

Автономная некоммерческая организации высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского»

На правах рукописи

Киселёв Павел Николаевич

Христианизация Швеции: социокультурные аспекты

Специальность: 5.11.2 Историческая теология

(по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм,
протестантизм) (теология)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А.М. Прилуцкий

Санкт-Петербург
2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Социокультурные предпосылки христианизации Швеции.....	17
1.1. Общество и государство Швеции накануне христианизации.....	20
1.2. Религиозная ситуация в Швеции перед принятием христианства.....	28
1.3. Мировоззренческий кризис в VII – начале IX вв. и его отражение в поэме «Беовульф»	33
1.4. Личностный аспект в историческом процессе, предшествующем христианизации Швеции: язычество и христианство глазами англо-саксонских миссионеров («Житие св. Виллехада»)	43
Глава 2. Влияние политических и монашеских традиций на процесс христианизации Швеции	52
2.1. Влияние имперской идеи на процесс христианизации Швеции	55
2.1.1. Миссия св. Ансгара в Бирке	56
2.1.2. Христианская миссия в Швеции после смерти св. Ансгара. Крещение Олафа Шётконунга	64
2.2. Влияние монастырско-педагогических традиций на процесс христианизации Швеции	69
2.3. Личностный аспект христианизации Швеции	78
Глава 3. Элементы влияния Восточной церкви на процесс христианизации Швеции	91
3.1. Походы викингов на Восток и к Константинополю	92
3.2. Варяги на Руси в X в.	102
3.3. Торговые связи	107
3.4. Проблема «акефального» епископа Осмунда	113
Заключение	121
Библиография	123

Введение

Актуальность исследования

История распространения христианства в средневековой Скандинавии представляет чрезвычайный интерес для исследователей, поскольку именно в процессе христианизации этого региона окончательно сформировалось то социокультурное единство европейской цивилизации, которое сохраняется до сих пор. Наименее же исследованным регионом с этой точки зрения является Швеция, земля, которую населяли в период раннего средневековья свеи и гёты. Свеями (швед. *svear, sviar*) (слово, от которого и происходит современное название государства Швеция) называли в источниках германское племя, которое обитало на севере шведских земель, их область также носила название Упланда, сами они были опытными мореходами и воинами, и благодаря их активности их имя стало собирательным. Гёты (швед. *götar*, древнеисл. *gautar*) обитали на юге современной Швеции, и хотя долгое время считалось, что свеи в VI в. подчинили гётов, эти народы весьма сложно разграничить: даже строго следуя источникам, мы далеко не всегда можем определить, когда эти наименования употребляются в смысле этнонимов, а когда в качестве собирательных для ряда народов. Так или иначе, но именно название «свеи» стало наиболее значительным и вошло в наименование страны (*Sverige = svea + rige*, «государство свеев»), хотя по имени гётов также была названа область Гётеланд на юге Швеции, а второй по величине город Швеции называется Гётеборгом. Не исключено также, что гёты тождественны с гаутами, упоминаемыми в «Беовульфе» и в скандинавских сагах.

Первым, кто пришёл проповедовать свеям, был св. Ансгар, который считается основателем шведского христианства. Однако крещены шведы были только полтора столетия спустя, когда христианство принял шведский конунг Олаф Шётконунг. Что происходило в течение этих полутора столетий? Немногочисленные сведения об этом периоде только усиливают любопытство историков. В нашей работе мы ищем социокультурные предпосылки

распространения христианства в Швеции, и для достижения этой цели рассматриваем различные явления периода христианизации Швеции от Ансгара и его ученика Римберта до крещения Олафа.

С самого начала становится ясным, что проповедь на земле шведов являлась частью громадного проекта христианизации земель, соседствующих с франкской империей. Основу этого проекта заложил своей деятельностью Карл Великий, а продолжил и развил его наследник Людовик Благочестивый, который и санкционировал миссионерскую деятельность св. Ансгара, и таким образом может рассматриваться в качестве продолжателя экспансионистской политики своего отца. В своей работе мы стремимся обнаружить и описать социальные и культурные предпосылки указанного процесса. При этом мы уделяем внимание не только политическим, но и культурным, и религиозным элементам этого процесса. Так, например, пристального внимания заслуживает проблема сочетания христианских и языческих сюжетов в литературе того времени. Многочисленный агиографический материал дополняет нашу картину социокультурных предпосылок христианизации Швеции. Наконец, отдельной проблемой является роль народа росов/русов в обращении шведов в христианство. Христианизация рассматривается как на уровне культурного усвоения данным сообществом христианских ценностей, так и на политическом уровне, когда крещение принимает правитель. Сам процесс миссионерской деятельности рассматривается на четырёх уровнях своей реализации: религиозном, социальном, культурном и личностном. Первый уровень демонстрирует религиозное состояние скандинавского общества в период распространения в нём христианства. Второй уровень включает исследование формирования социальных конструктов в обществе того времени, поскольку эти конструкты обеспечивают возможность проповеди христианства народам, соседним с франкской империей. Культурный уровень связан с мировоззренческим контекстом христианизации. В частности, он отражается в художественном мире англосаксов, представленном в поэме «Беовульф».

Личностный уровень фиксируется в агиографических текстах и реконструируется на основе описания отношения самих миссионеров к предпринимаемой ими деятельности. Комплексное исследование всех указанных элементов позволяет реконструировать социокультурные предпосылки христианизации Швеции в IX-XI вв. Варяжский вопрос особенно остро встаёт, когда мы говорим о связях между шведами и русами в процессе христианизации. Трудности интерпретации понятий «викинг» и «варяг» ещё будут рассматриваться нами далее, сейчас же обозначим историческую условность этих наименований. *Викингами* называли различные скандинавские племена, в том числе, вероятно, и упомянутых нами гётов и свеев, которые совершали набеги на Европу в VIII-XI вв. и которые также известны в латинских источниках под названием норманнов. Мы не знаем, какие именно этносы относились к викингам, по-видимому, это слово даже не являлось этнонимом, а было понятием, включавшим в себя группу воинов-авантюристов, занимающихся грабежом и мореходством. В русских летописях подобные группы людей называли *варягами*, но насколько можно отождествлять эти понятия, остаётся всё ещё не решённой окончательно проблемой. К этому вопросу мы ещё вернёмся в третьей главе нашего исследования.

Степень изученности проблемы

К сожалению, тема распространения христианства в Швеции до сих пор является чрезвычайно мало изученной. Исследователи больше уделяют внимание Франции, Англии и Германии, также значительное количество работ имеется о христианизации Скандинавии в целом. Что касается Швеции, то, как правило, проблема её христианизации рассматривается в контексте истории всей Скандинавии, а не сама по себе. Несмотря на основательность такого подхода, в его рамках упускается специфика шведского варианта взаимодействия языческой и христианской культур, в результате чего многие проблемы до сих пор остаются нерешёнными. Работ, которые рассматривают распространение христианства в Швеции в целом, чрезвычайно мало. Особое место здесь

занимает первый том 8-томной «Церковной истории», выпущенный шведским лютеранским издательством «Verbum» в 1998 г.¹ Автор и редактор этого издания Bertil Nilsson также в 2000 г. опубликовал статью о ранних христианских погребениях в Швеции, в которой он доказывает, что, несмотря на сложность в проведении чёткого различия между христианскими и языческими погребениями, элементы христианства проникали в Швецию задолго до крещения Олафа Шётконунга². Кроме того, различными аспектами и периодами распространения христианства в Швеции занимались такие исследователи, как Н. Arbman³, S. Lindqvist⁴, T. Lunden⁵, T. Schmid⁶, W. Seegrun⁷, S. Tesch⁸,

¹ Sveriges kyrkohistoria. Missionstid och tidig medeltid. Vol. 1. – Stockholm, 1998.

² Nilsson B. Early Christian Burials in Sweden // Christianizing Peoples and Converting Individuals / Ed. by G. Armstrong and I.N. Wood. – International Medieval Research 7. – Turnhout, 2000. – P. 78.

³ Работы по христианизации Бирки: Arbman H. Birka. Sveriges äldsta handelsstad. – Stockholm, 1932; Arbman H. Birka. I. Die Gräber. – Uppsala, 1943 и др.

⁴ Более ста лет назад издал работу по формированию древних епископских кафедр, не утратившую своей актуальности: Lindqvist S. Den helige Eskils biskopsdöme: nagra arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organization inom mellersta Sverige. – Stockholm, 1915.

⁵ основополагающее исследование: Lunden T. Sveriges missionärer, helgon och kyrkogrundare: en bok om Sveriges kristnande. – Storuman, 1983.

⁶ Ещё в 30-е гг. посвятил ряд работ шведской христианизации: Schmid T. Den helige Sigfrid. – Lund, 1931; Schmid T. Sveriges kristnande från verglighet till dikt. – Stockholm, 1934. – S. 61–63.

⁷ Подобно тому, как Палмер анализировал «Житие Ансгара», Зеегрун посвятил свои работы Римберту: Seegrun W. Rimbert der Nachfolger Ansgars. Mit Beitr. von W. Sanders. – Hamburg, 2000; Seegrun W. Erzbischof Rimbert von Hamburg-Bremen im Erbe des papstlichen Missionsauftrages // Von der Christianisierung bis zur Vorreformation. – Hamburg, 2003. – S. 115–129.

⁸ Теш разбирает сложные вопросы религиозной идентичности в свете погребальных археологических данных, собранных на озере Меларэн: Tesch S. A Lost World? Religious identity and burial practices during the introduction of Christianity in the Mälaren region, Sweden // Dying Gods – Religious beliefs in northern and eastern Europe in the time of Christianisation / Ed. by Ch. Ruhmann and V. Brieske. – Stuttgart, 2015. – S. 191–210.

T.D. Zacharopoulos⁹, S.U. Palme¹⁰, J.T. Palmer¹¹, M. Roslund¹², A. Sanmark¹³, B. Sawyer¹⁴, а среди отечественных исследователей следует особенно отметить В.В. Рыбакова. В.В. Рыбаков в статье 2000 г.¹⁵ анализирует данные о распространении христианства в Швеции на материале «Хроники» Адама Бременского. В частности, он касается вопросов сакрализации власти конунга до принятия христианства, борьбы Англии и Германии в деле христианской миссии в Швеции, неравномерности создания епископских кафедр в XI в. Последней проблеме также посвящено отдельное исследование Рыбакова¹⁶. В нём он приходит к выводу, что главной причиной длительного формирования епархиальной организации в Швеции в XI-XIII вв. была концепция, связывавшая епископа с определённым народом или знатным покровителем, а не с городом или территорией¹⁷. Ряд проблем поднимается также в его монографии, посвящённой «Хронике архиепископов гамбургской церкви» Адама

⁹ Захаропулос в 2021 г. защитил тезисы по истории Бирки и Сигтуны, первых христианских центров Швеции: *Zacharopoulos Th.D. Orð Vikinganna: The Level and Scale of Literacy in the Viking World. The Cases of Birka and Sigtuna. MA thesis.* – Uppsala, 2021.

¹⁰ *Palme S.U. Kristendomens genombrott i Sverige.* – Stockholm, 1962.

