактов, они казались самоочевидными, либо их очевидность проистекала из присяг, очистительных формул, ордалий.

Здесь нет суда как инстанции, призванной устанавливать истину, но имеется процесс — совокупность церемоний, совершаемых сторонами<sup>26</sup>. В самом деле, функция суда у варваров состояла прежде всего в организации состязания между тяжущимися и в надзоре за тем, чтобы стороны строго и неуклонно соблюдали все «правила игры». Ведь и выполнение приговора возлагалось не на суд, а на самого истца. Мысль Й. Хейзинги относительно того, что у древних народов судебная тяжба в значительной мере представляла соревнование в буквальном смысле слова, дававшее участникам его удовлетворение само по себе, независимо от его исхода, не лишена известных оснований<sup>27</sup>. Любопытно, что у англосаксов члены судебного жюри, при вынесении приговора оказавшиеся в меньшинстве, должны были уплачивать возмещение тем судьям, которые принадлежали к большинству<sup>28</sup>.

Таким образом, формализм и ритуальность варварского права были сопряжены с принудительностью следования всем нормам и предписаниям, отклонение от них было невозможно, оно было бы равносильно отказу от самих правовых норм, воплощавшихся в этих символических актах.

В той или иной мере нормативные предписания варварского правового обычая распространялись на все стороны жизни членов дофеодального общества. Самые различные жизненные отправления могли стать и действительно становились объектом правовой регламентации. Какой бы поступок ни нужно было совершать варвару, было заранее известно, как подобает поступить, что сделать, какие слова произнести. В судебниках поэтому имеются в виду не одни лишь правонарушения. Регламентируются и раздел владения между наследниками, и распределение частей вергельда, полученного за убитого сородича, и порядок освобождения рабов, и формы, в которых производилось отчуждение имущества, и обычаи, связанные с заключением и расторжением брака.

Но не в этом заключается особенность варварского права, а в том способе, каким народные судебники регламентируют самые различные жизненные отправления: в них каждый раз дается (либо предполагается) не одна только общая норма или вообще не она, а практическая форма ее реализации — соответствующий акт. Так, например, в норвежских судебниках правило усыновления незаконнорожденного изображается как торжественная процедура «введения в род»: отец должен устроить пир и зарезать трехгодовалого быка, содрать шкуру с правой передней ноги его, изготовить из нее башмак, который он должен поставить под ле большого пивного котла. Затем члены его семьи в определенной последовательности, а также и внебрачный сын, которого вводят в род, надевают башмак. После этой процедуры отец произносит формулу, согласно которой вводимый в род приобретает все личные и имущественные права, какими пользовались другие дети его отца; формула эта состоит из аллитерированных ритмических фраз и имеет, несомненно, сакральный характер. Во время процедуры «вводимый в род» (*ættleidingr*) держал на коленях малолетних детей своего отца от законного брака<sup>29</sup>.

Можно отметить одну черту, общую всем этим ритуальным процедурам, — их публичный характер. Бросание горсти земли производится в присутствии соприсяжников и сородичей — как ближайших, так и

более дальних. Отказ от родства или уплата *geirus* совершаются в публичном собрании, перед лицом тунгина или центенария. Вызов на суд производится в присутствии свидетелей, с которыми истец приходит к дому ответчика. Присягу в суде — за редкими исключениями — приносили с участием соприсяжников; «полной присягой» считалась присяга, приносимая 12 людьми, но бывали случаи, когда требовалось принести очистительную клятву вместе с несколькими десятками соприсяжников (до 72). Другие правовые акты также совершаются в публичных местах<sup>30</sup>, при стечении народа или при непосредственном участии членов собрания, группы свидетелей, соприсяжников и т.д. Символический акт — всегда публичный, общественный акт, коллективное действие, происходящее на глазах у общества или вместе с ним. Несомненно, что публичность была неотъемлемой составной частью правового акта, без нее он был невымыслим, она придавала ему силу.

В бесписьменном обществе, каким оставалось варварское общество даже в период записи «правд» (не случайно большинство судебных актов было записано по-латыни), соблюдение норм и сделок могло быть гарантировано только в том случае, если они выливались в символические процедуры, в публичные действия, производившие глубокое впечатление на всех их участников и откладывавшиеся в их памяти. Церемония выполняла здесь ту функцию, которую в более цивилизованном обществе выполняет документ. Но если функция была подобна, то роль, которую играла церемония в жизни варваров, была совершенно особой. В групповом характере акта, производившегося в торжественной обстановке, в особом (подчас священном) месте, как бы наглядно воплощалась принадлежность индивида к обществу. При посредстве таких торжественных символических актов единство коллектива утверждалось зримо и наглядно, т.е. именно в той форме, какая в наибольшей степени отвечала сознанию и эмоциональным потребностям варваров, — разыгрывалась своего рода ритуальная драма, воспитывавшая и усиливавшая в каждом из ее «актеров» чувство принадлежности к социальному целому. Выше уже высказывалась мысль, что смысл процедуры не был понятен ее участникам и что они не нуждались в понимании ее смысла, главное заключалось в следовании старинной традиции. Но традиция в сознании варваров почти неизбежно принимала сакральный характер. Связь судебных и других правовых актов с языческой религией в ряде случаев отчетливо видна, несмотря на то, что записи варварских судебных актов были произведены уже после принятия ими христианства. Тому подтверждение — священный характер места судебной сходки<sup>31</sup>, принесение присяг и клятв магического содержания<sup>32</sup>, серия обрядов, в которых право и миф сливались воедино, выполнение судебных функций жрецами (годы в Исландии). Магический характер древних правовых норм частично получил санкцию новой религии: таковы ордалии («божий суд»)<sup>33</sup>; в судебных актах вместо клятв<sup>34</sup> на оружии упоминаются присяги, приносимые с возложением рук на Библию; договоры заключаются в церкви; при созыве тинга звонят в церковный колокол; наряду с традиционными правовыми санкциями в судебных актах включаются церковное покаяние и штрафы в пользу духовенства и т.д. Некоторые процедуры были как языческие отменены<sup>35</sup>. Другие сохра-

нились: таков, например, древний шведский обычай раздела владения при помощи бросания молота (*hammarskipt*), который связывают с ритуальной ролью молота как орудия бога Тора<sup>36</sup>. Обычай норвежских бондов ежегодно устраивать пиры, необходимые для обеспечения мира, урожая и благополучия в стране, сохранился и в христианскую эпоху. Каждый домохозяин был обязан приготовить для такого пира определенное количество пива, уклонение от участия в пире каралось как антиобщественный проступок<sup>37</sup>. Принадлежность к коллективу и верность его основополагающим принципам и традициям требовала регулярных наглядно ощутимых доказательств, и участие в судебных сходах, пирах, общих работах, религиозных празднествах было важнейшей составной частью этого социально-психологического механизма.

Указанные сейчас черты, присущие нормам варварского права, публичность и всеобъемлющий их характер, заслуживают особого внимания. Общество диктовало каждому своему члену определенную заранее известную норму поведения. Общеобязательность соблюдения обычного права скреплялась еще и тем, что ответственность за повиновение ему возлагалась сплошь и рядом не на индивида или не только на него одного. Древнее право имело дело, собственно, не с отдельной личностью, но с группой, к которой это лицо принадлежало: с родом, семьей либо с главою такой группы. В «правдах» отчасти еще находит отражение принцип групповой ответственности за преступления, совершенные одним человеком. Он ясно выступает в случаях уплаты и получения вергельда, компенсации, шедшей от рода к роду. Перемещение тяжести уплаты виры с группы на отдельное лицо, наблюдающееся в «правдах», было результатом распада рода.

Тем не менее принцип ответственности группы за своего члена не был изжит, и если обязанность платить вергельд ложилась на убийцу, то после исчерпания им всех собственных средств она перекладывалась на его сородичей. Кроме того, значительная часть свободного населения (не говоря уже о несвободных и о полусвободных) не несла полной ответственности за свое поведение перед обществом. В Скандинавии таких людей называли *útaðar*; к этой категории относили несовершеннолетних, престарелых, бедных, т.е. всех, кто не мог отвечать за себя самостоятельно и состоял под чьим-либо покровительством или нуждался в нем. Строго говоря, только взрослый мужчина, хозяин дома, глава семьи, был полноправным лицом. Он нес ответственность как за себя, так и за всех своих домочадцев и подопечных. Но и такой человек подчас нуждался в помощи, защите и содействии сородичей.

Человек дофеодального общества — это человек группы, органического коллектива, в котором он рождался и к которому принадлежал на протяжении всей жизни, и лишь будучи членом этого коллектива, он являлся правоспособным. Более того, только в качестве члена группы он был человеком. Глубокий смысл имело убеждение скандинавов, что человек, нарушивший мир и примирительные клятвы и поставленный вне закона, переставал быть человеческим существом, становился волком, оборотнем (*vargr*, ср. *wargus*).

Система обычного права, опиравшаяся на детально разработанную и всеобъемлющую ритуализацию его норм, представляла своего рода

механизм включения индивида в общество. Субъектом социальной деятельности здесь перед нами выступает скорее не индивид, а группа, к которой принадлежит индивид, выполняющий предписанные ему традицией функции, следующий категорическим императивам поведения.

\* \* \*

Отмечая господство конформизма в варварском обществе, мы вместе с тем должны подчеркнуть, что ни на какой, даже самой примитивной ступени своего существования человек не обладал «стадным сознанием». Как бы сильно ни был он интегрирован в коллективе, всецелого порабощения традицией и полнейшего его бессилия перед ней никогда не могло быть. С большим основанием можно предположить, что в «примитивном» обществе складывалось своеобразное, подчас легко нарушавшееся равновесие между общим, нормативным, обязательным для всех способом поведения и индивидуальным поведением, проявлением личной воли, нередко характеризовавшимся известными отклонениями от нормы. Первое — норма поведения — имело силу этического императива, второе — поведение индивида — было эмпирической реальностью<sup>38</sup>. Несомненно, член варварского общества, как правило, следовал традиции, не размышляя, автоматически подчинялся освященному временем порядку. Для проявления личной инициативы в обществе с неразвитыми социальными отношениями оставалось немного места. Но личность все же имела определенные возможности обнаруживать себя. Вспомним хотя бы слова Тацита о том, что древние германцы выбирали вождей «по храбрости», по-видимому, за выдающиеся личные качества, разумеется, воинские отличия в первую голову (в отличие от «королей», для которых было обязательно благородство происхождения)<sup>39</sup>.

Мы наблюдаем в «правдах» индивида преимущественно в образе преступника, нарушителя нормы. Совершенно естественно, что в обществе вырабатывался механизм подавления подобных нарушений. Любое уклонение от нормы было равнозначно преступлению и каралось как таковое. В судебных актах не раз как бы подчеркивается злой умысел, своеволие лиц, виновных в проступках. Очевидно, составители судебных актов не надеются на скорое и безболезненное умиротворение своерольных индивидов. Переселенец в чужую виллу, не получивший согласия на свое проживание в ней у всех местных обитателей, не покидает ее, несмотря на трехкратное предупреждение, и не хочет «слушаться закона», и лишь граф силою выдворяет его с того места, где он разместился<sup>40</sup>. Человек, взявший на себя обязательство, не желает вернуть долг и подвергается насильственной конфискации имущества: этот титул «Салической правды» не предполагает тяжелого материального положения или несостоятельности должника, как, например, в титуле «О горсти земли», — он говорит именно о нежелании должника выполнить обязательство<sup>41</sup>. В «Законах Гулатинга» (Норвегия) подробно изображена тяжба из-за земельного владения, вызванная упорным нежеланием человека, державшего его в своих руках, вернуть землю законному ее собственнику. В одном случае предполагается, что захватчик не ищет никаких законных отговорок или юридических уверток (как это было обычно); он прямо заявляет: «Пока я жив, ты эту землю у меня не

отнимешь!» Своеволие лиц, склонных к нарушению закона и обычных норм, предполагается в судебныхниках очень часто. Особый интерес представляют строжайшие запрещения браков между свободными и зависимыми (литами, рабами), подтверждающие наличие подобной практики. Их трудно было бы объяснить хозяйственной и правовой деградацией свободных, решавшихся на такой мезальянс: в неравные браки скорее могло выливаться сопротивление обычаю, сковывавшему индивида в проявлении его личных склонностей и чувств. Первой формой проявления личности оказывается преступное своеволие — преступное, с точки зрения общества.

Исследователи отмечали явную несообразность штрафов и возмещений, зафиксированных народными «правдами»: за малейший проступок полагается суровое наказание, высокое материальное взыскание. Это противоречие не кажущееся, ибо сравнение варварского права с правом феодального общества обнаруживает разницу: в период феодализма таких высоких, явно разорительных штрафов не взимали. Поэтому возникает потребность как-то объяснить это несоответствие размеров штрафа и платежеспособности преступника в народных судебныхниках: По мнению Н.П. Грацианского, необычайная суровость наказаний, устанавливаемых «правдами», была выражением стремления имущих слоев феодализировавшегося общества защитить свою собственность от посягательств бедняков. Следовало бы, на наш взгляд, учесть то, что приверженность к старине вела к сохранению в раннее Средневековье традиционных норм права, в том числе и системы наказаний, сложившейся еще в доклассовом обществе, где они падали на род, а не на индивида. Возможно, однако, что штрафы росли и вводились новые возмещения, ранее не существовавшие. Но нельзя всякий раз объяснять эти явления причинами, на которые ссылается Грацианский<sup>42</sup>. Все-таки нужно помнить, что варварское право — это не классовое законодательство, оно до конца (т.е. до тех пор, пока производились записи обычного права) сохраняло в той или иной степени общенародный, общеплеменной характер.

Можно привести постановления «правд», которые легче было бы истолковать как выражение стремления защитить слабых и бедных от притеснений со стороны могущественных людей<sup>43</sup>. Но это не основание видеть в судебныхниках фиксацию воли одних лишь рядовых членов общества. На наш взгляд, в крайней суровости и разорительности штрафов и возмещений, характерных для всех записей народного права, по-видимому, можно усмотреть тенденцию подавать своеволие, от которого оно ни исходило, восстановить нарушенное равновесие между обществом и личностью, заявляющей о себе преступлениями и неуважением старинного права.

Речь идет не о целенаправленной политике законодателя, а о действии механизма «социального контроля», существующего в той или иной форме в любом обществе. Этот механизм складывается у варваров скорее стихийно, чем сознательно, как ответ на преступные действия своевольных лиц.

Одним из критериев классификации преступлений, который отчетливо прослеживается во всем древнегерманском праве, было соответствие или несоответствие поведения индивида понятиям чести. Само

по себе убийство, членовредительство и некоторые иные проступки не считались несовместимыми с нравственными нормами. В обществе, где не существовало публичной защиты жизни и интересов человека и где господствовал принцип самозащиты рода, семьи и отдельного лица, указанные деяния были неизбежны; они рассматривались как преступления, карались вирами, возмещениями, штрафами, но не осуждались как бесчестившие тех, кто их совершил. Было, однако, необходимо, чтобы убийство или ранение не оставались тайными, чтобы они не были совершены таким образом, что попиралось личное достоинство лица, подвергшегося нападению, чтобы нападение не происходило в форме, несовместимой с представлениями о личном мужестве и чести. Иначе говоря, если уже нельзя было избежать преступлений (а подчас это было невозможно, опять-таки в силу общепринятого понятия чести рода, семьи и их членов, — тогда бесчестным считалось поведение лица, не прибегавшего к мести), то они также должны были совершаться согласно твердо установленным правилам. Наказание, следовательно, зависело не только от размеров нанесенного ущерба, но и от поведения преступника<sup>44</sup>.

В древнегерманском праве существенную роль играло понятие публичности проступка. Законное убийство было деянием, совершенным при свидетелях, при свете дня, требовало проявления личного мужества, не сопровождалось бесчестящими актами. Злостное убийство — это убийство из-за угла, ночью или нападение на безоружного, слабого, убийство многими одного, с надругательством над трупом, преступление, при совершении которого виновный обнаружил трусость. Кроме того, существовало понятие «равной мести»: нельзя было мстить обидчику неумеренно, несообразно размерам причиненного ущерба<sup>45</sup>. Нарушитель этих стандартов преступал моральные нормы, лишался чести и подвергался моральному осуждению, равно как и суровому наказанию. Такого человека называли «подлым негодием» (*pidingr*), его объявляли «вне закона», лишенным «мира», изгоняли из общества, всякий мог и должен был его убить, он более не считался человеческим существом. Так появлялись преступные «индивидуалисты», люди, порвавшие все социальные связи и поставленные перед необходимостью жить, полагаясь исключительно лишь на свои собственные силы. То, что разрыв отношений с подобным злостным преступником считался в варварском обществе самым страшным наказанием, само по себе символично: человек без сородичей и друзей, не пользующийся никакой поддержкой, уже не человек, он мертв. Люди, которые шли на полный разрыв со своей средой, тем самым заявляли о своем своеволии<sup>46</sup>. Отвращение к такого рода нарушителям чести распространялось и на тех свободных, которые вступали в брак с несвободными: они лишались свободы, т.е. всех прав и средств социального общения<sup>47</sup>.

Но народные «правды» возникают, в тот период развития «традиционного» общества германцев, когда оно переживало состояние дезинтеграции, перестраивалось на новой основе, когда разрушались органические коллективы, посредством которых в него включался каждый индивид. Окончательное разрушение рода, распад большой семьи, перестройка общины из земледельческой в соседскую, наконец, переход от племенного строя к территориальному — все это показатели далеко

зашедшего процесса ослабления тех ячеек, которыми прежде поглощался отдельный человек. Следовательно, не могла не изменяться мера обособления индивида в группе. Нужно попытаться как-то установить эту меру и уточнить, в каком именно смысле можно говорить о выделении индивида в рамках целого.

Прежде всего на ум приходит титул «Салической правды» «О желающем отказаться от родства» — симптом указанного процесса. Вряд ли здесь имеется в виду разрыв индивида со всеми и всякими родственниками: скорее нужно предположить выделение индивидуальной семьи из большой семьи, обусловленное какими-то материальными причинами (например, нежеланием богатого человека поддерживать бессмысленную для него и обременительную связь с бедными родственниками), а может быть, и распрей. Но и разрыв традиционных связей производился в традиционной ритуальной форме (разламывание над головой ольховых палок мерою в локоть и разбрасывание их в четыре стороны), причем опять-таки в публичном собрании и в присутствии тунгина. Отрицание традиции было вместе с тем в определенном смысле и ее подтверждением.

Обилие в «правдах» многочисленных предписаний, устанавливавших кары за различные преступления: членовредительство, убийство, кражу, поджоги, грабеж, насилие, похищение свободных людей, потравы, оскорбление и многое другое — не может удивлять, перед нами судебники, которыми пользовались при разборе дел о правонарушениях, и естественно, что именно эта сторона жизни дофеодального общества наиболее полно в них представлена. Конечно, правомерно видеть в некоторых из этих постановлений отражение роста неравенства в обществе, обнищания части его членов и стремления возвышавшейся и богатевшей другой его части поставить свою собственность под защиту закона. Но, может быть, справедливо было бы взглянуть на предписания «правд» о преступлениях и наказаниях еще и с иной точки зрения.

Некоторые проступки, упоминаемые в судебныхниках, были, как мы видели, проявлением индивидуальной воли, в них воплощался отказ совершивших их людей подчиниться нормам права. Тем самым в них могло выразиться сопротивление отдельных индивидов всепоглощающему конформизму «традиционного» общества, объективный, может быть, не во всех случаях осознанный протест, который сам по себе свидетельствовал об ослаблении скреплявших это общество связей.

Сказанное, разумеется, ни в коей мере нельзя истолковывать в том смысле, что мы обнаруживаем в подобных явлениях «раскрепощение личности» и становление автономной человеческой индивидуальности. Не то время, не то общество! Речь идет о переходе от одной общественной системы к другой, следовательно, от одного способа включения индивида в общество, характерного для родового строя с его органическими, естественно сложившимися коллективами, к иному способу подчинения человека социальному целому, к тому способу, который станет специфической формой социальности феодальной эпохи. Ибо хорошо известно, что люди, выходявшие из разрушавшихся родовых групп, включались в новые социальные ячейки — общины, защитные гильдии, соседства, марки сеньориального господства и т.д.: потребность в защи-



те, помощи и – прибавим – во внутренней социально-психологической интеграции в группу была, видимо, глубоко присуща человеку раннего Средневековья.

То, что в «правдах» личность заявляет о себе преимущественно преступным своеволием, объясняется, по нашему мнению, не одной лишь спецификой судебных актов; мы допускаем возможность рассмотрения некоторых из этих фактов как показателя кризиса «традиционного» общества, когда баланс между нормой и реальностью все чаще нарушался и когда он мог быть восстановлен только насильственным путем, при помощи суровых наказаний.