¹¹ Написал ряд работ, в частности по «Житию Ансгара»: *Palmer J.T. Rimbert's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century // Journal of Ecclesiastical History.* – 2004. – № 55. – P. 235–256. Также: *Palmer J.T. Anskar's Imagined Communities // Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe / Ed. by H. Antonsson, I.H. Garipzanov.* – Turnhout, 2010. – P. 171–188.

¹² Заметил на основе археологических данных византийский след в Сигтуне: *Roslund M. Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna, c. 980-1250 // Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology.* Lund, 1997. – P. 239–297.

¹³ В 2002 защитила диссертацию по истории христианизации Скандинавии, в которой применила сравнительно-исторический метод: *Sanmark A. Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia.* – University College London, 2002; Ph.D. Thesis. Department of Archaeology and Ancient History. – Uppsala University, 2004. Также активно применяет социокультурный метод. См. например: *Sanmark A. Fast and Feast – Christianization through the regulation of everyday life // Viking Heritage Magazine.* – 2005. – № 4. – P. 3–7.

¹⁴ Собрал и проанализировал истории обращения в христианство, распространённые в Скандинавии: *Sawyer B. Scandinavian Conversion Histories // The Christianization of Scandinavia / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood.* – Alingsås, 1987.

¹⁵ *Рыбаков В.В. К вопросу о религии, обрядах и церкви в раннесредневековой Швеции: по «Деяниям первосвященников гамбургской церкви» Адама Бременского // Средние века.* – 2000. – № 61. – С. 128–138.

¹⁶ *Рыбаков В.В. Пути возникновения епископских кафедр в средневековой Швеции: известия источников и нерешённые проблемы // Средние века.* – 2013. – № 73. – С. 66–86.

¹⁷ Там же. – С. 69.

Бременского¹⁸, в частности отдельно рассмотрена проблема т.н. «безголового» епископа Осмунда¹⁹. Отдельная глава в этой монографии посвящена проблеме крещения шведского короля Олафа Шётконунга²⁰.

Также вопроса христианизации шведских земель касались исследователи в контексте изучения христианизации средневековой Скандинавии²¹: L.J. Abrams²², B. Bandlien²³, H. Janson²⁴, R.A. Fletcher²⁵, W.A. Forster²⁶, S. Jakobsson²⁷, S. Kesner²⁸,

¹⁸ Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. – М., 2008.

¹⁹ Там же. – С. 103–142. См. также вводные замечания по этому вопросу у него же: Рыбаков В.В. К вопросу о религии, обрядах и церкви... – С. 136–138.

²⁰ Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского... – С. 87–102.

²¹ Следует отметить специально посвящённый этой теме сборник статей: The Christianization of Scandinavia / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. – Alingsås, 1987. Также ряд ценных статей содержатся в сборнике: Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (с. 1000-1200) / Ed. by H. Antonsson, I.N. Garipzanov. – Turnhout, 2010.

²² Исследовал роль английской церкви в христианизации Скандинавии: Abrams L.J. The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia // Anglo-Saxon England. – 1995. – № 24. – P. 213–249.

²³ Рассмотрел иерусалимские следы в процессе христианизации Норвегии, см.: Bandlien B. Jerusalem and the Christianization of Norway // Tracing the Jerusalem Code. Vol. I. The Holy City Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100-1536) / Ed. by K. Aavitsland, L. Bonde. – Berlin, 2021. – P. 59–85.

²⁴ Janson H. Adam of Bremen and the Conversion of Scandinavia // Christianizing Peoples and Converting Individuals / Ed. G. Armstrong and I.N. Wood. International Medieval Research 7. – Turnhout, 2000. – P. 83–88.

²⁵ Посвятил несколько обобщающих монографий проблеме христианизации Европы, см.: Fletcher R.A. The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity. 371-1386 AD. – London, 1997. Fletcher R.A. The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity. – New York, 1998.

²⁶ Автор книги про св. Вильфрида, который был предтечей скандинавских миссионеров: Forster W.A. Saint Wilfrid of Ripon. – Ripon, 1997.

²⁷ Jakobsson S. The Schism that never was: Old Norse views on Byzantium and Russia // Byzantinoslavica. – 2008. – № 1–2. – P. 173–188; Jakobsson S. Mission Miscarried: The Narrators of the Ninth-Century Missions to Scandinavia and Central Europe // Bulgaria Medievalis. – 2011. – № 2. – P. 49–69.

²⁸ Опубликовал обзорный доклад на тему христианизации Скандинавии: Kesner S. The Christianization of Scandinavia. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.academia.edu/39141063/The_Christianization_of_Scandinavia (Дата обращения: 17.06.2021.)

J.H. Lind²⁹, F.J. Tschan³⁰, A. Winroth³¹, J.N. Wood³², А.Я. Гуревич, Т. Джаксон, Е.А. Мельникова и Ф.Б. Успенский. Так А.Я. Гуревич в своей ранней монографии «Походы викингов» отмечает, что пути взаимодействия Скандинавии с остальной Европой осуществлялись не только посредством военных походов, но и через торговлю, отмечает значительное влияние на христианизацию Швеции торгового центра в Бирке, о чём свидетельствует наличие христианских погребений в этом городе³³. Также он неоднократно поднимает проблему двоеверия, сочетания христианских и языческих воззрений³⁴, а также отношение викингов вообще и шведов в частности к христианству³⁵. Гуревич рассматривал язычество как идеологию родовой знати, которая утрачивала своё значение перед лицом королей-объединителей, использующих монотеистическое христианство в качестве идеологии³⁶. Этим объясняется им, например, недолговечность результатов проповеднической деятельности Ансгара³⁷. Т. Джаксон поднимает вопрос взаимодействия

²⁹ Поднял недавно важный вопрос восточного влияния на процесс христианизации Скандинавии, которому посвящена третья глава нашего исследования: *Lind J.H. Christianity on the move: the Role of the varangians in Rus and Scandinavia // Byzantium and the Viking World / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. – Uppsala, 2016. – P. 409–440; Lind J.H. Darkness in the East? Scandinavian scholars on the question of Eastern influence in Scandinavia during the Viking Age and Early Middle Ages // История. 2019. – № 9. – P. 341–367.*

³⁰ Написал по мотивам «Хроники» Адама Бременского историю гамбург-бременского архиепископства, которое сыграло важную роль в христианизации Скандинавии: *Tschan F.J. History of the Archibishops of Hamburg-Bremen. – New York, 1959.*

³¹ В 2012 г. опубликовал фундаментальную монографию по истории обращения в христианство Скандинавии, где обратил внимание не только на роль миссионеров, но и на значение походов викингов и торговых связей: *Winroth A. The Conversion of Scandinavia. Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe. – New Haven, London, 2012.*

³² *Wood J.N. The Northern frontier: Christianity face to face with paganism // The Cambridge History of Christianity. – Vol. 3. – Cambridge, 2008. – P. 230–248.*

³³ *Гуревич А.Я. Походы викингов. М., 1966. – С. 54.*

³⁴ Там же. – С. 52–56, 159.

³⁵ Там же. – С. 165–166.

³⁶ Там же. – С. 166.

³⁷ Там же. – С. 93.

раннехристианской традиции Скандинавии с Византией³⁸ и Русью³⁹. Ту же проблему исследовали и Е.А. Мельникова⁴⁰ и Ф.Б. Успенский⁴¹. Последний часто применял (и небезуспешно) комплексный антропологический и социокультурный подход. Следует также отметить большую роль археологических исследований, которые восполняют недостаток нарративных источников по исследуемому периоду. В частности, большую роль играет материал, собранный в результате археологических раскопок в Бирке⁴².

Таким образом, проблема христианизации Швеции изучена далеко не полностью. Как правило, это либо краткие обзоры, основанные на «Житии Ансгара» и «Хронике» Адама Бременского, либо исследование отдельных вопросов и проблем. Цельной картины такого рода исследования нам не дают. Одной из преград здесь служит отсутствие комплексного методологического подхода. Как правило, применяются стандартные текстологические, сравнительно-исторические и лингвистические методы, которые часто уводят исследователя в сторону. Мы стремились преодолеть эту трудность посредством применения социокультурного подхода к исследованию распространения христианства в Швеции. До сих пор этот подход практически не был комплексно

³⁸ Jackson T.N. Harald, Bolgara brennir, in *Byzantine Service // Scandinavia and the Balkans: Cultural Interactions with Byzantium and Eastern Europe in the First Millenium AD* / Ed. by O. Minaeva, L. Holmquist. – Cambridge, 2015. – P. 72–82.

³⁹ Jackson T.N. The Cult of St. Olaf and Early Novgorod // *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)* / Ed. by H. Antonsson, I.H. Garipzanov. – Turnhout, 2010. – P. 147–167.

⁴⁰ Мельникова Е.А. Древняя Русь и Скандинавия. – М., 2011; Мельникова Е.А. «Путь на Восток – путь к христианству». Русь и Византия в процессах христианизации раннесредневековой Скандинавии // *Диалог со временем*. – 2018. – № 64. – С. 57–73.

⁴¹ Успенский Ф.Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. – М., 2001; Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. – М., 2002; Uspenskij F. The Advent of Christianity and Dynastic Name-giving in Scandinavia and Rus' // *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks. Ruthenica. Supplementum 4*. Kiew, 2011. – P. 108–119; Uspenskij F. The Baptism of Bones and *Prima Signatio* in Medieval Scandinavia and Rus' // *Between Paganism and Christianity in the North* / Ed. by L.P. Słupecki, J. Morawiec. – Rzeszów, 2009. – P. 165–178.

⁴² Arbman H. Birka. I. Die Gräber. – Uppsala, 1943; Gräslund A.-S. Resultate der Birka-Forsuchung in den Jahren 1980 bis 1988. Versuch Auswertung // *Birka II, 3. Systematische Analysen der Gräberfunde*. – Stockholm, 1989. – P. 151–174; Douglas Price T., Arcini C., Gustin I., Drenzel L., Kalmring S. Isotopes and human burials at Viking Age Birka and the Mälaren region, east central Sweden // *Journal of Anthropological Archaeology*. – 2018. – № 49. – P. 19–38.

представлен в исследовательской литературе. Социокультурные предпосылки христианизации Швеции практически не были изучены.

Цель исследования

Цель диссертационного исследования заключается в том, чтобы на примере истории христианской миссии в средневековой Швеции, а также военных и торговых взаимодействий между скандинавской и западноевропейской средневековыми культурами, выявить и проанализировать социокультурные аспекты, повлиявшие на процесс христианизации этой страны. Для теолога представляют особую важность церковно-исторические прецеденты, освященные опытом святых Вселенской Церкви. Так, например, монашеская миссионерская школа на Западе до разделения церквей может дать с практической точки зрения много полезного современной Православной Церкви. Святоотеческий опыт Вселенской Церкви того времени запечатлевается в процессах христианизации скандинавских стран того времени.

Задачи исследования

Задачи данного исследования обусловлены обозначенной целью:

1. Изучить и описать социокультурные предпосылки христианизации Швеции.
2. Проанализировать влияние светских и монашеских традиций на процесс христианизации Швеции.
3. Выявить и исследовать элементы влияния Восточной Церкви на процесс христианизации Швеции.