В варварском обществе никогда не было полного подчинения индивида обществу в смысле его всецелой поглощенности, однако и возможности воздействия личности на социальный процесс были крайне ограничены.

Разумеется, приходится постоянно иметь в виду специфику наших источников, в которых социальная действительность могла найти лишь частичное и в немалой мере одностороннее отражение. Всегда остается вопрос: каково было соотношение норм права и реального поведения людей? Может возникнуть сомнение: была ли традиционность их поведения столь же велика, как и традиционность права?

Для того чтобы ответить на такие вопросы, нужны другие источники. В этом смысле совершенно исключительное значение приобретает исследование исландских родовых саг. Записанные много позднее, чем «правды», саги тем не менее подобно им рисуют общество дофеодальное. Но здесь способ его изображения иной: это рассказы о жизни и поступках индивидов, их семей и об отношениях между ними. Поскольку саги не были простым средством развлечения для средневекового исландского общества, но представляли в своеобразной реалистической, наглядной форме эталоны человеческого поведения, принятого в этом обществе, в них можно найти ответы на поставленные нами вопросы. Такое исследование еще не произведено. Однако одно общее положение можно высказать: индивид в сагах обладает широкой возможностью для проявления своей инициативы, личной воли, в том числе и противозаконной. Вместе с тем большая часть его поступков заранее предопределена системой нравственных норм, условностей, стандартов, нарушение которых было практически невысказано и решительно осуждалось обществом как аморальное, сурово каралось. Мы найдем здесь противоречия между правовыми нормами и действительностью. Тем более интересно, что даже нарушение правовых предписаний не было индивидуализировано, оно диктовалось строгими кодексами поведения. В ситуациях, требовавших моральных решений, перед индивидом обычно не вставал вопрос, как поступить. Ответ на создавшуюся ситуацию следовал почти автоматически. Саги являют нам своего рода «сценарии» жизненного поведения людей варварского общества.

\* \* \*

Социальное целое не состоит из отдельных лиц. Общество представляет собою сложную систему групп разного объема, со своими структурными особенностями. Собственно говоря, индивид входит в группу и уже

через нее в общество. Но он входит не в одну только группу, а в целую иерархию социальных структур.

Каковы же социальные группы и структуры варварского общества? Выяснение этого вопроса необходимо для понимания способа включения человека в общество.

Мы можем выделить несколько категорий таких групп, различающихся по своей структуре и основе, на которой они функционируют.

Основными микроструктурами варварского общества были семья и другие родственные группы. Как известно, семья в этом обществе имела свои особенности. То была большая семья (домовая община), состоявшая из ближайших сородичей трех поколений, совместно живших и ведших одно хозяйство. В ее оболочке, а отчасти уже и вне нее существовала малая семья, постепенно выделявшаяся из домовой общины, но далеко еще не обособившаяся от нее полностью. Структура семьи-домохозяйства отличалась сложностью и разнородностью своего состава. В нее входили не одни только ближайшие родственники, происшедшие от одного отца: наряду с ними мы найдем в ней и иных сородичей и свойственников, нахлебников и зависимых людей, рабов. В скандинавских памятниках все люди, входившие в домохозяйство, именуются «домочадцами», их число нередко было довольно велико. Естественно, что среди домочадцев не было равенства и роль их в хозяйстве была весьма неодинакова. Элементы отношений эксплуатации можно обнаружить в пределах большой семьи не только в связи с наличием в ней рабов, но и внутри круга родственников. Всякое сколько-нибудь крепкое хозяйство свободного человека обрастало связанными с ним или зависевшими от него хозяйствами маломощных и нуждавшихся в защите и помощи людей как свободных, так и несвободных или полусвободных (вольнотпущенников). В известном смысле семья дает нам в миниатюре картину варварского общества.

Семья в любой форме, большая или малая, представляла важнейшую реальную социальную группу, в которую входил индивид. Но наряду с семьей сохранялись и иные группы, строившиеся на родственной основе: пережиточные формы рода, патронимии, союзы, возникавшие вследствие брачных связей. В недрах этих родственных групп и протекала прежде всего жизнедеятельность членов варварского общества. Карнальные связи играли огромную роль в обществе, еще не перестроившемся на классовой основе. Все основные жизненные социальные отправления членов этого общества были связаны с принадлежностью их к кругу рода. Не включенный в карнальную группу индивид был попросту немислим.

Наряду с родственными коллективами существовали коллективы, имевшие территориальную основу. К их числу принадлежала община. Земледельческая община, опиравшаяся на коллективное землевладение, трансформировалась в соседскую общину — марку, представлявшую собой совокупность отдельных самостоятельных домохозяев. Германская община была внутренне противоречивым коллективом с ярко выраженными центробежными тенденциями и антагонизмами. Тем не менее роль ее как социальной структуры была очень значительна. Хотя община и распределяла участки и угодья и, следовательно, оказывала

немалое влияние на хозяйственную деятельность входивших в нее владельцев, производственным единством она, конечно, не была. На наш взгляд, необходимо подчеркнуть наличие внеэкономических связей между соседями-общинниками, объединявшимися в силу общих интересов самозащиты и поддержания правопорядка, отправления культа и празднеств. К территориальным группам относились также округа — сотни, области и т.п.

Члены дофеодального общества входили в этнические общности — племя, союз племен. В этой связи существенно отметить, что даже при переходе к территориальному строю племенная общность не исчезала в течение очень длительного периода. Она сохранялась не только в номенклатуре этнической принадлежности и в топонимике, но и в сознании варваров. Самосознание их в большой мере оставалось племенным. В самом деле, чем вызывалась необходимость фиксации обычного права? Впервые она произошла у тех племен, которые, завоевав римские провинции, переселились на их территорию. Возможность записи первых германских «правд» создало наличие в варварских королевствах грамотных людей из покоренного романизованного населения. По повелению варварских королей они и произвели запись германских народных обычаев.

Однако этим обстоятельством объясняется только возможность фиксации обычного права, но не ее причины. Можно, конечно, сослаться на становление королевской власти, обнаруживавшей стремление узурпировать управление и регулирование общественных дел (с записью обычаев делалось невозможным их дальнейшее интерпретирование знатоками права из народа — «законоговорителями», «лагманами»; отныне начиналось «отчуждение» обычного права от народа, его породившего), на усложнение общественной жизни и рост противоречий в варварском обществе, связанных с переселениями и завоеваниями, а также и с внутренними противоречиями этого общества.

Но следовало бы, очевидно, отметить и другой фактор, который, возможно, был не менее важен: стремление варваров сохранить свою гомогенность перед лицом реальной угрозы поглощения их местным населением бывших римских провинций. Ведь во всех странах Европы, захваченных варварскими племенами и племенными союзами, германцы составляли меньшинство. Как правило, они не жили сплошными массами, обособленно от романизованного населения варварского королевства, а были рассеяны среди него. По-видимому, отсюда стремление противопоставить себя «римлянам», обнаруживающееся в ряде варварских «правд»<sup>48</sup>. Отсюда же и попытки составить своды германского права, самостоятельного по отношению к римскому праву покоренного населения<sup>49</sup>.

Племенное самосознание франков как нельзя лучше раскрывается в I Прологе к «Салической правде» (VI в.), прославляющем доблести и превосходство «славного народа франков». Запись «Салической правды» изображается здесь как одно из высших проявлений мудрости франков, стремления их к справедливости и миру. С племенным самосознанием варваров, очевидно, связан и персональный принцип действия их права: не все жители варварского государства, но лишь члены данного племени подчинялись предписаниям судебника, у каждого племени су-

ществовало свое особое право. Этот принцип отступает на задний план в VIII—IX вв. под воздействием католической церкви и законодательства Каролингов (в Англии в конце IX в. при короле Альфреде).

Варвар входил, далее, в политическую общность, в складывавшееся варварское королевство, которое постепенно приобретало признаки государства. Политические объединения варваров на первых порах были весьма непрочными, они и в дальнейшем обнаруживали рыхлость своей структуры. Связи политические, помимо объединений в территориальные округа, о которых говорилось выше, осуществлялись преимущественно между локальными общинами и королем (князем, конунгом) непосредственно или через его служилых людей. Эта форма социальных отношений приобретает огромное значение по мере развития процесса классовобразования. Король постепенно превращался в единственный или главенствующий фактор объединения разрозненных, живущих обособленной жизнью общин и тем самым подчинял их себе.

Наконец, социальными группами, в которые включались семьи и роды, были общественные разряды с особыми правовыми статусами: знать, свободные, полусвободные, зависимые. Эти разряды, именуемые в немецкой историко-правовой литературе *Stände*, представляли собой, разумеется, не сословия, а особую форму социальной стратификации, не встречающуюся в обществах с иной социальной системой. Основой этих разрядов не было имущественное положение, хотя оно и могло быть с ними определенным образом связано. Знатные, рядовые свободные, полусвободные, рабы различались между собой происхождением и правами, которыми они обладали или которых были лишены. Но эта система статусов дополнялась, а отчасти трансформировалась под влиянием отношений личной службы, зависимости, покровительства, которые начинали развиваться в недрах традиционной структуры варварского общества.

Чрезвычайно существенно было бы выяснить соотношение всех перечисленных социальных структур и групп. Один и тот же индивид принадлежал, как правило, к нескольким общностям, по-разному в них включаясь. Можно, однако, заметить, что основа включения его в эти группы по большей части была личного порядка и лишь в меньшей степени имущественного. Столь же важно выявить тенденции изменения структур и изменения в этой связи их соотношения: одни группы ослабевали, распадались, другие укреплялись, их роль в обществе возрастала. С одной стороны, наблюдаются исчезновение родов, распад больших семей, трансформация общинных связей, с другой — рост территориально-соседских отношений, отношений господства и подчинения. Важно подчеркнуть, что отступление на задний план одних форм социальных связей неизбежно влекло за собой интенсификацию и распространение других. Опустевшие «гнезда» социальных связей заполнялись иными, причем новые отношения подчас строились по образцу старых (сеньор заступал место сородича). Между разными системами общественных отношений существовала функциональная связь.

Любопытно, что процедуры и символические акты, о которых шла речь выше, в той или иной мере были связаны со всеми видами общественных структур и групп. Поэтому разложение старых групп, харак-

терных еще для общинно-родового строя, не приводило к исчезновению этих актов и ритуальных действий: функционирование новых социальных образований регулировалось по сути дела тем же способом, хотя конкретные процедуры могли и изменяться или на смену старым стандартам поведения приходили новые.

Как мы видели, дофеодалное общество, не будучи классовым, вместе с тем отнюдь не характеризовалось и всеобщим равенством. Для него были специфичны четко отграниченные один от другого слои знати, рядовых свободных, полусвободных, несвободных. Принадлежность к обществу выражалась в обладании определенными правами и обязанностями (правами-обязанностями, ибо для доклассового общества характерно неразрывное единство прав и обязанностей, их непосредственная связь)<sup>50</sup>. Различия между представителями общественных слоев были не только, а может быть, подчас и не столько экономическими, сколько социально-правовыми, связанными с происхождением и статусом лица, точнее, той группы, к которой оно принадлежало. Так, знатный мог быть и не богаче незнатного, но статус их был различен. Это различие в статусе выражалось в вергельдных градациях, сплошь и рядом чрезвычайно резких (упомянем хотя бы огромный разрыв в размерах вергельдов нобилей и свободных у баваров и саксов или деление англосаксонского общества на людей с вергельдами в 200, 600 и 1200 шиллингов), в системе других возмещений и штрафов, охранявших имущественные и личные права лиц разного статуса или налагавшихся на них, в значимости присяги и свидетельства, в иных проявлениях правовых возможностей, в ограничениях браков между представителями разных групп (браки между свободными и несвободными или полусвободными были запрещены повсеместно, у саксов же, по словам хрониста, не допускались и браки между нобилем и фрилингами)<sup>51</sup>. Различия в происхождении знати, рядовых свободных и зависимых нередко осознавались в дофеодалном обществе как сакральные: божественной родословной королей и знатных родов противопоставлялось низменное происхождение остального племени<sup>52</sup>. Эти различия выражались и во внешних признаках: в одежде и прическе (вспомним сообщения Тацита об одежде германской знати, длинноволосых мальчиков, упоминаемых «Салической правдой», значение прически у готов), в орудии и в занимаемом на собрании месте.

Социальные градации дофеодалного общества отчасти уже изучены, показана их связь с процессами, которые трансформировали это общество и в конце концов привели к смене его обществом раннефеодалным. Хотелось бы лишь указать на ту сторону структуры дофеодалного общества, которая связана с осознанием самими его членами их статуса и с той ролью, которую играло это сознание в функционировании общества.

Как уже упоминалось, в основе всех судебников лежал не территориально-государственный принцип, а принцип персонального права: каждого человека судили по «его закону», в зависимости от племенной принадлежности и от личного статуса<sup>53</sup>. Строго говоря, социальный статус лица (исключая людей, занимавших пост на службе короля) был не личным, а наследственным. Быть знатным — нобилем, эделингом, эрлом,

хольдом, ярлом, херсиром, конунгом — или рядовым свободным — франком, фрилингом, ариманном, кэрлом, бондом — значило принадлежать к определенному роду, вести свое происхождение от знатных предков в одном случае и от незнатных, но свободных — в другом. Права человека устанавливались на основании его происхождения, родословной.

Варвары проявляли напряженный интерес к генеалогиям и родовым сказаниям. Это не просто естественный интерес к прошлому, он прежде всего имел практическое значение. Знатный — это человек именитый, прославленный благодаря своим предкам и сородичам. Следовательно, в основе социального статуса лица лежал родовой статус. Личность и в данном случае не мыслилась обособленно от группы, к которой она органически принадлежала. Разграничение дофеодального общества на знать, рядовых свободных и зависимых в известной мере условно, ибо ни в среде знатных, ни в среде незнатных на самом деле не было равенства. Были роды более или менее знатные; эти градации, подчас недоступные взору исследователя, были вполне реальны и очевидны для членов дофеодального общества, в котором существовала детально разработанная шкала благородства и доблести<sup>54</sup>. Наличие в каждой из «правд» более или менее четкой и единообразной шкалы вергельдов не должно вводить нас в заблуждение. Такое единообразие было скорее нормой, нежели осуществлялось на практике. Хорошо известно, что вира сплошь и рядом устанавливалась в каждом отдельном случае не на основе этой шкалы или не только на ее лишь основе, а с учетом конкретных условий и особенностей положения рода или семьи убитого и ее взаимоотношений с семьей убийцы: у лангобардов — *secundum qualitatem, generositatem, nobilitatem personae, id est in angargattihungi*<sup>55</sup>; в средневековой Норвегии существовали особые оценщики, определявшие размеры вергельда согласно происхождению лица<sup>56</sup>. У исландцев величина возмещения устанавливалась в ходе переговоров между враждующими семьями и при участии посредников (о чем свидетельствуют и приведенная выше формула клятвы о соблюдении мира, и исландские родовые саги)<sup>57</sup>. При этом принималось во внимание и положение данного лица в его собственном роде, ибо и члены одного рода не были равноценны<sup>58</sup>.

Таким образом, вергельд был скорее показателем индивидуальной оценки социального статуса члена данного рода, нежели простым признаком принадлежности к социальному слою в целом (может быть, правильнее было бы сказать, что он был и тем, и другим). Вергельд, как и другие возмещения, — не только компенсация за понесенный ущерб; его уплата и получение были теснейшим образом связаны с сознанием социального престижа семьи. Наряду с легко объяснимым стремлением потерпевшей стороны получить максимальное возмещение (как материализованный признак родовитости) мы можем обнаружить в ряде случаев готовность и даже стремление представителей виновной в правонарушении стороны уплатить высокое возмещение. Таков принцип «активной градации» (Aktivstufung), выразившийся в том, что размеры пеней устанавливались не по происхождению пострадавшего, а в зависимости от родовитости виновного, вследствие чего знатные лица должны были платить более высокие возмещения за совершенные ими преступления<sup>59</sup>. Нечто подобное наблюдалось у скандинавов, когда не-

знатные предпочитали уплачивать повышенные возмещения пострадавшим с тем, чтобы доказать свое благородное происхождение<sup>60</sup>.

В возмещениях и пенях, которыми «обменивались» варвары, нужно видеть материальное выражение социальной оценки, даваемой ими самим себе и другим. Самосознание рода или семьи нуждалось в общественном признании. Этот момент необходимо учитывать при объяснении необычайно высоких вергельдов и штрафов, фиксируемых в варварских «правах». В расчет брали не реальную платежеспособность преступника, а статус людей и семей, которых эти возмещения должны были охранять.

Самосознание представителя той или иной семьи опиралось, естественно, не на одно лишь чувство принадлежности к ней и понимание ее знатности, родовитости или полноправия. Самооценка связана и с относительной оценкой, т.е. с оценкой самого себя и своей группы по отношению к другим социальным группам, с осознанием различий между группой «Мы» и группами «Они», «Другие». Социальные группы, не представлявшие разных классов общества и ни в коей мере не совпадавшие с имущественными прослойками (наряду с богатыми знатными были и небогатые; существовали зажиточные люди и среди рядовых свободных и даже среди вольноотпущенников и полусвободных)<sup>61</sup>, опирались на ясное осознание разделявшей их социальной дистанции. Только учитывая это обстоятельство, можно правильно понять «военную демократию» варварских племен, не перенося на нее совершенно чуждых тому обществу современных представлений о равенстве, демократии и свободе.

Личная свобода, которой обладала основная масса членов дофеодального общества, первоначально представляла собой полноправие. Но вместе с тем это полноправие не содержало представления о неограниченности правовых возможностей носителей свободы. Обладание статусом свободного налагало ограничения не только в том смысле, что реальным содержанием личной свободы была совокупность определенных прав-обязанностей, но и постольку, поскольку человек данного статуса должен был вести себя соответствующим образом, подобающим его статусу и происхождению, и никак иначе. *Noblesse oblige*...

Людям дофеодального общества присуще обостренное чувство социальной дистанции, связанное с постоянной оценкой самих себя относительно других и с оценкой этих других. Понятие знатности, родовитости всегда воспринималось как понятие относительное: А более родовит, чем Б, род В знатнее рода Г, брак между представителями двух семей считается достойным, так как обе семьи одинаково знатны, или наоборот, брак нежелателен либо недопустим, будучи унижительным для одной из сторон в силу ее более высокого происхождения, чем другой. В тех случаях, когда источники достаточно подробны и в особенности когда их терминология отражает богатство понятий, употребляемых в этом обществе (как, например, у скандинавов), можно восстановить целую иерархию понятий большей или меньшей родовитости, знатности, отношения к свободе.

В норвежских судебныхниках мы встречаем следующие обозначения знатности: *konungborinn* (из рода конунгов), *lendr maðr*, *lendborinn* (рож-

денный от лендрамана), *haulldr maðr* (человек, обладающий правом хольдов, *hallz rett*), *oðalborinn maðr* (рожденный с правом одаля), *bestr maðr* (лучший человек); обозначения полноправия и свободы: *fullu borinn* (обладающий полноправием от рождения) *þegn*, *frials maðr* (свободный), *árborinn*, *ættborinn maðr* (родовитый); обозначения неполноправности: *karlmaðr*, *reccsþegn*, *dreng maðr*; зависимых: *uborenn maðr* (рожденный в рабстве), *leysingi*, *frialsgjafi* (вольнотпущенник), *þugmslamaðr* (состоящий в послушании), *þræll*, *man manna* (раб). Этот перечень терминов, отражавших разные оттенки и градации личных прав, неполон. Помимо этого встречаются относительные обозначения статуса — по отношению или по сравнению с другими лицами: *iamborinn* (*iafnborinn*) *maðr* (человек одинакового происхождения), *iamrettesmaðr* (обладающий равными правами), *halfrettesmaðr* (человек с половинными правами), *betrfæðungr* (человек лучшего статуса, чем его отец). Все население страны в целом обозначалось выражением *þegn og þræll*. Саги, пожалуй, еще более богаты социальной терминологией.

Варварскому сознанию чуждо представление о человеке вообще; не то, чтобы такая абстракция была ему недоступна, она не имела реального смысла. Человек — это всегда конкретный представитель определенной социальной группы, общественного статуса, присущего данной группе, и от этого статуса зависит общественная оценка человека. Можно пойти дальше и сказать, что статусом определялись не только его социальный вес (выражаемый в материальных возмещениях, правовых возможностях и других осязуемых признаках), но и его моральная оценка. От людей разного статуса ожидали соответствующих их статусу поведения, образа мыслей, личных достоинств. Благородство, воинская доблесть, щедрость, мудрость — это признаки родовитого, знатного человека, достойного своих знаменитых предков. Меньше рассчитывали на наличие таких выдающихся качеств у простых людей незнатного рода; эти качества не составляли их неотъемлемого отличительного признака.