Объект исследования

Объектом исследования является исторический процесс христианизации Швеции в IX-XI вв.

Предмет исследования

Предметом исследования является роль и значение социокультурных аспектов в процессе христианизации Швеции в IX-XI вв.

Хронологические рамки исследования

Хронологические рамки исследования охватывают период с первых попыток проповеди христианства в земле свеев и гётов св. Ансаром в 30-е гг. IX в. до разрушения языческого храма в Уппсале в конце XI в. Центральное внимание уделено процессу христианизации, проходившему до разделения церквей в 1054 г., в частности подробно рассматривается проблема крещения Олафа Шётконунга и история христианской миссии в Швеции в предшествующие столетия. Назначение епископом Адальберта принимается как знаковое событие, символизировавшее завершение миссионерского этапа христианизации Швеции⁴³.

Территориальные границы

Следует оговориться, что как такового централизованного государства Швеции в эпоху, которая является предметом нашего изучения, ещё не существовало, поэтому мы используем это наименование в качестве условного обозначения территории, на которой обитали племена гётов и свеев в IX-XI вв. Именно в эти земли, а также в другие земли Скандинавии (прежде всего, места обитания норманнов и данов), а также на Русь, приходили первые христианские миссионеры с Запада. Таким образом, территориальные границы нашего исследования соответствуют территории Скандинавского полуострова, в частности территории обитания гётов и свеев, то есть юго-восточной части Скандинавского полуострова.

Источниковая база исследования

Как известно, указанный период сравнительно плохо представлен нарративными источниками. Единственный исторический текст, подробно рассказывающий о христианизации Швеции в указанное время, это «Деяния архиепископов Гамбургской Церкви» Адама Бременского, трактат, составленный им на латинском языке приблизительно к 1075 г. и описывающий события с конца VIII в. вплоть до смерти архиепископа Гамбургского и

⁴³ Sveriges kyrkohistoria... – P. 63.

Бременского Адальберта в 1072 г. Помимо этого исторического труда мы использовали немногочисленную агиографическую литературу, относящуюся к этому периоду (в частности «Житие Ансгара», написанное его учеником Римбертом, и житие самого Римберта, составленное неизвестным автором), но также и более поздние жития, которые могут содержать в себе некоторые исторические данные об исследуемом периоде. Также мы обращались в некоторых случаях к скальдическим песням и исландским сагам, которые хотя и созданы гораздо позднее описываемых событий, тем не менее, как замечал А.Я. Гуревич, содержат в себе фрагменты исторической памяти о процессе христианизации Швеции⁴⁴. Также большое значение для нашего исследования имеют археологические источники, результаты раскопок, проводимых на территории первых шведских территорий, испытавших влияние христианства (таких как Бирка, Сигдуна и Уппсала).

Методология исследования

В основе нашего исследования лежит социокультурный подход, при котором исторический процесс рассматривается как комплексное, социальное и культурное явление⁴⁵. При этом принимается деление исторических событий на три типа: личные, социальные и культурные. Личные анализируются в рамках феноменологического подхода, который позволяет раскрыть внутренний мир индивида, его мотивацию и ценностные ориентиры, что чрезвычайно важно при изучении нашей темы. Социальные и культурные события исследуются посредством применения историко-генетического, историко-типологического, сравнительно-исторического и системного методов. Важную роль играет антропологический и функциональный подходы. В своей работе мы стремимся анализировать не только институциональные сферы человеческой жизни, но и

⁴⁴ Гуревич А.Я. История и сага. – М., 1972.

⁴⁵ См. подробнее: Резник Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований // Вопросы социальной теории. – 2008. – № 2:1(2). – С. 305–328; Малес Л.В. Концептуализация социокультурного анализа в социологическом исследовании культуры общества (постановка проблемы). [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.civisbook.ru/files/File/Malec.pdf (дата обращения: 17.06.2021).

мировоззренческие и культурные сдвиги, которые привели к изменению соответствующих институтов. Применение социокультурного подхода, как это демонстрирует Бернارد Лонерган, возможно в рамках теологии при условии функционирования последней как медиатора, соединяющего культуру и религию⁴⁶. Историческая интерпретация зависит от субъекта, при том, что сам субъект включён в свою собственную историческую реальность. И хотя такая позиция предполагает относительность исторической интерпретации, она в то же время позволяет внести разнообразие в исследовательские процедуры и посмотреть на то или иное явление с новой стороны⁴⁷. В частности, Лонерган предлагает использовать при анализе исторических процессов трансцендентальный метод, суть которого заключается в учёте идей, находящихся за пределами «исторического знания», ведь только таким образом может быть обеспечена необходимая для исторической науки кумулятивность. Использование этого метода позволяет увидеть новые стороны исторического явления и создаёт возможности для новых интерпретаций⁴⁸.

Научная новизна

1. Исследованы социальные и культурные факторы христианизации Швеции, в результате чего решена проблема длительности и сложности данного процесса.
2. Изучена роль христианской миссии до принятия Олафом Шётконунгом христианства и выяснена степень влияния английских и немецких миссионеров на процесс христианизации Швеции.
3. Рассмотрен вопрос о восточном влиянии на процесс христианизации Швеции, впервые комплексно исследована проблема русского влияния на данный процесс.

⁴⁶ Лонерган Б. Метод в теологии. – М., 2010. – С. 212.

⁴⁷ Там же. – С. 239–245.

⁴⁸ Там же. – С. 29.

Практическая значимость работы

Материалы и результаты диссертационного исследования могут быть использованы в дальнейших исследованиях по истории и культуре раннего средневековья, при разработке общих курсов по истории средних веков, спецкурсов и спецсеминаров, а также при написании учебных пособий.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Основной причиной длительности и сложности процесса христианизации Швеции являлась устойчивость религиозных представлений народа, её населявшего (что выражалось, например, в том, что культовый центр всей Скандинавии, Великая Уппсала, находился именно в этой стране).

2. Первые христианские общины, которые возникли в Швеции уже около 830 г. (по крайней мере, в Бирке), включали не только иностранных купцов, но и местное население.

3. В процессе распространения христианства в Швеции до 1054 г. имело место некоторое влияние Восточной церкви, хотя оно не было основополагающим. О существовании такого влияния свидетельствуют такие элементы этого процесса, как «акефальный» епископ Осмунд (хотя проблема его аффилиации до сих пор остаётся нерешённой), торговые связи с Ладогой и Новгородом, походы викингов на Восток и к Константинополю.

Апробация

Апробация результатов диссертационного исследования проводилась в виде докладов на международных и всероссийских научных конференциях в 2015-2022 гг.:

1. IX Международные образовательные Сретенские чтения: «Равноапостольный князь Владимир и христианские просветители Европы. К 1000-летию преставления Крестителя Руси» 8-9 февраля 2015 года, г. Хельсинки, Финляндия, Российский центр науки и культуры. Тема доклада: «Святые и праведники Швеции периода христианизации».

2. XII Международные образовательные Сретенские чтения: «” Правило веры и образ кротости”. Историческая роль и духовный подвиг святительского служения» 3-5 февраля 2018 года, г. Хельсинки, Финляндия, Российский центр науки и культуры. Тема доклада: «Святитель Зигфрид — креститель Швеции».
3. IX Международные образовательные Покровские чтения: «Христианский монарх: глава народа и сын Церкви. К 100-летию подвига Царственных Страстотерпцев» 14-15 октября 2018, г. Хельсинки, Финляндия, Российский центр науки и культуры. Тема доклада: «Олав Шётконунг - первый христианский монарх Швеции».
4. X Международные образовательные Покровские чтения: «Вера и благочестие в эпоху гонений. К 70-летию преставления прп. Серафима Вырицкого» 14-15 октября 2019, г. Хельсинки, Финляндия, Российский центр науки и культуры. Тема доклада: «Первые христианские мученики в Швеции».
5. Международная научная конференция. Религиозная ситуация: Восточные дискурсы исторических, идеологических, этнологических, политико-правовых аспектов взаимодействия религиозных институтов, государства и общества, Санкт-Петербург 23-24 сентября 2021 года, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. Тема доклада: «Векторы влияния восточной церкви на процесс христианизации Швеции».
6. Международная научная конференция. Религиозная ситуация: региональная специфика. 17–18 июня 2022 года Санкт-Петербург, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. Тема доклада: «Паломничество скандинавов на святую землю в период раннего средневековья».

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения, трёх глав, заключения, списка использованных источников и литературы.

Глава 1. Социокультурные предпосылки христианизации Швеции

История христианской миссии на территории шведского государства не может быть отделена от социальной, культурной и политической истории VII – IX вв. При этом речь идёт не просто об историческом контексте, но, прежде всего, о социокультурных предпосылках христианизации Швеции. Мы уже упоминали во введении, что социокультурный метод позволяет рассматривать исторические процессы в их целостности. Применение его в нашей работе носит комплексный характер. Так мы учитываем теологическую версию этого метода, предложенную Б. Лонерганом⁴⁹. С одной стороны, это обусловлено темой нашего исследования: вопросы религиозного мировосприятия и тем более обращения в христианство требуют учитывать, как характер мировоззрения исторического субъекта, так и возможность трансцендентного, обеспечивающего прирост знания в ходе исследования. С другой стороны, изучение социальных и культурных явлений той или иной эпохи предполагает и мировоззренческую составляющую. Сам по себе феноменологический метод, разумеется, не является решением этой проблемы, однако в рамках комплексного подхода он даёт возможность рассмотреть исследуемый материал с различных сторон и более тщательно изучить то или иное историческое явление. Особенно актуален такой подход, как нам представляется, для исторических исследований, связанных с церковной историей.

Социальная и культурная история VII – IX вв., однако, не является для нас самоцелью. Мы обращаемся к ней в поисках определённого рода предпосылок исследуемого явления, но при этом вовсе не утверждаем, что этой стороной исторического процесса всё и ограничивается. Другой стороне – роли светских и монашеских институтов в процессе христианизации Швеции – будет

⁴⁹ Лонерган Б. Метод в теологии. – М., 2010. – С. 29.

посвящена вторая глава. В данной главе мы рассмотрим предысторию указанного процесса.

Условной датой *ante quem* (для формирования социокультурных предпосылок христианизации Швеции) мы считаем проповедь св. Ансгара в Бирке в 829 или 830 г.⁵⁰ Однако этому предшествовал ряд событий, который можно в их цельности рассматривать как исторический процесс, отражающий формирование *имперской идеи*. Главной проблемой при изучении этого процесса является поиск причин, которые привели к проповеднической деятельности Ансгара и последующих миссионеров в Швеции. Разумеется, проповедь на земле свеев и гётов являлась частью большого проекта христианизации соседних с франкским государством земель. Начало реализации этого проекта следует видеть в деятельности Карла Великого, и с этой точки зрения Людовик Благочестивый, санкционировавший проповедническую деятельность св. Ансгара, может рассматриваться как продолжатель экспансионистской политики своего отца. Но в чём были причины такой политики, что её обусловило, какие социальные и культурные факторы явились предпосылками этого процесса?