Статус, таким образом, был тесно связан и с этической ценностью его носителя. Совершенно несомненно, что наличие подобной моральной оценки человека было немаловажным фактором формирования его личности. Ожидание доблестей и благородства от одних и отсутствие такого рода надежд в отношении других воспитывало соответствующим образом членов разных общественных групп, было стимулом и даже императивом поведения. Человек должен был вести себя соответственно своему статусу, несоответственное поведение его воспринималось обществом как нечто неслыханное.

Встречающиеся в источниках обозначения знатных людей, как «лучшие», «добрые», «первейшие» и т.п., содержали в себе, наряду с указанием на могущество и привилегированное положение в обществе, также и моральную оценку; подобно этому не были ее лишены и противоположные обозначения: «мелкие люди», «низшие», «неблагородные», «незначительные»<sup>62</sup>.

В исландских сагах, в изобилии содержащих характеристики знатных и богатых людей, подобная моральная оценка их является, как правило, чем-то самым собою разумеющимся. Общество, по сагам, вообще не делится на богатых и бедных, ибо зажиточность не рассматрива-



лась в этом обществе в качестве определяющего признака отнесения человека к той или иной социальной группе: такие критерии следует искать скорее в «могуществе» «больших», «сильных» людей и в «незначительности» «маленьких» людей<sup>63</sup>. Могущественный человек благороден, богат друзьями, гостеприимен, смел, доблестен. Человек же незнатного происхождения редко мог сравниться со знатым не только своими богатствами, но и личными качествами. Дети знатных мужей, рожденные от вольноотпущенников и рабынь, уступают в моральном отношении своим братьям, матери которых были свободны. Никто не предполагает, чтобы они могли обладать теми же доблестями, что и их благородные сородичи.

Исландские источники — саги, записи обычного права — обнаруживают богатую гамму определений знатности и свободы. Сознание социальной дистанции столь развито, что она могла существовать даже в пределах одного рода и одной семьи: сын мог приобрести большую родовитость, чем его отец, и, наоборот, потомок мог деградировать по сравнению с предком.

Повышенное внимание к установлению и соблюдению социальной дистанции отчетливо проявляется во всех народных «правдах» в многочисленных и детализированных титулах о вергельдах, возмещениях и всякого рода правах представителей разных слоев общества. Подобные градации имеют для них исключительно важное значение. Ведь при их помощи определялось положение в обществе каждой семьи, любого индивида. Человек без статуса совершенно немислим в дофеодальном обществе; во всех случаях, когда статус неясен или неизвестен, его спешат установить, — идет ли речь о живом или мертвом человеке, об отце незаконнорожденного ребенка или об иноплеменнике. Одним из тяжелых наказаний в таком обществе было лишение статуса, т.е. порабощение свободного, лишение его права на возмещение, объявление его вне закона. Такой человек полностью выпадал из системы статусов, а следовательно, и социальных связей и, как уже упоминалось, вообще переставал считаться человеческим существом.

Варварское право, по-видимому, не терпело никакой неопределенности в вопросах, связанных с положением человека в обществе, ибо неизвестно было, как надлежит относиться к такому человеку неясного статуса. Стремлением исключить все подобные сомнительные случаи и продиктована значительная часть содержания судебных книг. Так, например, проблемы социальной стратификации доминируют в англосаксонских «правдах». Условием ведения судебной тяжбы и вообще применения судебного неизбежно являлось установление социального статуса заинтересованных лиц, а равно и привлекаемых ими соприсяжников и свидетелей; ведь от их статуса зависело ведение процесса и все действие права. Однако в «правдах» обычно не упоминается процедура установления статуса (исключение, пожалуй, составляют случаи, когда дело касалось чужаков), очевидно, он и так был известен участникам судебного собрания. И действительно, жители одного округа и даже просто соплеменники должны были лично знать друг друга, знать происхождение и общественное положение всех людей, присутствовавших на сходке<sup>64</sup>. Это значило, что вполне конкретные представления о соци-

альной дистанции, существовавшей между различными членами племени или жителями данной местности, постоянно присутствовали в их сознании, были как бы неотъемлемой чертой их мышления.

С этим связан вопрос о понятии чести. В литературе многократно подчеркивалось, что среди «истинно германских» доблестей честь занимала особое место. Оставляя в стороне идеалистическую и националистическую трактовку этого вопроса многими немецкими и скандинавскими историками, писавшими о древних германцах, нужно признать, что в центре морального кодекса германцев, и в частности скандинавов (ибо о них лучше известно из источников), стояли категории чести и славы. Здесь было бы излишне и неуместно широко обсуждать эту особую проблему. Мы упомянули ее лишь постольку, поскольку она проливает свет на интересующий нас вопрос об отношении личности и общества в дофеодальный период. С понятием чести сталкивается и исследователь варварских «правд»<sup>65</sup>.

Нет, конечно, никаких оснований видеть в обостренном чувстве чести и в сознании моральной необходимости ее защищать какую-то врожденную отличительную особенность германцев — то же самое можно было бы найти и у других варварских народов в периоды переселений и завоеваний, когда повышается их агрессивность и воинственность. Это чувство чести, питавшееся как принадлежностью к роду, так и чувством личного достоинства, являлось формой осознания индивидом своей личности. Конечно, это «родовая личность» и родовая честь, оскорбление, нанесенное одному человеку, ложилось пятном на всю его родню.

Но опять-таки неправильно было бы недооценивать в этом отношении и индивидуального момента: на данного индивида возлагалась обязанность очиститься от позора и тем самым защитить честь рода, семьи; каждый член рода, заботясь о его чести, неизбежно должен был болезненно реагировать на любые посягательства на свое личное достоинство. Институт родовой, семейной чести был своеобразной школой воспитания чувства личного достоинства каждого его члена.

Вряд ли можно сомневаться в том, что повышенное чувство чести культивировалось в первую очередь знатью. В этой среде родовые традиции вообще держались гораздо дольше, чем среди рядовых свободных.

Таким образом, мы обнаруживаем основные детерминанты человеческой личности в дофеодальном обществе. Первый — это социальная структура в целом. В обществе, еще не расчлененном на антагонистические классы, этот общий момент должен был играть чрезвычайно большую роль в формировании индивида, большую, чем в классовом обществе. Дуализм земледельческой общины, коренившийся в противоречии между коллективным и индивидуальным началами, неизбежно должен был отражаться и на отношении личности и общества. С одной стороны, можно говорить о подчинении индивида коллективу — племени, общине, роду, большой семье, об известной степени поглощенности его индивидуального сознания сознанием группы.

С другой стороны, однако, нужно помнить о господстве мелкого, обособленного производства, об антагонизме, то и дело грозившем вспыхнуть между родами и соседями, — в этих условиях человеку приходилось полагаться прежде всего на свои собственные силы.

Нечего и говорить о том, что в аграрном обществе, основанном на натуральном хозяйстве, существовало специфическое отношение человека к природе: особенно тесная его с нею связь (Маркс отмечал, что земля представляла для человека такого общества «неорганическое продолжение его субъективности»). Полностью отдифференцировать себя от своей естественной среды человек был не в состоянии не только в раннее Средневековье, но и много позднее. Видимо, в той или иной мере это общая черта всякого доиндустриального общества. В таких условиях личность получает некоторые черты, отличающие ее от личности, формирующейся в обществе городском или промышленном<sup>66</sup>.

Кроме того, нужно предположить, что в доклассовом обществе человеческая личность еще не подверглась воздействию процесса «отчуждения», которое в той или иной мере характеризует человека в обществе классовом и связано с общественным разделением труда. В дофеодальном обществе человек был одновременно и «трудящимся субъектом», и воином, и членом народного собрания, и участником судебной сходы. Подобное сочетание в его лице различных общественных функций было следствием слабой их дифференцированности. Относительная нерасчлененность социальной деятельности придавала личности определенную цельность. Но эта многосторонность содержания общественной практики варвара была вместе с тем и признаком ее бедности и неразвитости. Человеческая личность еще не была сконцентрирована в самой себе, как была распылена и ее деятельность.

Поэтому-то столь важен был и второй детерминант личности в дофеодальном обществе — принадлежность индивида к семье или к роду и при посредстве этой органической группы к определенному социальному разряду. Различия между общественными слоями заключались, конечно, не только в их юридических признаках (в этом плане они проецируются в «правдах»): они шли глубже, постоянно проявляясь в их материальном положении, в быту, социальных навыках, обычаях, по большей части ускользающих от исследователя. Но если невычленность человеческой личности из социальной структуры (в той мере и форме, в какой это наблюдается на данной стадии) можно, по-видимому, отнести к специфическим условиям существования человека в доклассовом обществе, то обусловленность его положения социальным разрядом — через принадлежность к «малой группе» — не есть особенность одного лишь этого общества: здесь мы сталкиваемся с явлением более универсальным. Нужно только принимать во внимание характер и степень этой обусловленности. Лишь учитывая указанные моменты, можно в какой-то мере приблизиться к уяснению места человека в обществе и тех возможностей, которые это общество создает для его развития<sup>67</sup>. Тем самым мы несколько ближе подходим к уяснению и самой общественной структуры.

Изложенное, разумеется, не решает поставленных нами вопросов. Мы хотели лишь наметить возможные пути их исследования и подчеркнуть значение постановки проблемы «личность и общественная структура».

Если же попытаться подвести самые предварительные итоги уже проделанной работы, то, по-видимому, можно было бы высказать следующие предположения.

В варварском обществе включение индивида в социальное целое («социализация личности») осуществлялось через посредство серии или иерархии «малых групп» разного объема и состава. При этом человеку предоставлялись очень ограниченные, минимальные возможности для выбора жизненного пути, способа поведения. Еще в меньшей степени от него зависело вхождение в группу. Перед нами родовая личность, воспитывавшаяся в категориях строго нормативного поведения, постоянно подчинявшаяся стандарту. В известном смысле можно даже говорить о ритуализации человеческого поведения. Средствами подобной ритуализации и регламентации служили, во-первых, система процедур, в которые неизбежно отливало общественное поведение; во-вторых, этические побудители, понятия чести, родовой славы, строгий кодекс моральных запретов и предписаний; в-третьих, система правовых санкций и принуждения, находящая наиболее яркое отражение именно в судебниках; в-четвертых, система социально-правовых статусов и социальных дистанций, теснейшим образом связанная с моральными нормами и правовыми санкциями. Все эти моменты в своей совокупности образовывали механизм социального контроля, подчинявший человека и его «микрогруппу» интересам общества в целом.

Тем не менее не существовало полного растворения индивида в группе. Складывалось определенное равновесие общества и индивида. Микроструктура дофеодального общества, по-видимому, выполняла двойственную функцию: с одной стороны, она подчиняла входившего в нее индивида обществу, с другой — в какой-то мере создавала условия для известного его обособления. Но возможности для развития индивида были крайне ограничены всею системой социальных связей, равно как и отношением общества и природы. Особенно важно в этом смысле то, что были чрезвычайно невелики возможности закрепления и передачи, воспроизведения индивидуального поведения и творчества. Поэтому и культурное развитие варварского общества совершалось очень медленно, доминировали моменты традиционности. Неотдифференцированность, высокая мера слитности доклассового общества прямо связаны с нерасчлененностью социальной практики индивида.

Изучение избранного нами круга исторических источников позволяет, даже и при более полном их анализе, сделать лишь ограниченные наблюдения.

Черты общественного сознания, которые удастся раскрыть при исследовании «правд», по большей части характерны не только для варваров, но и для «архаического сознания» вообще. Положение личности в дофеодальном обществе, рисуемое по судебникам, также вряд ли специфично для одного этого периода; могут возникнуть многочисленные и подчас оправданные аналогии с другими доклассовыми и раннеклассовыми обществами, с другими эпохами истории.

Следовательно, необходимо привлечь также источники иного рода, которые дали бы возможность осветить нашу проблему под новым углом зрения. Лишь в результате комплексного исследования удалось бы, возможно, схватить те черты человеческой личности и ее отношение к социальной структурой, которые типичны для переходной эпохи от родового строя к феодализму<sup>68</sup>.

Ясно, что, обращаясь к другим категориям памятников, необходимо выбрать и новые аспекты исследования, определить методы, адекватные материалу, а может быть, и переформулировать отдельные вопросы.

Изложенное выше — лишь первый шаг на этом пути.

## Примечания

<sup>1</sup> Впрочем, существует немало исследований по частным проблемам, связанным с человеческой личностью в период раннего средневековья. См.: *A. Biese*. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. Leipzig, 1888; *L. Zoepf*. Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert. Leipzig und Berlin, 1908; *G. Stockmayer*. Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert. Leipzig und Berlin, 1910; *R. Teuffel*. Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts. Berlin, 1914; *M. Kemmerich*. Die frühmittelalterliche Porträtmalerei in Deutschland bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts. München, 1907; *G. Misch*. Geschichte des Autobiographie, Bd. II, T. I. Frankfurt am Main, 1955 (2 Ausg.); *W. Ullman*. The individual and society in the Middle Ages. Baltimore, 1966.

<sup>2</sup> Попытка анализа под таким углом зрения древнескандинавской поэзии и орнаментального искусства предпринята нами в статье «Начало эпохи викингов (Проблемы духовной жизни скандинавов в IX веке. Факты и гипотезы)». — «Скандинавский сборник», XII. Таллин, 1967.

<sup>3</sup> См.: *В.Е. Гусев*. О коллективности в фольклоре (диалектика личного и массового творчества). — «Русский фольклор», X. М., Л., 1966, стр. 13.

<sup>4</sup> Подробнее см. в нашей работе «Социальная психология и история: источниковедческий аспект». — В кн.: «Источниковедение. Теоретические и методические проблемы» М., 1969, С. 384—426. Я. Гриммом собран огромный материал германских «правовых древностей», охватывающий обычное право всех германских народов Европы (в меньшей мере — Скандинавии и в еще более ограниченной степени — Англии). В издании Гримма в систематизированном виде представлены почти все правовые процедуры и символы, применявшиеся в раннее Средневековье, а также и в эпоху развитого феодализма. Это издание и поныне сохраняет большую ценность. Гримм показывает широкую территориальную распространенность и исключительную устойчивость во времени древних юридических актов, символов и формул, а в ряде случаев — и возникновение новых символических форм в более позднее время. См.: *J. Grimm*. Deutsche Rechtsalterthümer. Bd. I—II. Berlin, 1956 (1. Ausg. — 1828). См. также: *E. Graf und M. Dietherr*. Deutsche Rechtssprichwörter. Nördlingen, 1869. Нужно вместе с тем отметить, что должного объяснения эти «правовые древности» ни в труде Гримма, ни в обзорах средневекового германского права, принадлежащих ученым более позднего периода, не получили.

<sup>5</sup> Сказанное не означает того, что во всех варварских судебныхниках отмеченные выше черты мышления обнаруживаются в равной мере. Следовало бы изучить в этом аспекте каждую из «правд» и затем сопоставить их. Надо полагать, что в результате сопоставления мы обнаружили бы разные пласты представлений и неодинаковое соотношение «архаического» мышления, характеризующегося казуистичностью, конкретностью и отсутствием абстрактных норм, и новых явлений, свидетельствующих, возможно, о сдвигах в сознании народа. Но, как уже было сказано, такое типологическое исследование можно будет предпринять лишь на более поздней стадии изучения занимающей нас проблемы.

<sup>6</sup> См. каталог древнегерманских правовых символов у Я. Гримма (*J. Grimm*. Deutsche Rechtsalterthümer, I. Einleitung, Cap. IV).

<sup>7</sup> Gulathings-lov, 292. Процедура *vápnatas* делала утверждаемую при ее посредстве сделку нерушимой.

<sup>8</sup> С подобным символизмом сталкиваются постоянно и историки древности. «Символизирующим» и широко применяющим символы было не только дофеодалное, но и феодальное общество, но смысл, понимание символов в последнем были, очевидно, уже иными. Было бы важно проследить, как произошло это изменение, отражающее сдвиги в сознании.

<sup>9</sup> Таковы *chrenecruda*, *achasius*, *reipus*, *acfatmire*, *mithio*, *launegild*, *mannire*, *mallus*, *admallarc*, *agramire*, *thingare*, *fritus* (*fretus*), *ruoda*, *anefang*, *angargatthungi*, *gairethinx*, *lidinlaib*, *hantrada*, *curfodi* (*zurfodi*), *wiffam*, *gamahalos*, *sunnis* (*sonia*), *wargus*, *morgincap* (*morgingab*). Многие из этих терминов неясны, не всегда понятны и процедура, ими обозначаемая, или символ, с ними сопряженный. См.: *R. Sohm*. Die Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung. Leipzig, 1911 (1. Ausg. — 1871), S. 560 ff.

<sup>10</sup> Из «Рипуарской правды» (*Lex Rib.*, LXII, 2) яствует, что отпущенный через денарий раб приобретал вергельд в 200 солидов. Ср. *Lex Rib.*, LVII, 1.

<sup>11</sup> См. *Lex Baiuv.* XV, 9.

<sup>12</sup> Несоблюдение процедуры при совершении действий, которые требовали ее применения, каралось. См. *Lex Sal.*, XXXVII, LI, 1.

<sup>13</sup> См.: *R. Sohm*. Der Process der Lex Salica. Weimar, 1867, S. 3, ff.

<sup>14</sup> *Lex Sal.*, LX. Однако идет ли здесь речь о ветвях или о палках, остается неясным. Д.Н. Егоров (см. «Сборник законодательных памятников древнего западно-европейского права», вып. 1. Киев, 1906, прим. 41) видит в *fustes alninus* «ольховый прутья»; Н.П. Грацианский дает перевод: «ветки мерою в локоть» (см. «Салическая Правда». М., 1950, стр. 56; К.А. Эххард — «ольховые палки». См. *Pactus Legis Salicae*. Berlin, Frankfurt, 1955, S. 343). Ср.: *A. Heusler*. Institutionen des deutschen Privatrechts. I. Leipzig, 1885, S. 76, ff. Ср.: *J. Balon*. *Ius Medii Aevi*, 3. *Traité de Droit Salique*, t. 1. Namur, 1965, p. 557.

<sup>15</sup> *Lex Sal.*, LVIII.

<sup>16</sup> Ср.: *J. Grimm*. *Deutsche Rechtsalterthümer*, I. S. 91, 153.

<sup>17</sup> *Lex Sal.*, XLIV.

<sup>18</sup> Существует предположение, что эти три первоначальных процесса были фиктивными, т.е. носили чисто процедурный характер. См.: *G. Waitz*. *Das alte Recht der salischen Franken*, 1846, S. 145, 146. Г. Бруннер предполагает сакральный характер этой процедуры. См.: *H. Brunner*. *Deutsche Rechtsgeschichte*, I. Leipzig, 1906, S. 146.

<sup>19</sup> Обычай потрясения оружием — *vápnatas*, восходящий еще к тацитовским временам, играл столь большую роль в скандинавских судебных порядках, что в заселенных норманнами областях Англии административные округа получили название *waerpentakes*.

<sup>20</sup> Высказывалось предположение, что щит был символом «властной судебной защиты». См. прим. 451 к изданию Д.Н. Егорова «*Lex Salica*».

<sup>21</sup> *Lex Sal.*, L, 3.

<sup>22</sup> *Lex Sal.*, XLVI.

<sup>23</sup> *E. Goldmann*. *Chrenecruda*. Studien zum Titel 58 der Lex Salica. — «Deutsch rechtliche Beiträge». Hrsg. von K. Beyerle, Bd. XIII, H.I. Heidelberg, 1931.

<sup>24</sup> Р. Зом отмечает, что истец проигрывал процесс, если не употреблял требуемых правом выражений и не применял должным образом «судебного языка». Зом прямо связывает Малбергскую глоссу «Салической правды» с формализмом древнегерманского судебного процесса. См.: *R. Sohm*. Die Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 568—569.

<sup>25</sup> Эти соприсяжники не являлись непременно «свидетелями факта», они были «свидетелями доброй славы» того лица, на чьей стороне они выступали в суде. См.: *В. Сергеевич*. Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910, стр. 594.

<sup>26</sup> *W.S. Seagle*. Primitive law and professor Malinowski. — «American Anthropologist». New Ser., vol. 39, № 2, 1937, p. 283–284. Ср.: *C. von Schwerin*. Der Geist des altgermanischen Rechts — «Germanische Wiedererstehung». Hrsg. von H. Nollau. Heidelberg, 1926, S. 222.

<sup>27</sup> *J. Huizinga*. Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture. London, 1949, p. 78, ff.

<sup>28</sup> III Aethelred, 13, 2: «И тот приговор пусть имеет силу, который тэны единодушно постановили; а если они спорят (между собой), то пусть имеет силу тот приговор, за который высказалось восемь из них, а те, которых одолели, уплатят им каждый то 6 полумарок».

<sup>29</sup> Gulathings-lov, 58; Frostathings-lov, IX, 1.