Исследователи отмечают внезапный рост активности скандинавского населения уже в VII в., но особенно с конца VIII в., с эпохи викингов. Проблемность этого процесса констатировал, например, Й. Вейбуль: «Взрыв энергии скандинавских народов, их экспансия в этот период – явление не совсем ясное»⁵¹. Сам Вейбуль в объяснении этого явления опирается на гипотезу Анри Пиренна, суть которой заключается в том, что в связи с арабскими завоеваниями Средиземноморье теряет своё значение в мировой торговле, и Северу приходится искать новые пути⁵². В результате активизируются ранее незначительные торговые точки, например ютландский порт Хедебю. Именно на этой волне и происходят существенные изменения на территории Швеции:

⁵⁰ См.: Farmer D.H. Ansgar // The Oxford Dictionary of Saints. – Oxford, 1997. – P. 25.

⁵¹ Вейбуль Й. Краткая история Швеции. – Стокгольм, 1994. – С. 14.

⁵² Pirenne H. Mohammed and Charlemagne. – New York, 1959.

образование королевств и принятие христианства. Однако данная гипотеза не объясняет, почему проповедь началась в начале IX в., тогда как арабские завоевания византийских провинций, игравших ключевую роль в торговле Запада и Востока, приходится на вторую треть VII в., и даже знаменитая битва при Пуатье случилась за столетие до проповеди Ансгара. Наконец, как нарративные источники, так и археология свидетельствуют о том, что настоящая активность скандинавских народов начинается не ранее конца VIII в.⁵³ (не даром историки приводят в качестве знакового события нападение викингов на монастырь Линдисфарн на небольшом острове у побережья Нортумбрии в 793 г.⁵⁴). Сам факт активизации скандинавов не вызывает сомнений, и проповедь св. Ансгара как раз приходится на начало этого процесса, однако поиск причин этой активизации является всё ещё проблемой, и гипотеза Анри Пиренна не разрешает её, хотя отрицать влияние арабских завоеваний на рост торговых связей Севера также не следует.

Чтобы прояснить этот вопрос и разрешить проблему исторических причин христианизации Швеции мы рассмотрим возможные социокультурные предпосылки указанного процесса на четырёх уровнях: социальном, религиозном, культурном и личностном. На первом уровне мы исследуем формирование социальных конструкторов раннесредневекового общества в каролингской империи, поскольку эти конструкторы обеспечили необходимость проповеди христианства соседним с империей народам, прежде всего воинственным саксам. На втором уровне мы рассматриваем религиозный контекст распространения христианства в Скандинавии. На третьем уровне мы рассмотрим мировоззренческий и культурный кризис самого языческого мира англосаксов на примере эпической поэмы «Беовульф». Выбор этого текста связан с присутствием в нём достаточно сильного скандинавского субстрата⁵⁵, а

⁵³ James E. The Northern World in the Dark Ages, 400-900 // The Oxford Illustrated History of Medieval Europe / Ed. by G. Holmes. – Oxford, 1988. – P. 106–107.

⁵⁴ Кёнигсбергер Г.Г. Средневековая Европа. М., 2001. – С. 109–110.

⁵⁵ Андерссон И. История Швеции. – М., 1951. – С. 31.

также элементов христианского мировоззрения⁵⁶. Данная поэма является хорошим примером произведения, в котором происходит культурная интеграция христианства и языческой традиции в среде не только саксов и фризов, но и свеев и гётов. Наконец, на третьем уровне мы рассмотрим восприятие идеи христианизации на личностном уровне на примере житий святых просветителей народа фризов Виллехада и Виллериха, живших во второй половине VIII в. и бывших непосредственными предшественниками св. Ансгара на посту архиепископа Бременского⁵⁷.

1.1. Общество и государство Швеции накануне христианизации

Описывая принятие франками христианства, Григорий Турский обращал особое внимание на роль короля в этом процессе. Хлодвиг воевал с соседними племенами, и естественной идеологической опорой его войска в этой войне было язычество. Несмотря на то, что жена короля уже приняла христианство, сам Хлодвиг не спешил креститься. Всё изменила одна битва, в которой король терпел поражение и в молитве внезапно обратился ко Христу с обещанием, что если его войско победит в этой битве, он примет крещение. В результате победы Хлодвиг сдержал обещание и принял христианство (Greg. Tur. Hist. franc. II.30-31). Даже если вся эта история является всего лишь литературным топосом, для исследователя имеет значение, что именно в таком виде она представлена Григорием Турским. Для Хлодвига оказывается важным, прежде всего, победоносность в битвах, и что не менее замечательно, роль христианства в расширении принадлежащих франкскому государству территорий. Не удивительно, что Хлодвиг принимает решение креститься от римского папы, и тем самым противопоставляет свою веру вере германцев-еретиков, придерживавшихся арианства. Очевидно, перед нами весьма тщательно

⁵⁶ Stenton F.M. Anglo-Saxon England. – Oxford, 1971. – P. 192.

⁵⁷ Подробнее см.: Tschan F.J. History of the Archbishops of Hamburg-Bremen. – New York, 1959.

продуманная политическая стратегия, направленная на расширение франкского государства за счёт соседних племён.

Фигура Хлодвига демонстрирует нам, что старинная идея формальной зависимости подданного от императора претерпевает существенные изменения. В частности, происходит переориентация на личную верность королю. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что воины Хлодвига хотя, возможно, и формально, но приняли крещение вслед за ним (Greg. Tur. Hist. franc. II.31). Характерна также история про чашу (Ibid. II.27), которая демонстрирует определённый уровень независимости воинов, при которой выбор следовать за королём оказывается личным выбором, а не вынужденной законом необходимостью, как это было в Римской империи.

Такого рода трансформация, однако, не была заметна на социальном уровне, и общество франков, тесно взаимодействовавшее с галло-римлянами, продолжало считать себя продолжением христианской Римской империи. Церкви и монастыри активно основывались по всей стране, и христианство становилось одним из критериев, по которому наследница империи отличала себя от всего остального мира. Вместе с тем, язычество, как свидетельствуют археологические источники, никуда не делось⁵⁸, в одном и том же захоронении франка могли найти не только христианский крест, но и какой-нибудь языческий амулет. Даже в VIII в., судя по проповедям франкских епископов⁵⁹, народ придерживался обожествления рек и лесов и часто сочетал христианские воззрения с языческой верой (характерным примером здесь может служить поэма «Беовульф», анализу которой посвящён второй параграф данной главы).

Главным изменением с точки зрения общественного устройства можно считать переход от городской системы к сельской. Здесь важным явились два фактора. Первый носил мировоззренческий характер: старое полисное сознание, ещё существовавшее в том или ином виде в поздней Римской империи,

⁵⁸ Brown P. The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000. – Oxford, 2013. – P. 158.

⁵⁹ Costambeys M., Innes M., Maclean S. The Carolingian World. – Cambridge, 2011. – P. 92–93.

окончательно уходит в прошлое и заменяется феодальным сознанием, привязанностью к службе владельцу земли, сюзерену. Вторым фактором явилась новая система взаимодействия короля и его воинов, и здесь важнейшую роль играют арабские завоевания. Ещё до битвы при Пуатье оформилась система раздачи крупных земельных наделов, в результате которой майордомы становились постепенно независимыми от короля и в итоге сместили последнего представителя Меровингов (751 г.) и стали править сами. Сын знаменитого объединителя франкских земель Пипина Геристальского Карл остановил арабов в 732 г., одержав победу в битве при Пуатье, однако главным результатом этой битвы явилось создание Карлом кавалерии⁶⁰. Коней и вооружение для такой кавалерии должны были приобретать сами воины, поэтому майордом стал раздавать им земли с крестьянами, чтобы обеспечить их доходом. Однако к тому времени свободных земель оставалось не так много, поэтому Карлу пришлось конфисковывать земли у церкви, что вызвало, разумеется, недовольство последней. После того, как в 751 г. римская церковь фактически санкционировала захват майордомами власти во Франкском государстве, такого рода ссоры были не выгодны, а земельный вопрос стоял всё так же остро. Выход мог быть только один: территориальная экспансия и расширение земельного фонда, что и стало одной из основных задач политики Карла Великого, а затем и его сына. Очевидно, что это была одна из важнейших социокультурных предпосылок организации Людовиком Благочестивым миссионерской деятельности на территории Скандинавии.

Проблема также заключалась в том, что раздача земель могла сделать воинов такими же независимыми, какими сделала раздача земель самим майордомам меровингскими королями. Поэтому Карл Мартелл придумал отдавать земли не в полную собственность, но только на время жизни воина и с тем условием, что тот будет нести военную службу. Ради этого был

⁶⁰ Речь, разумеется, идёт не просто об использовании конного войска, а о специальном социальном и экономическом статусе, который оформляется именно в это время, см.: *Bachrach B.S. Merovingian Military Organization. 481-751. – Minneapolis, 1972. – P. 115.*

сформулирован целый ритуал с принесением клятвы верности, что, собственно, и легло в основу явления, получившего наименование феодализма. Бенефициальная реформа Карла Мартелла привела к тому, что принцип государственного подданства или племенного единства был заменён концепцией личной связи с сюзереном, скреплённой специальной клятвой верности. Этот же принцип позднее был распространён и на процесс христианизации шведских земель, когда церковная организация рассматривалась как часть, принадлежащая не столько территории, сколько её конкретному владельцу.

В результате указанных преобразований в Франкском государстве сложилась новая знать, главным образом из средних землевладельцев Австразии. Эта знать была гораздо больше привязана к майордомам, от которых она получала земельные владения и должности при дворе, чем к королям. Благодаря поддержке новой знати майордомы отняли власть у меровингов и основали новую династию – каролингов. Сын Пипина Карл, получив престол в 768 г., уже имел ясные цели по «возрождению» христианской Римской империи, что отчасти ему и удалось сделать. Когда он взошёл на трон, то франкские земли были окружены территориями, на которых проживали различные языческие народы: саксы, славяне, авары, а за Пиренеями – арабы. Со всеми этими народами можно было воевать, но также можно было обращать их в христианство и делать лояльными новой империи, что существенно содействовало общей экспансионистской тенденции.

Непосредственную опасность, помимо мавров-мусульман, представляли агрессивные язычники-саксы. Против последних Карл с переменным успехом вёл войну в 772-804 гг.⁶¹ Одной из важнейших задач при этом было не просто завоевать саксов, а крестить их и приобщить к франкскому культурному ареалу (Einhard. Vita Karoli, 7-8). Такого рода тактику Карл принял после неудачных военных действий 776 г.: захватив Эресбург и Сигибург, он не просто укрепил

⁶¹ См. подробнее: *Bachrach B.S. Charlemagne's Early Campaigns (768–777). A Diplomatic and Military Analysis.* – Leiden, Boston, 2013. – P. 177f.

его войском, но и оставил там священников-миссионеров для обращения воинственных саксов в христианство. Эту стратегию поддержал и знаменитый миссионер Виллехад, о котором пойдёт речь в третьем параграфе этой главы. Характерно, что только после крещения главного оппозиционного вождя Видукинда в «Анналах королевства франков» появилась надпись о том, что Карл «покорил всю Саксонию» (*Annales Regni Franc. a. 785*⁶²), что, конечно, не означало, что война с саксами завершилась.

В результате завоевательной политики Карла вся территория, на которой проживали саксы, была занята франками⁶³. Саксы обещали принять христианство, однако вскоре подняли восстание, при этом особенно жестокого расправлялись с представителями церкви, в которых видели исполнителей завоевательной политики Карла. В ответ будущий император жестоко подавил восстание и казнил несколько тысяч человек. Только после этого саксы сдались и приняли крещение, и хотя сохраняли ещё долгое время языческие верования⁶⁴, вошли в культурный ареал Франкского государства.

Таким образом, кажется, что Карл использовал христианство как своего рода инструмент в своей политической борьбе, и жестокость, с которой он это делал, часто приводила к конфликтам и новым восстаниям, а также к поверхностности христианизации. Тем любопытнее сравнить такую методику распространения христианства с подобными процессами в шведских землях. Последние начинались на основе тех же принципов экспансионистской политики, что и крещение саксов, однако в результате воздействия монашеской миссионерской традиции, о которой будет речь во второй главе, приобрели более мирный и глубокий характер.

⁶² *Анналы королевства франков* / Пер с лат. А. Волинец. Сетевая версия – Thietmar, 2010. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Annales_regni_francorum/rametext2.htm (Дата обращения: 12.06.2021).

⁶³ *Ibid.* – P. 566–567.

⁶⁴ *Rembold I.* Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World, 772-888. – P. 188–203.

Наиболее важным с точки зрения социокультурных предпосылок христианизации скандинавских земель является идея наследования Римской империи. После помощи папе римскому в войне с лангобардами Карл получил благословение от римской церкви, что упрочило его позиции как покровителя христианства. Союз римской церкви и франкского короля был частью большого проекта возрождения Римской империи⁶⁵, хотя, разумеется, исторически это было уже совсем иное государство. Для нас важно отметить то влияние идей *Renovatio* и *Translatio Imperii Romanorum*⁶⁶, которое стало частью идеологии и мотивации христианских миссионеров, св. Ансгара и его последователей. Так война не только с арабами, но и с соседними языческими племенами, с саксами, славянами и аварами, рассматривалась как борьба за распространение христианства⁶⁷, и действительно содействовала процессу христианизации. Однако следует учитывать, что за политическими мотивами существовали реальные люди, с реальной верой, шедшие в дикие места проповедовать Христа не ради империи, но ради тех христианских идеалов, которыми они жили. Этот личностный фактор часто упускается из виду и делает поэтому описание предпосылок христианизации Европы часто однобоким. Мы специально посвятим третий параграф этой главы описанию личностного уровня социокультурных предпосылок исследуемого нами процесса.

В сознании франков конца VIII в. не было такого жесткого разделения на политику и религию, какое возникло позднее под влиянием философии эпохи Возрождения и Нового времени. Ярким свидетельством этого являются капитулярии, которые принимались на так называемых «майских полях» — съездах представителей духовной и светской высшей знати. Капитулярии принимались по различным поводам, но их значение было гораздо шире простого указа или постановления⁶⁸. Часто эти документы включали в себя

⁶⁵ Подробнее см.: *Dutton P.E.* The Politics of dreaming in the Carolingian Empire. London, 1994.

⁶⁶ *Sullivan R.E.* Gentle voices of teachers. Aspects of learning in the Carolingian age. — Ohio, 1995. — P. 3.

⁶⁷ *Costambeys M., Innes M., Maclean S.* The Carolingian World. — P. 110.

⁶⁸ Подробнее: *Dutton P.E.* Carolingian Civilization. A Reader. — New York, 1993. — P. 58–83.

поучения и сентенции различного рода, например: «Люби Бога Всемогущего всем сердцем своим» или «Будьте смиренными и добрыми по отношению друг ко другу, не крадите и не завидуйте»⁶⁹. Иначе говоря, мораль и право рассматривались франками времён Карла Великого как нечто цельное, единое. У нас нет поводов сомневаться и в искренней религиозности самого Карла, как об этом свидетельствует его близкий друг и историк Эйнхард (*Vita Karoli*, 26). При этом сразу же за описанием христианского благочестия Карла Эйнхард упоминает о его стремлении возродить былое величие Рима как центра старой Римской империи (*Vita Karoli*, 27). Поэтому и любая модель, которая будет отделять политику от религиозного сознания, окажется анахронической. Христианизация соседних народов шла рука об руку с политикой расширения территорий, но нельзя сказать, что первое использовалось лишь инструментально, поскольку христианство было частью политического мышления Карла. Особенно наглядно это единство предстаёт в так называемом «каролингском возрождении»⁷⁰, в котором политическая идеология фактически оказывалась в то же время и христианским мировоззрением, соединённым с идеей возрождения Римской империи, в том числе и особенно в культурном смысле.

Одним из капитуляриев, который имел важное значение в политике Карла был капитулярий об образовании, который предписывал обязательное образование всем свободным подданным империи (так называемый «Капитулярий о занятиях науками», 787 г.). Главной проблемой, согласно этому документу, было отсутствие грамматических знаний у писцов и, следовательно, опасность искажения текста Священного Писания⁷¹.

⁶⁹ Ibid. – P. 82.

⁷⁰ См.: *Гаспаров М.Л.* Каролингское Возрождение (VIII – IX вв.) // Памятники средневековой латинской литературы IV – IX вв. / Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспарова. – М., 1970. – С. 223–242; *Brown G.* The Carolingian Renaissance // *Carolingian Culture: emulation and innovation* / Ed. by R. McKitterick. – Cambridge, 1994. – P. 13–26.

⁷¹ Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. I / Сост. и комм. В.Г. Безрогова, О.И. Варьяш. – М., 1994. – С. 315.

Конечно, на практике реализовать это постановление было невозможно по причине общего упадка образования и недостатка учителей, но общая интенция к построению культурного и образованного общества очевидна. Чтобы восполнить пробел в образованных людях, Карл приказал организовать школы при монастырях, а также создал специальную школу при королевском дворе. Для этого же во дворец приглашались различные учёные, философы и писатели со всей Европы. Характерно, что философский кружок при дворе, составленный из представителей интеллектуального сословия, был назван Академией, в подражание знаменитой Академии Платона. Более того, сами деятели каролингской Академии называли себя именами античных авторов: Гомером, Горацием и т.п. Любопытно, что при этом сам император избрал себе библейское имя царя Давида⁷². Таким образом, христианство и антикизирующая игра в образованность соединились в единое целое. Эта же линия прослеживается и в последующей миссионерской традиции, где образование светское соединяется с христианским. Так Алкуин, выпускник Йоркской школы, возглавивший кружок, созданный Карлом Великим при дворе, соединял монашеские традиции образования с традициями тривиума и квадравиума⁷³.

Историки отмечают, что концепция каролингского возрождения заключалась в возрождении не только античной культуры и в частности латинского языка, но и самой Римской империи. Империя же по самой своей сути предполагала присоединение различных народов и создание определённой культурной и религиозной общности. Эта идея и определила характер миссионерской деятельности и христианизации соседних народов, в том числе населявших территорию Швеции.

Таким образом, ко времени Карла Великого окончательно исчезает идея города-полиса и соответствующей ему культуры. Идея римского гражданства замещается концепцией личной верности вассала своему сюзерену. Центрами

⁷² Гаспаров М.Л. Каролингское Возрождение. – С. 226–227.

⁷³ Garrison M. The Library of Alcuin's York // The Cambridge History of the Book in Britain. – Cambridge, 2011. – P. 633–634.

политической жизни становятся поместья и земельные владения, а культурными центрами оказываются монастыри. Поскольку владельцы этих поместий (а монастыри тоже являлись крупными земельными собственниками) стремились часто к независимости, то империя Карла оказалась достаточно эфемерным образованием. Каждый помещик вынужден был часто сам защищать свой удел, и особенно это проявилось во время набегов викингов. Последние представляли существенную внешнюю опасность (Ср.: Einhard. Vita Karoli, 14), и не имея возможности организовать оборону своих городов сын Карла Людовик решил использовать миссионеров для обращения норманнов в христианство. Так можно описать социальные и политические предпосылки проповеди св. Ансгара и вообще христианизации шведских земель.

1.2. Религиозная ситуация в Швеции перед принятием христианства

Традиционно нехристианские религии северной и центральной Европы объединяют под общим наименованием «язычества». Источники о последнем для исследуемого периода, к сожалению, не так многочисленны, и в основном, относятся уже к христианскому периоду. Прежде всего, следует упомянуть сочинения церковных авторов (особенно агиография), затем археологические материалы и, наконец, художественная литература, созданная после обращения, но содержащая элементы мифологии и религии предшествующих эпох (главным образом, речь идёт об эддах и сагах). Наиболее плодотворным и объективным при анализе религиозного контекста исследуемой эпохи нам представляется подход Р. Барлетта, который полагал, что изучать язычество следует, исходя из религиозной активности его носителей, то есть из культа, а уже от него идти к тем, ради кого этот культ совершался⁷⁴. И с этой точки зрения наибольшее

⁷⁴ Bartlett R. From Paganism to Christianity in Medieval Europe // Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200 / Ed. by N. Berend. – Cambridge, 2007. – P. 54.

значение имеют археологические находки. Но следует учитывать и нарративные источники. Так, Адам Бременский сообщает, что в знаменитом храме в Уппсале находились идола Одина, Тора и Фрей. Один восседал на троне посреди здания в полном вооружении, Тор держал копье, а Фрей огромный фаллос. Несмотря на то, что описание Адама Бременского подвергается справедливому сомнению⁷⁵, тем не менее, сопоставив его сообщение с эддической традицией, мы можем составить себе определённое представление о скандинавской мифологии.

Конечно, в основном мы имеем источники скандинавской мифологии, относящиеся к XIII в. Наиболее детальную информацию даёт нам «Эдда» Снорри Стурлусона, который описывает богов и богинь, существовавших, по-видимому, в дохристианскую эпоху и сохранившихся, по крайней мере, в виде литературных образов, и в христианское время. Практически весь пантеон обнаруживается в «Эдде». Ранняя эддическая поэзия также отражает религиозные воззрения дохристианского населения северных земель Европы, хотя некоторые исследователи считают, что Снорри транслирует мифологию далеко не всех скандинавов, а некоторые даже полагают, что скальды придумали большую часть богов⁷⁶. В этом отношении приобретает значение анализ данных о ритуалах и культе, который совершали скандинавы, англ и саксы в дохристианскую эпоху. Следует учитывать не только скандинавский материал, но и англо-саксонский, как мы продемонстрируем в следующей главе, говоря о «Беовульфе». Также исследование христианского законодательства касательно языческих культовых практик даёт нам достаточно любопытный материал по религиозному контексту исследуемой эпохи.

В целом можно говорить о двух направлениях в исследованиях дохристианской религии скандинавов. Во-первых, это мифология, согласованная с личными божествами, и с тем культом, который к ним относился (по крайней мере, согласно эддической литературе). Во-вторых, это

⁷⁵ *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 163.