<sup>30</sup> Gulathings-lov, 292: «Передача собственности, произведенная в церкви, в харчевне или на корабле с полным экипажем и настолько длинным, что его называют по числу скамей (для гребцов), имеет такую же силу, как если бы ее произвели на тинге». Общее между тингом, церковью, харчевней и кораблем лишь то, что везде сделка была публичной.

<sup>31</sup> Из скандинавских источников явствует, что место судебного собрания находилось, по языческим верованиям, под особой охраной богов, и это представление сохранилось и в христианскую эпоху. Правонарушения, совершавшиеся в том месте, где созывался тинг, расценивались как святотатство и карались особенно сурово.

<sup>32</sup> См. текст «умиротворительной речи» (*tryggða mál*) в Grágás 115: «Была вражда между Н.Н. и Н.Н., но теперь она улажена и возмещена деньгами так, как оценили оценщики и уплатили те, кто должен был платить, и тинг присудил и получатели получили все сполна в собственные руки, как и должно. Вы оба должны примириться и договориться за питье и едой, на тинге и в собрании народа, в церкви и в доме конунга и везде, где только происходят сборища, и тогда вы должны быть так умиротворены, как если бы никогда ничего между вами и не происходило. Вы должны обменяться ножами и кусками мяса и всеми вещами, как сородичи, но не как враги». Если же в будущем между ними возникнет ссора: «Это нужно возмещать деньгами, а не кровавить копье. Но тот из вас, кто нарушит заключенный мир и совершит убийство несмотря на принесенные обеты, тот пусть будет волком, гонимым и преследуемым везде, где люди охотятся на волков, христиане посещают церкви, язычники приносят жертвы в капищах, горит огонь, земля плодоносит, младенец зовет мать, и мать кормит младенца, дети человеческие зажигают огонь, плывут корабли, блестят щиты, сияет солнце, падает снег, лаппы бегают на лыжах, растут сосны, сокол летит весь день и попутный ветер у него под обоими крыльями, небо закругляется, мир украшается, ветер свистит, вода стремится к морю, люди сеют зерно. Он должен сторониться церквей и христиан, домов Бога и людей, любого жилища, кроме ада. Теперь возьмитесь за Библию, положите на Библию деньги, которыми Н.Н. платит возмещение за себя и за своих наследников, рожденных и нерожденных, зачатых и незачатых, получивших имя и не получивших. Н.Н. пусть примет присягу, а Н.Н. пусть дает вечную клятву, которая будет прочной, пока земля стоит и люди живут. Теперь Н.Н. и Н.Н. примирились и единодушны, где бы они ни встретились, на земле или на воде, на корабле или на лыжах, на море или верхом на лошади, за рулем или ковшом, на гребной скамье или на палубе, где придется; такие же примиренные во всем в обращении, как отец с сыном или сын с отцом. Теперь сложите вместе свои руки, Н.Н. и Н.Н.: соблюдайте клятвы по воле Христовой и всех людей, которые ныне слышат эту примирительную клятву! Да будет милость Божья тому, кто соблюдает клятву, но гнев его — тому, кто нарушает верную клятву, — но милость тому, кто ее соблюдает! Добро Вам, примирившиеся! А мы ваши свидетели, кто присутствует!» (*Isländisches Recht. Die Graugans*. Weimar, 1937, S. 191–192). Ряд выражений в

тексте присяги (упоминание конунга, которого не знала Исландия, лаппов-самов, живших на границах Норвегии, сосен — в Исландии почти не было лесов; то, что занятием людей, наряду с мореходством, считается земледелие, но не упомянуто скотоводство) свидетельствует о том, что формула эта возникла в Норвегии, откуда попала в Исландию, по-видимому, еще в языческое время. На языческое происхождение клятвы, помимо некоторых конкретных явлений (достижение примирения «за питьем и едой»: обмен ножами и мясом; представление об изгнаннике, поставленном вне закона, как о волке; упоминание язычников и их храмов), указывает, как нам кажется, самая ее структура — аллитерированная ритмическая форма, характерная для древней скандинавской литературы. Христианские реалии (церковь, Христос, Божьи гнев и благословение и т.п.) — это, скорее, добавления. В другой формуле примирения (*gríðamál*, — *Ibid*, S. 191—192) христианская фразеология доминирует. В этих заклятиях отчетливо проступает представление о магической функции слова. Публичный характер клятвы совершенно очевиден, — с гласностью и публичностью ее связана ее сила. Нарушитель ее становится врагом людей и исторгается из самого космоса, он более не человек и обречен на погибель.

<sup>33</sup> Предписания, регулировавшие проведение ордалий у англосаксов, а также тексты различных формул, применявшихся в тяжбах из-за имущества и земельных владений, при обвинениях в кражах и в других случаях, см. в кн.: *F. Liebermann. Die Gezetze der Angelsachsen. Bd. I. Halle. a. S., 1898, S. 386, ff.*

<sup>34</sup> Исландские саги содержат указания на «законные клятвы» (*lögeii*) языческого содержания, приносимые над гривнами, с обращением к Фрею Ньорду и к Асам (*Hjálpí mér svo Freyr ok Njorðr ok hinn almáttki Áss... Landnámabók Íslands. Reykjavík, 1948, bls. 281, 312*).

<sup>35</sup> В поздней редакции «Салической правды» прямо признается связь обычая бросания горсти земли с язычеством: «*De chrene chruta lege, quae paganorum tempore observabant, deinceps nunquam valeat...*». См.: *А.И. Неусыхин. Новые данные по источниковедению Салической Правды (Очерк 3). — «Средние века», вып. 25, 1964, стр.41.*

<sup>36</sup> *G. Hafström. Hammarskipt. — «Skrifter utgivna av Institutet för landshistorisk forskning». Serien II, 1. Lund. 1951, S. 126. ff.; S. Piekarczyk. O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII—XI w. Warszawa, 1963, S. 131.*

<sup>37</sup> *Gulathings-lov, 6.*

<sup>38</sup> *B. Malinowski. Crime and Custom in Savage Society. Paterson, New Jersey. 1959 (1st. ed. London, 1926).*

<sup>39</sup> *Тацит. Германия, гл. 7.*

<sup>40</sup> *Lex Sal., XLV.*

<sup>41</sup> *Lex Sal., L.*

<sup>42</sup> *Н.П. Грацианский. Из социально-экономической истории западноевропейского средневековья. М., 1960, стр. 286 и сл.*

<sup>43</sup> Таковы, например, предписания, каравшие графов за творимые ими злоупотребления (*Lex Sal., LI, 2*), или установление повышенных штрафов за похищение у хозяина всего скота, а не части его. См. *Lex., Sal., II, 7, 14 — 16; III, 6, 7; XXXVIII, 3, 4*. См. также: *А.И. Неусыхин. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI—VIII вв. М., 1956, стр. 15 и след.* В «правдах» особо подчеркивается неприкосновенность жилища свободного человека. Нападение на норвежского бонда в его доме, совершенное ярлом, лендрманом и даже конунгом, вызывало вооруженное выступление населения. См. *Frostathings-lov, IV, 50—52*. См. также: *А.Я. Гуревич. Свободное крестьянство и феодальное государство в Норвегии в X—XII вв. — «Средние века», вып. XX, 1961, стр. 4 и сл. Ср. Inc, 6.*

<sup>44</sup> *Germanische Altertumskunde. Hrsg. von H. Schneider. München, 1938, S. 184.*

<sup>45</sup> *W.E. Wilda. Das Strafrecht der Germanen. Halle, 1842, S. 157—162.*



<sup>46</sup> Богатый материал по этим вопросам дают исландские роловые саги. Они рисуют стандарты поведения членов варварского общества. Вместе с тем в них можно проследить рост несоответствия реальной жизни традиционным моральным нормам и обычному праву и вызванную этим конфликтом «переоценку ценностей». Вряд ли случайным совпадением явилось то, что первопоселенцем в Исландии был Ингольф Арнарсон, бежавший из Норвегии после того как был объявлен вне закона, что первооткрыватель Гренландии Эйрик Рыжий был убийцей, вынужденным покинуть Исландию. Наиболее предприимчивые и инициативные индивиды в то же время оказывались и нарушителями общепринятых норм.

<sup>47</sup> Lex Sal., XIII, 8, 9.

<sup>48</sup> Lex Sal., XLI, 1: barbarus, quis lege Salico vivit... Ср.: Lex Sal., XIV, 2; XVI. Add. 3; XXXII, Add. 1, 2; XXXIX, 3; XLI, 5, 6, 7; XLII, 4.

<sup>49</sup> Другим средством противопоставления варваров населению покоренных провинций было арианство, широко распространенное среди варварских племен.

<sup>50</sup> *А.И. Неусыхин*. Возникновение зависимого крестьянства..., стр. 31–34.

<sup>51</sup> Высказывание на этот счет Рудольфа Фульдского см. в кн.: *А.И. Неусыхин*. Возникновение зависимого крестьянства..., стр. 171. Однако справедливость этого сообщения хрониста сомнительна.

<sup>52</sup> См. осмысление социального строя древней Скандинавии в «Песни о Риге», примыкающей к песням «Старшей Эдды». Эта своеобразная мифологическая социология дофеодального общества объясняет происхождение знати — ярлов, свободных — карлов, и рабов в виде восходящей линии творения их божеством Ригом (Одином?). См.: *А.Я. Гуревич*. Норвежское общество в VIII–IX вв. — «Ученые записки Калининского государственного пед. ин-та им. М.И.Калинина», т. 26. Кафедра истории. Калинин, 1962.

<sup>53</sup> Lex Rib., 31, 3, 4; 61, 2. См.: *H. Brunner*. Deutsche Rechtsgeschichte, I, S. 387, ff. 281; *R. Schröder, E. v. Künßberg*. Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 6. Aufl. Berlin und Leipzig, 1929, S. 249, ff.

<sup>54</sup> См. Lex Baiuv., II, глава XX: «О родах (genealogiae), именуемых Huosi, Throzza, Sagana, Habilinga, Aennion: они — первые после Агилольфингов, происходят из герцогского рода, двойную же полагает мы честь, а посему брать [им] виру двойную. За Агилольфинга же до герцога брать виру четверо, ибо они — высшие князья между вайи... Герцог же, который предводительствует в народе, всегда [бывает] и должен быть из рода Агилольфингов. И в силу того, что он — герцог, воздавать ему большую честь, нежели прочим родичам его; посему прибавлять третью часть сверх того, что платится за его родичей».

<sup>55</sup> Ro, 11, 14, 48, 74, 75, 141, 378.