⁷⁶ *Ibid.* – P. 148.

анимистические культы, связанные с различными существами и природными объектами (такими, как тролли, гномы, гиганты, норны). Последние, как представляется играли гораздо большую роль в повседневной жизни человека, чем мифологические боги. Сложно сказать, были ли эти «природные» существа каким-то образом иерархизированы относительно друг друга, составляли ли они пантеон. Во всяком случае, можно говорить о трёх уровнях культовых практик дохристианского общества Скандинавии: на уровне общины, на региональном уровне и на сверхрегиональном. На уровне общины культ совершался локально и был связан с тем или иным домовладением и хозяйством. Региональный распространялся на более обширные территории, объединяя различные домовладельчества. Наконец, сверхрегиональный уровень включал в себя целый народ и органично входил в общекультурный ареал. Возможно, почитание мифологических богов было свойственно только высшим слоям скандинавского общества, в народе же, в основном, почитались природные стихии и существа, на указанных трёх уровнях общественного культа.

Другим вопросом является вопрос веры в магию и её роль в религии дохристианских скандинавов. Конечно, религию и магию сложно разграничить, но мы под магией понимаем особое отношение к природе и к богам, когда концептуализируется особая причинно-следственная связь между какими-то действиями человека, и соответствующей ответной реакцией божества. С помощью магии человек покоряет себе божественные силы. Конечно, такая точка зрения несколько упрощает реальное положение дел (сами скандинавы, по-видимому, не различали магию и религию), но методологически она позволяет сделать любопытные выводы, например, о том, что магические тенденции были чрезвычайно сильны в скандинавском обществе и сохранялись ещё долго уже в христианскую эпоху, хотя церкви и удалось многие из магических элементов адаптировать к новой вере.

Законодательство христианских королей против языческих культов свидетельствует, что почитались не только боги и особые существа, но и солнце

и луна, огонь, реки, колодцы, камни и деревья⁷⁷. Также запрещались и всевозможные виды гаданий, как связанные с языческой традицией. Наказание за гадания считалось в два раза менее тяжким преступлением против христианства, чем жертвоприношения, но всё же гадательные практики сурово преследовались. К концу VIII в. практически не упоминаются почитания богов, но говоря о язычестве, прежде всего, упоминают магию, суеверия, веру в амулеты и т.п.⁷⁸ Вообще чрезвычайно мало свидетельств о том, что эддических богов почитали в англо-саксонской среде. Только имена сохранили свидетельства об этом (в состав многих имён, особенно людей знатного происхождения, обнаруживаются имена богов Одина, Тора, Фрея и др.). Также содержит имена богов топография того времени, хотя возникновение многих названий весьма тяжело датировать хронологически.

Что касается идолов и статуй, то о них достаточно сведений в житиях святых и других источниках. По-видимому, они были широко распространены, хотя археологические свидетельства не так многочисленны (возможно, потому что многие идолы были уничтожены в период христианизации). Известно, что идолы делались для алтарей и специальных святилищ, в которых могло быть много идолов, и которые представляли собой аналог христианского храма. Также в источниках часто упоминаются столбы, отсылающие нас либо к тотемизму, либо к новому использованию неолитических менгиров. В пользу первой точки зрения говорит то, что часто такие столбы украшались изображениями определённых зверей.

Любопытно, что в скандинавском христианском законодательстве против жертвоприношений боги упоминаются чаще, чем в англо-саксонском, что служит подтверждением реальности эддической мифологии. Впрочем, основным предметом запрещения служат магические практики в целом и вера в существа вроде троллей. Почти все данные говорят о том, что скандинавская

⁷⁷ The Laws of the Earliest English Kings / Ed. by F.L. Attenborough. – Cambridge, 1922. – P. 26–27.

⁷⁸ *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 152.

религия переживала кризис к началу процесса христианизации, большая часть элементов религии сводились к суевериям и магии, как такового мифологического пантеона мы не наблюдаем. Вообще наши знания по скандинавской мифологии основаны на поздних источниках и, по всей видимости, не отражают реального состояния религиозного творчества, хотя и свидетельствуют в пользу того, что основные боги мифического пантеона присутствовали в религии скандинавов с самого раннего времени.

Были ли какие-либо археологические свидетельства того, что эддические боги действительно почитались в Скандинавии? Есть несколько находок, которые могут об этом свидетельствовать. Так, например, часто обнаруживаемые на различных вещах (например, на кольцах или камнях) символы молота, вероятно, связаны с культом Тора⁷⁹. Также фигуру на восьминогом коне, высеченную на готландском камне, может быть интерпретирована как Один⁸⁰. Множество фигурок фаллического содержания, найденных в Швеции, правда уже относящихся к XI-XII вв., считаются связанными с культом Фрея. Изображения одноглазых людей интерпретируется как изображение Одина. Остальные сохранившиеся изображения интерпретировать сложнее. Так, например, в Бирке был найден шлем воина, содержащий изображение посоха. Некоторые полагали, что это изображение волшебной палочки, упоминавшейся в эддической мифологии в качестве атрибута Одина. Также речь может идти о символе вёльвы (что буквально переводится как «носитель жезла»). Также жезл может отсылать к Фрею в качестве фаллического символа и быть знаком плодородия⁸¹.

Таким образом, жертвоприношения и культ различных существ имел место в Скандинавии ещё и во времена христианизации, что являлось существенной

⁷⁹ *Zeiten M. Koktvergaard. Amulets and amulet use in Viking Age Denmark // Acta Archaeologica. – 1997. – № 68. – P. 25–28.*

⁸⁰ *Kolstrup I.-L. Ikonografi og religion // Nordisk Hedendom. Et symposium / Ed. G. Steinsland. – Odense, 1991. – P. 181–203.*

⁸¹ *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study. – P. 161.*

проблемой для церкви. Вообще пути европейского язычества существенно отличались от христианства именно тем, что у скандинавских язычников были публичные кровавые жертвоприношения (в том числе человеческие) и регулярные общественные гадания, которые категорически отвергались христианской церковью⁸². Церкви приходилось иметь с этим дело, и одним из способов решения проблемы была культурная адаптация элементов скандинавской религии. Какие-то элементы адаптировать было сложно (например, жертвоприношения), и они просто отвергались. Другие элементы (например, вера в судьбу или в чудесных и магических существ) приходилось адаптировать, превращая из религиозных идей в элементы культуры и художественного творчества. Характерным примером такой адаптации религии служит знаменитая поэма «Беовульф», о которой следует сказать отдельно.

1.3. Мировоззренческий кризис в VII – начале IX вв. и его отражение в поэме «Беовульф»

«Беовульф» представляет собой уникальное литературное произведение, поскольку созданное, по-видимому, уже в христианизированной англосаксонской среде, оно по преимуществу представляет старое, выросшее в рамках языческой мифологии германских народов мировоззрение. Однако для нас этот текст важен, прежде всего, именно теми элементами христианства, которые в нём, несомненно присутствуют. Анализ поэмы на предмет христианства поможет понять культурные предпосылки христианизации Швеции. Мы видели, как с социальной и политической точки зрения обращение саксов в христианство становилось частью идеологии возрождения империи. Теперь посмотрим, что те же процессы значили для художественной литературы и мировоззрения автора одного из важнейших для европейской культуры раннего средневековья произведения.

⁸² *Bartlett R. From Paganism to Christianity in Medieval Europe. – P. 60.*

Поэма «Беовульф» была создана, вероятно, около 800 г., как раз накануне миссионерской деятельности св. Ансгара, и соединила в себе предания англосаксонского народа и скандинавские легенды и мифы. Как отмечают исследователи, благодаря такому синтезу это произведение стало отражением характерных особенностей исторического и культурного развития всех северо-западных германцев в период их перехода от племенного строя к протогосударственному, и от язычества к христианству⁸³. Поэма также представляет яркое свидетельство той связи, которая существовала между Великобританией и Скандинавией. Вообще говоря, контакты между этими землями были и раньше: так, например, известное «погребение в ладье» в Саттон-Ху в графстве Суффолк изображает похоронный обряд, близкий династическим погребениям Южной Швеции VI-VII вв.⁸⁴ Сюжет поэмы, созданной, вероятно, на территории Великобритании, пришёл из Скандинавских земель, поскольку описывает борьбу данов и гаутов, которые их населяли, и у которых некогда жившие с ними англосаксы и могли его позаимствовать. Поэма свидетельствует, что христианизация сопровождалась, как пишет А.Г. Глебов, «разнообразными и нередко противоречивыми изменениями в духовной сфере жизни раннего англосаксонского общества»⁸⁵. Действительно, в поэме языческие образы и мотивы очень тесно переплетаются с христианскими элементами⁸⁶. При общем доминировании христианского мировоззрения эпические герои языческого прошлого искусно инкорпорируются в текст поэмы, так что создаётся впечатление, что автор не отринул языческое прошлое своего народа, но взял из него самое лучшее. Рассмотрим несколько характерных примеров.

Автор поэмы регулярно ссылается на Бога и Вседержителя (17, 72, 92, 182, 228, 317, 382, 442, 479, 628, 667, 687, 697, 702, 940, 955, 1058-1062 и т.д.), но в

⁸³ Глебов А.Г. Англия в раннее средневековье. – СПб., 2007. – С. 9.

⁸⁴ Там же. – С. 40. Ср.: Blair P.H. An Introduction to Anglo-Saxon England. Cambridge, 1962. – P. 342.

⁸⁵ Там же. – С. 69.

⁸⁶ Stenton F.M. Anglo-Saxon England. – P. 192.

большинстве случаев эта ссылка сопровождается упоминанием судьбы, которая хотя и подчиняется Божественному Промыслу, но будто бы обладает самостоятельной сущностью. Так, например, «Судьба-владычица»⁸⁷ препятствует Гренделю в его злодеяниях, ничего не совершается без её попущения (707-709). Роль судьбы, как отдельного действующего лица, подчёркивается и в других местах поэмы (736, 968, 1004 и др.). Иногда судьба даже называется владычицей (2526), она изрекает приговор «злосчастливым» (1938). Но в то же время её самостоятельность достаточно условна, она находится в подчинении у христианского Бога, именно Бог руководит судьбами всех. Беовульф в ожидании сражения с Гренделем восклицает:

«...Над нами Божий,
Господень свершится суд праведный,
да сбудется воля Владыки Судеб!»⁸⁸.
(686-687).

Именно «Всесильный Господь» по своему усмотрению «наделяет людей властью и мудростью, возвышает их», «Бог всем вершит» (1725-1727). Автор поэмы называет Бога не только «заступником», но и «ткачом удачи» (697-698). Очевидно, здесь совместились два различных мировосприятия⁸⁹.

⁸⁷ В оригинале стоит *metod*, слово, которое изначально означало «судьбу», а позднее стало означать Бога-Творца (ср. старо-норвежск. *mjotuðr*).

⁸⁸ Здесь и далее пер. В. Тихомирова. В оригинале:

*ond siþðan witig god
on swa hwæþere hond, halig dryhten,
mærdō deme, swa him gemet þince.*

⁸⁹ Отдельной проблемой (обсуждению которой будет посвящена вторая глава) является вопрос о так называемом *двоеверии*. Сам термин «двоеверие» (англ. *double belief*) применяется исследователями, как правило, к истории становления христианской культуры Киевской Руси, и то не без оговорок (см.: *Barfold P.M. The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*. – London, 2001. – P. 224; *Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*. – Illinois, 1991. – P. 31–52). Его использование для описания ситуации в англо-саксонском регионе (как и в собственно скандинавском) имеет мало оснований, поскольку христианизация здесь существенно отличалась от таковой на Руси, свидетельством чему является и «Беовульф», в котором,

Свидетельством этому является и понимание судьбы как удачи, основанной на собственной силе, которое можно увидеть, например, в строках поэмы, описывающих, как Беовульф, готовясь к битве с Гренделем, вверял себя не только «Господней милости», но и «силе рук своих» (671-672).

В некоторых местах христианские мотивы веры в божественный Промысел становятся более очевидны. Так, например, рассказывая о попытках Виглафа оживить Беовульфа после битвы с драконом, автор восклицает в духе христианских поучений:

Господня воля в веках непреложна,
Промысел Божий искони правил
делами смертных – и ныне так же!
(2856-2858).

В поэме также встречается множество аллюзий на библейские тексты. Так в начале упоминается, что певец на пиру в Хеороте пел про то, как «Создатель устроил сушу», «Зиждитель упрочил солнце и месяц на небе, дабы светил всем земноводным», а также, что Бог-Творец «украсил зеленью земли» и «наделил Он жизнью тварей, что дышат и движутся» (92-98). Очевидно, здесь аллюзия на псалом 103, который пересказывает историю сотворения мира. Практика псалмопения, характерная для монашествующих миссионеров⁹⁰, нашла здесь

несмотря на наличие некоторых элементов дохристианской традиции, в целом сохраняется христианский дух (ср. с текстом «Повести временных лет», куда включаются и совершенно языческие истории, например, знаменитая история про месть княгини Ольги древлянам: Лаврентьевская летопись / Подг. к изд. Цепков А.И. – Рязань, 2001. – С. 54–56). Изначально язычество не воспринималось как отдельная вера, в мировоззрении славян вплоть до XIV в., а термин «двоеверие» использовался относительно православия и католичества (латинства), язычество же понималось как пройденный после крещения этап заблуждений и исторических ошибок. Таким образом, применение этого термина даже к истории Древней Руси требует огромной осторожности, не говоря уже об истории христианизации скандинавских стран. См.: Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина // *Ruthenica*. Киев: Институт истории Украины НАН. – 2007. – № 6. – С. 86–114.

⁹⁰ Практика, воспринятая англо-саксонскими миссионерами из устава св. Бенедикта. См.: Lawrence C.H. *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. – London, New York, 2015. – P. 20.

своё воплощение, так что этот фрагмент может свидетельствовать о непосредственном влиянии христианских миссионеров на англосаксонскую литературу того времени. Там же упоминается библейское убийство Авеля Каином (107-109), однако характерно, что сразу же после этого автор называет Каина «зачинателем семени эльфов, драконов, чудищ подводных и древних гигантов, восставших на Бога, за что и воздалось им по делам их» (112-114), таким образом смешивая христианские представления с языческими. Характерно, что при этом он не проявляет вражды к последним, что может служить показателем не только адаптации древних традиций, но и высокого уровня терпимости, который, несомненно, был следствием адекватной миссионерской деятельности проповедников, обращавших англосаксов в христианство.

Язычество рассматривается в поэме, но в рамках литературного топоса «языческого богатства». Дракон стережёт «богатство языческое» (2215), которое рассматривается не как зло само по себе, но как вещь, не принадлежащая людям, но несущая им искушение. Иначе говоря, это сокровища, которые принадлежали язычникам («языческих могильников золото», 2275), и потому для христиан, современником которых уже считает себя автор, они представляют опасность. То, что некий смертный выкрал чашу из этих сомнительных древних богатств, и приводит, в конечно итоге, к смерти великого героя Беовульфа. Автор осуждает не само сокровище, а то, что герой «древние не блюл заповеди» (2330), именно за это и «Бог гневится» (2328). Если язычество оказывается пройденным этапом, к которому не следует возвращаться, искушением, то Бог представлен в поэме как мудрый и всемогущий конунг (напоминающий Хродгара), способный прогневаться и покарать, но только, по справедливости. Он также не лишён милосердия и всегда приходит на помощь тем, кто скромнен и справедлив. Очевидно, что автор поэмы живёт уже в христианском обществе, и его

мировоззрение нельзя назвать двоеверием, но скорее адаптацией некоторых образов дохристианского прошлого к новой христианской вере⁹¹.

Характерно, что автор не скрывает языческих верований Хродгара и его дружины. При этом он прямо выражает своё христианское мнение об этих обрядах (что, вместе с тем, ничуть не умаляет величия Скильдинга):

Сидели знатные, судили мудрые,
в совете думали, как бы вернее
людей избавить от страшной участи;
молились идолам, душегубителям,
и, воздавая им жертвы обетные,
просили о помощи и подкрепления –
то суеверие, обряд языческий,
то поклонение владыке адскому!
Был им неведом Судья Деяний,
Даритель Славы, Правитель Неба,
не знали Бога, не чтили Всевышнего.
Горе тому, кто несчастьем и злобой
душу ввергает в гееннский огонь, –
не будет ему послабления в муках!
Но благо тому, кто по смерти предстанет
пред Богом и вымолит у Милосердного
мир и убежище в лоне Отца!

(172-188).

Это небольшое поучение в связи с язычеством датчан представляет собой квинтэссенцию христианского мировоззрения автора поэмы: он отмечает, что язычество это нечто плохое, но будто оправдывает его тем, что они не знали Бога,

⁹¹ *Stenton F.M. Anglo-Saxon England. – P. 196.*

то есть проповедь ещё не достигла их. Нечто подобное мы наблюдаем и в «Повести временных лет»: так, например, в Лаврентьевском списке этой летописи, описывая убийство киевлянами-язычниками христиан-варягов в 983 г., автор как бы извиняя невежество своих предков сообщает: «Бяху бо тогда человецы невеголоси и погани. Дьявол радовашеся сему, не ведый, яко близ погибель хотяше быти ему. Тако бо тщашеся погубити род хрестьяньский, но прогоним бяше хрестом честным и в инех странах»⁹². И таким образом миссионерский процесс осмысливается автором, как естественное и нормальное движение истории. Это чрезвычайно важная черта мировосприятия говорит нам о том, что христианизация скандинавских земель рассматривалась как часть развития мировой истории, как естественный процесс, и поэтому язычество не осуждается, осуждается лишь возвращение к язычеству, несмотря на знание о христианстве (как, например, попытки овладеть принадлежавшим язычникам золотом). Само же зло, которое представлено, например, в образе Гренделя, обезличено и неестественно. Грендель – «гость проклятый» (132), «враг ненасытный, в грехе погрязший» (136), «призрак дьявольский» (160) и «богоотверженец» (166). Все эти эпитеты, очевидно, являются попыткой вписать этого персонажа из старой мифологии в новое христианское мировоззрение. В этом контексте, любопытно, что единственное место, которого не мог коснуться Грендель, это место, освящённое Богом:

светлый Хеорот
стал пристанищем полночной нечисти,
только места высокого, освященного Богом,

⁹² Лаврентьевская летопись. – С. 81.

не касался поганый, не смел осквернять
трона кольцедарителя⁹³.

(166-170).

Это место, согласно комментарию А.С. Либермана⁹⁴, весьма туманное, и может быть, что «речь идёт не о троне конунга, а о Божьем престоле и о том, что милость Господня не была дана Гренделю, или о том, что, хотя Грендель и проводил ночи в зале, он не стал ближе к трону, то есть не разделил судьбы остальных ратников Хродгара, или о том, что Хродгар не смел подойти к своему трону»⁹⁵. Нам кажется, что данное место будет логично интерпретировать в том смысле, что «возвышенное место, освящённое Богом» это ничто иное, как христианский храм, о котором автор, будучи христианином, уже имел представление как о месте, в которое не может проникнуть никакое зло.

В то же время исследователи обнаруживают противоречия между сценой жертвоприношения, которое свидетельствует о языческих воззрениях Хродгара, и тем, что немногим ранее описывалось, как сказитель на пиру пел библейскую песню о создании мира (90-98). Для того, чтобы разрешить это противоречие (было ли войско Хродгара христианским или всё ещё языческим, согласно автору поэмы), различные авторы предлагали следующие интерпретации этих строк.

Так Д. Уайтлок считал⁹⁶, что, хотя все современники автора поэмы и знали, что скандинавы были язычниками (собственно, именно в это время, как мы знаем

⁹³ В оригинале:

Heorot eardode,
sincfage sel sweartum nihtum;
no he þone gifstol gretan moste,
maþdum for metode, ne his myne wisse.

⁹⁴ В издании 1975 г. (Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. Серия: Библиотека Всемирной Литературы. – М.: Художественная литература, 1975) из политических соображений указана О.А. Смирницкая.

⁹⁵ Либерман А.С. Примечания // Беовульф: Эпос / Пер. с англ. В. Тихомирова. – СПб., 2008. – С. 241.

⁹⁶ Whitelock D. The audience of "Beowulf". – Oxford, 1951.

викинги активно вторгаются на территорию англосаксов), главными героями поэмы должны быть христиане, и поэтому даны и гауты представлены в поэме как христиане. Что касается фрагмента про жертвоприношения, то он был добавлен позднее писцом, который желал таким образом обозначить греховность и язычество современных ему викингов.

Другой точки зрения придерживается К. Сайсэм⁹⁷, который полагал, что автор поэмы в целом безразличен к христианству, поскольку необходимые для сюжета подвиги он мог взять только из языческого прошлого. Эпизод жертвоприношений сочинён автором с целью демонстрации степени отчаяния, до которой дошёл Хродгар и его дружина, ведь они использовали все средства, но всё оказалось напрасно, поэтому они и обратились к старым, хотя, по мнению автора, и греховным, языческим обрядам прошлого. Историческим подтверждением этому является тот факт, что германцы часто после обращения к христианству снова возвращались к язычеству⁹⁸.

Ф. Клэйбер⁹⁹ предлагает в качестве решения концепцию, согласно которой сама поэма хотя и повествует о языческих временах, но её автор христианин. Вся поэма проникнута христианским духом, Бог, как мы уже упоминали, является вершителем судеб, а сочувствие автора всегда на стороне слабого. Клэйбер также находит сходство между образом Христа и Беовульфом, умирающим в бою за свой народ в битве со змеем-дьяволом. Клэйбер наотрез отказывается признавать, что «Беовульф» был сочинён в языческое время и только переписан христианином, считая, что вся поэма целиком написана глубоко верующим христианским автором. Что касается сцены жертвоприношения, то она объясняется, вероятно, заимствованием из англосаксонской поэмы «Даниил», в которой есть сходный сюжет. Подтверждением этому может служить и доказанное влияние текста «Даниила» на текст «Беовульфа». Впрочем, возможно

⁹⁷ Sisam K. The Structure of Beowulf // Sisam K. Essays and Explorations: Studies in Ideas, Language, and Literature. – Cambridge, 2013. – P. 277–282.