<sup>56</sup> Landslov. IV, 12.

<sup>57</sup> Ср. Lex Saxon. XX. Нобиль, виновный в продаже нобили за пределы страны, в случае его возвращения, должен дать ему компенсацию «в таком размере, который сможет его удовлетворить».

<sup>58</sup> У варваров существовали, кроме того, еще и возрастные классы: в зависимости от возраста изменялся размер виры. Так было, например, у готов (Lex Wisigothorum Antiqua, VIII, 4, 16).

<sup>59</sup> Lex Saxon, XXXVI: «нобиль за кражу платит 12 солидов, свободный — 6, лит — 4 солида», Capit Saxon, III; «угодно было всем саксам, чтобы в тех случаях, когда франки должны платить по закону 15 сол., саксы из рода нобилей платят 12, свободные — 5, литы — 4»; Capit, de partibus Saxon, XIX: за несвоевременное крещение младенца штрафы нобили 120 солидов, свободного — 60 и литы — 30 солидов; *ibid.*, XX: за нарушение брачных запретов штрафы нобилей — 60 сол., свободных — 30, литов — 15 сол.

<sup>60</sup> Из грамот Сен-Галленского картулярия явствует, что знатные лица приобретали право выкупа своей земли, подаренной аббатству, за гораздо более высо-

кую плату, чем мелкие собственники, иногда даже за сумму, равную по величине их вергельду. См.: *Е.Д. Романова*. Прекарий на землях Сен-Галленского аббатства в VIII—IX вв. — «Средние века», вып. XV, 1959, стр. 71—72.

<sup>61</sup> Согласно «Фризской Правде», были свободные люди, впадавшие в литскую зависимость от нобилей, свободных и даже от литов. См.: *Lex Fris.*, XI, § 1. Ср. там же, 1, 21.

<sup>62</sup> *Pactus legis Alam.*, XIV, 6—11 (*minoflidus, medianus*); *Lex Burg.*, II, 2 (*minor, mediocris*).

<sup>63</sup> *А.Я. Гуревич*. Норвежские бонды в XI—XII вв. (II). — «Средние века», вып. 26, 1964, стр. 6—7.

<sup>64</sup> Нередко для подтверждения своего статуса требовалось перечислить ряд предков. Так, хольдом-одальманом в Норвегии считался человек, три или даже пять поколений предков которого владели родовой землей, и при доказательстве в суде прав на оспариваемое владение необходимо было перечислить этих предков. Согласно законам XIII в., земельный собственник был обязан перечислить всех предков, обладавших правом одаля, вплоть до языческих времен (буквально — «когда хоронили в курганах») (*Landslov*, VI, 16,1; «...til haugodals at telia...»).

<sup>65</sup> См., например, *Lex Sal.*, XXX: О словесных оскорблениях. Свободный, назвавший другого «уродом», «грязным», «зайцем» или «волком» или обвинивший человека в том, что он бросил в сражении свой щит, и не доказавший этого, уплачивает возмещение. Любопытно не только то, что подобные клички и инвективы казались свободным франкам наиболее затрагивавшими их честь воинов и храбрецов, но и то, что в этом перечне за ряд оскорбительных выражений назначалось одно и то же возмещение — 15 солидов; очевидно, дать обобщенную норму составители судебника были не в состоянии!

<sup>66</sup> Высказывалось мнение, что средневековый человек вследствие ограниченности средств ориентации в мире отличался повышенной нервной возбудимостью, неустойчивостью психики, «визуальной отсталостью» (преобладавшим слуховых и осязательных восприятий над зрительными) с рядом вытекавших отсюда важных последствий. См. работы Л. Февра, Й. Хейзинги, М. Блока, Р. Мандру, З. Барбу (*M. Bloch. La Société féodale. Vol. 1—2. Paris, 1939—1940; L. Febvre. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1947; J. Huizinga. Le declin du Moyen âge. Paris, 1932; R. Mandrou. Introduction à la France moderne (1500—1640). Essai de psychologie historique, Paris, 1961; Z. Barbu. Problems of historical psychology, New York, 1960*). Многие из этих предположений кажутся правдоподобными, но они нуждаются во всесторонней проверке; пока что они не обоснованы достаточно широкими исследованиями источников, самая методика подобного исследования еще не разработана. По нашему убеждению, в настоящее время пора перейти от общих рассуждений о психологии людей минувших эпох и более или менее остроумных догадок к разведке в области приемов изучения исторических памятников, приемов, которые могли бы привести к получению относительно объективных результатов.

<sup>67</sup> В плане изучения отношения личности к дофеодалному обществу было бы весьма существенно исследовать вопрос о переходе варваров от язычества к христианству. Смена религии была тесно связана с переходом от варварства к цивилизации, следовательно, и с разложением доклассовой социальной структуры. Прежде всего остается неясным, происходила ли замена языческих верований христианскими индивидуально или коллективно. Смена культа, несомненно, носила характер общественный. Но поскольку культ и вера переплетались, то можно предположить, что и сдвиги в сознании, сопровождавшие перемены в религиозных верованиях и сопровождавшиеся ими, навязывались индивиду коллективом. Конечно, могли иметь место и случаи индивидуального выбора верований, но скорее всего первенствующую роль здесь играло подчинение авторитету вождя и знати, решавших, придерживаться ли им веры пред-

ков или принять христианство. Собственно, и отказ принять новую религию и приверженность язычеству после официального крещения племени (о чем свидетельствуют и «правды») обуславливались не личными убеждениями, а силой традиции, т.е. опять-таки социальным конформизмом. Религиозное и политическое устройство варварского общества были неразрывно связаны и в равной мере исключали индивидуальное поведение человека. Важно, однако, понять характер духовного кризиса, который возникал при перемене религии и который мог стать содержанием индивидуального сознания (см. *S. Piekarczyk. Adaptacja-synkretyzm-mediwalizacja. — «Euhemer». 1964, № 1, 2, 4).*

<sup>68</sup> Но не исключена возможность того, что и в результате всестороннего (насколько это допускает имеющийся материал) изучения проблемы «индивид и общество» применительно к дофеодальному периоду мы не получим ответа, который ясно обнаружил бы специфические черты человеческого сознания и поведения в этом обществе. Не окажется ли, что во всех доиндустриальных обществах (во всяком случае, в достаточной мере архаичных) будут вновь и вновь обнаруживаться приблизительно сходные структуры сознания, формы поведения, способы включения индивида в социальное целое?

## Список сокращений

- ANF — Arkiv för nordisk filologi.  
B — *W. Birch. Cartularium Saxonicum. Vol. I—III. London, 1885—1893.*  
BJS — The British Journal of Sociology.  
E — *J. Earle. A Handbook of the Landcharters and Other Saxon Documents. London, 1888.*  
EHR — English Historical Review.  
EcHR — The Economic History Review.  
GA — Die Gesetze der Angelsachsen. Hrsg. von F. Liebermann. Bd. I—III. Halle a. Saale, 1898—1903.  
KHL — Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder.  
M.L.L. — Magnus Lagaboeters Landslov. — Norges gamle Love indtil 1387. Bd. II. Christiania, 1848.  
T — *B. Thorpe. Diplomatarium Anglicum. London, 1865.*  
TRHS — Transactions of the Royal Historical Society.  
ВИ — Вопросы истории.  
ВФ — Вопросы философии.  
ИН — Исторические науки.  
НДВШ — Научные доклады высшей школы.  
СВ — Средние века.  
СС — Скандинавский сборник.  
СЭ — Советская этнография.

# Содержание

Почему я скандинавист? Опыт субъективного осмысления некоторых тенденций развития современного исторического знания .....	5
«Эдда» и сага .....	13
Предисловие .....	15
I. «Эдда» .....	18
Героический эпос, миф и ритуал .....	18
О природе героического в поэзии германских народов .....	31
Герои и мир вещей .....	52
О природе комического в «Старшей Эдде» .....	62
II. Сага .....	77
Сага как феномен исландской культуры .....	77
Сага и эпос .....	80
Стиль и композиция саги .....	100
«Сага о Гисли». Опыт анализа .....	122
Послесловие .....	137
Литература .....	147
Переводы древнеисландских памятников на русский язык ....	147
Сокращения .....	150
Норвежское общество в раннее Средневековье .....	151
Введение. Проблема, источники .....	153
Глава первая. Архаические формы землевладения и семейной организации .....	177
Большая семья и одаль .....	179
Крестьянские общности. Община .....	201
Несколько общих замечаний .....	223
Глава вторая. Норвежское общество в XI и XII веках .....	255
Имущественный состав бондов .....	259
Хольды и бонды .....	269
«Могучие бонды» и знать .....	289
Глава третья. Мифо-поэтический образ древнего скандинавского общества .....	323
«Эдда» и право .....	325
Tripartitio Christiana — Tripartitio Scandinavica. Опыт сравнения двух средневековых «социологических схем» .....	338
Заключение .....	361
Цитированные источники .....	366
Список сокращений .....	367

<b>Скандинавский феодализм.....</b>	<b>369</b>
О некоторых особенностях норвежского феодализма.....	371
Англосаксонский фольклор и древнорвежский одал. Опыт сравнительной характеристики дофеодальных форм землевладения .....	385
Богатство и дарение у скандинавов в раннее средневековье. Некоторые нерешенные проблемы социальной структуры дофеодального общества.....	410
Индивид и общество в варварских государствах .....	431
Список сокращений .....	467

Научное издание

**Арон Яковлевич Гуревич**

**Избранные труды.  
Норвежское общество**

Главный редактор Т.Н. Пескова  
Корректор П.М. Аркадьев  
Компьютерная верстка О.А. Зотов  
Художник П.П. Ефремов

Гарнитура Newton. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 29.

Уч.-изд. л. 35,3. Тираж 1000 экз. Зак. № 18.

Подписано в печать 12 февраля 2009 года.

Отпечатано в ООО “Издательство МБА”

107014, Москва, ул. Рубцовско-Дворцовая, д. 2

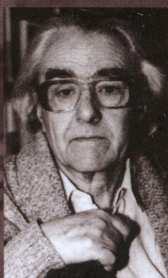
---

ООО “Традиция”

141070, Московская область, г. Королев, ул. К.Маркса, д.3 оф. 51

Для оптовых и мелкооптовых заказов тел.: 8-926-814-37-62

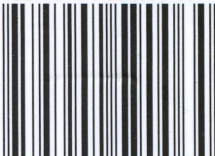
E-mail: trad@podlipki.ru



Избранные  
труды  
Норвежское  
общество



ISBN 978-5 902590-06-4



9 785902 590064