⁹⁸ Ср.: Rembold I. Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World, 772-888. – P. 188–203.

⁹⁹ Klaeber F. Klaeber's Beowulf. – Toronto, 2008.

и то, что сцена с жертвоприношением всего лишь описание отступничества доведённых до отчаяния данов, как считал Сайсэм.

Сходным образом мыслил и А. Броудер¹⁰⁰, который полагал, что и сам поэт, и его читатели были христианами, но даны были язычниками, о чём автор прямо и говорит, упоминая, что Хродгар и его дружина приносят жертвы языческим богам. Таким образом, перед нами не отступничество, даны и правда не знали истинного Бога. Косвенно об этом свидетельствуют и строки 168-170, которые Броудер понимает в том смысле, что это не Грендель, а Хродгар не мог подойти к собственному трону, поскольку не знал милости Божией. Однако такая интерпретация не объясняет, почему же в языческом Хеороте бард поёт христианскую песню о создании мира.

Наконец, не исключено, что поэма включает в себя несколько соединённых друг с другом песен, написанных различными авторами, один из которых считал, что дружина во главе с Хродгаром всё ещё придерживалась языческих воззрений, а другой желал видеть героев уже христианами. Возможно также, что автор просто использовал образ сказителя, чтобы присоединить к общему повествованию библейскую песнь, но эта песнь рассматривалась в качестве специального запева и не являлась по содержанию частью сюжетной линии.

Мы считаем, что автор поэмы «Беовульф», несомненно, является христианином, о чём свидетельствует не только количество упоминаний Бога как Творца и Промыслителя, но и сам сюжет и характер этого произведения, которое исполнено христианским духом, и сами герои самым очевидным образом испытали влияние христианства (главным образом, Беовульф). Описание жертвоприношений, которые предпринимают даны в попытках избавиться от Гренделя, свидетельствует о том, что автор осознавал, что исторические даны язычники (возможно, его мотивом было намекнуть на язычество своих современников, викингов, и показать, что их боги всего лишь идолы и не могут им помочь). Описание же пира, на котором певец воспекает

¹⁰⁰ Brodeur A.G. The Art of Beowulf. – Los Angeles, 1959.

создание мира, является отдельной христианской вставкой, которая даже не подразумевает, что сам певец должен быть христианской фигурой¹⁰¹. Так или иначе, перед нами, очевидно, синтез лучшего, что было в дохристианской англосаксонской культуре с тем, что принесло христианство. Можно сказать, что христианство вдохнуло новую жизнь в старые героические образы, и благодаря миссионерам этот процесс был весьма успешен в культурном отношении, о чём и свидетельствует «Беовульф».

1.4. Личностный аспект в историческом процессе, предшествующем христианизации Швеции: язычество и христианство глазами англосаксонских миссионеров («Житие св. Виллехада»)

Как мы уже упоминали во введении, при анализе социокультурных предпосылок мы также используем феноменологический метод, который является одним из самых востребованных при анализе внутреннего мира индивида, его мотивации и ценностных ориентиров в ходе исторического процесса. Феноменологический метод дополняется анализом текстуальным и сравнительно-историческим.

Жизнеописание св. Виллехада долгое время приписывалось традицией св. Ангару, и хотя со времён Георга Дехио эта традиция решительно объявлена ошибочной¹⁰², сама идея связать первого епископа Бремена с первым архиепископом Гамбург-Бременским кажется логичной. Ангар пришёл в Бремен из Гамбурга и в некотором роде был там чужаком, поэтому, став архиепископом объединённых епархий, ему необходимо было показать наличие преемственности между ним и бременскими епископами. Одним из символических жестов, подтверждавших эту преемственность, как известно, было прославление мощей св. Виллехада в 860 г. Другим же актом было создание

¹⁰¹ Подобный казус описывает на материале византийской литературы VI в. С.С. Аверинцев, см.: *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы*. – М., 1997. – С. 225–226.

¹⁰² См.: *Нимейер Г. Происхождение «Жития св. Виллехада»* // *Именослов. История языка. История культуры* / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. – М., 2012. – С. 200–201.

кем-то из окружения Ансгара жития бременского епископа. Вместе с тем, между Ансаром и Виллехадом действительно была преемственность, пусть и не в рамках бременской епархии, но в контексте идеи христианской миссии: оба они, и Виллехад, и Ансгар, были, прежде всего, миссионерами. Поэтому их мировоззрение может продемонстрировать нам, как сам проповедник смотрел на язычников, которых он шёл обращать в христианство, а также на мотивы собственной деятельности. Даже если «Житие св. Виллехада» и не было написано самим Ансаром, оно очевидным образом выражает именно его взгляды на христианскую миссию и монашеско-миссионерскую традицию, к которой принадлежали и автор, и герой, описываемый им.

«Житие св. Виллехада»¹⁰³ представляет собой небольшой текст, состоящий из одиннадцати глав. Большая его часть посвящена миссионерской деятельности святого, и его миссия среди фриз и саксов представлена, как дело всей его жизни. При этом христианизация саксов гармонично вписана в контекст политики Карла Великого в отношении этого народа, о чём мы говорили в предыдущем параграфе. Следует заметить, что политика не отделяется от мировоззрения и религиозности как Виллехада, так и самого императора франков.

Уже в самом начале жития, описав в традиционных выражениях путь духовного возрастания святого, автор сообщает, что после принятия священства св. Виллехад услышал, что фризы и саксы до сих пор остаются некрещёнными язычниками, и захотел их обратить в христианство (*Vita S. Willehadi*, 1). Тотчас же был собран особый собор епископов, который и благословил святого на проповедь. Любопытно, что автор жития весьма дружелюбно расположен к в общем-то агрессивным племенам фриз и саксов, для него они достойны сожаления, и им движет исключительно желание принести этим людям свет Христовой веры (*hactentus increduli atque pagani, relictam idolorum culturam fidei*

¹⁰³ Текст жития цитируется по изданию: *Anskarii vita S. Willehadi episcopi Bremensis* // *MGH SS.* – Т. 2. – Leipzig, 1925. – S. 378–390. Этот текст, к сожалению, до сих пор не переведён на русский язык, все цитаты из него приводятся в нашем переводе.

catholicae quodammodo iam coepissent ambire mysteria, ac baptismi sacramento vetustatis cuperent maculis emundari). Услышав о том, что фризы и саксы отвергают крещение, св. Виллехад загорелся любовью, и захотел принести им свет Истины. Иначе говоря, его мотивы описываются не как политические или культурные, а как исключительно религиозные. И такой подход к язычникам, как к детям, которым нужна помощь, а также принцип добровольности принятия христианства, будет лежать в основе миссионерского метода тех, кто будет продолжать традицию св. Виллехада, в том числе св. Ансгара. Истоки этого метода мы обнаруживаем в монастырской культуре англосаксов. Св. Виллехад (как и его ученик Виллерих) были выходцами из Йоркской школы, где получал своё образование и знаменитый Алкуин. Архиепископом Йорка был в своё время Вильфрид, учитель просветителя фризов Виллиброрда. Сам Вильфрид обучался в школе в Кентерберии, которая была основана самим Августином. Августин же стремился соединить в своей миссионерской деятельности две идеи: peregrination pro Christo и устав святого Бенедикта, который предполагал практику образования и сохранения и передачи знаний. Первая идея предполагала, что миссионер покидает свою земную родину ради родины небесной, при этом изначально эта идея не предполагала обращение язычников, но лишь путешествие, паломничество верующего в поисках царства небесного (ярким примером такого рода peregrinatio является св. Колумбан). Если сравнить эту концепцию с тем, что обнаруживается в «Житии св. Виллехада», то можно заметить, что главной целью миссионера становится не собственное спасение, а спасение людей, живущих в языческих заблуждениях. Паломничество ради Христа понимается как дело любви, требующей спасти тех, кто находится в заблуждении. Виллехад верил, что языческие боги не могут помочь людям, потому что этих богов нет, и поэтому в языческом мире царит ненависть, тогда как в мире христианском – любовь. Другая идея, бенедиктинский устав, несёт в себе идею просветительского характера: обращение ко Христу происходит через наущение. Для этого создаются школы,

и организуется просветительская деятельность. Эти элементы отдельно подчёркиваются в житии Виллехада (2, 4, 7).

Прежде всего Виллехад прибыл в Докинкирику, место, где некогда проповедовал св. Бонифаций, и где уже была небольшая община христиан. В этой общине Виллехад и стал готовиться к своей первой проповеди во фризской земле. Там же он проводил катехизацию местных жителей и «движимый божественной любовью» (*divinum incitabat amorem*) множество людей истинным словом обратил к вере. В результате, как сообщает автор жития, огромная толпа язычников была крещена после катехизации (2). Таким образом, первоначальный мотив утверждается и в этом конкретном случае. После этого св. Виллехад отправляется в глубину территории фризов, призывая «варваров» принять имя Господне. Там проповедник убеждал фризов, что от камней и молчаливых образов бесполезно ждать помощи и спасения, тогда как истинный Бог способен очистить от грехов (3). Однако после такой проповеди язычники не оставили идолопоклонства (которому, как сообщает автор, они были весьма преданы), а наоборот разгневались и постановили специальным собранием приговорить миссионера к смерти за оскорбляющие богов речи¹⁰⁴. Однако, любопытно, что среди язычников нашлись благоразумные люди, которые убедили остальных не убивать Виллехада, и проповедника просто отпустили с миром (3). Этот факт может свидетельствовать о том, что даже среди враждебно настроенных к христианским миссионерам фризов были те, кто придерживался идеалов гуманизма, и, вероятно, именно из такого рода людей были первые обращённые в христианство фризы и саксы.

После этого Виллехад отправился проповедовать дальше, и ему даже удалось создать христианскую общину. При этом некоторые его ученики были не такими терпимыми, как их наставник. Так один ученик, ведомый ревностью

¹⁰⁴ Здесь можно провести отдалённую параллель хотя и с гораздо более поздним, но характерным текстом из Лаврентьевской летописи про мученичество христиан-варягов в Киеве (под 983 г.): не исключено, что жребий на христиан пал не случайно, и что принесение их в жертву было связано с их открытым исповеданием христианской веры (Лаврентьевская летопись. – С. 80).

по делу Божиему, усиленно уничтожал языческие святилища, в результате чего вызвал сильный гнев местных жителей, которые оставались ещё язычниками, и они напали на ученика св. Виллехада, избили его и едва не отсекли голову самому святому, но тот чудесным образом был спасён (4). Этот эпизод демонстрирует, что внутри миссионерской традиции уничтожение языческих капищ в целом осуждалось, несмотря на наличие подобных эпизодов в некоторых житиях, например в «Житии св. Бонифация». В целом в основу христианизации ставилась проповедь и обучение местных жителей основам христианской веры. Этот же метод поддержал и Карл Великий, который желал устроить миссию среди саксонцев, в том числе из политических соображений (5). Виллехад после собора в Падеборне в 777 г. в рамках этого проекта был направлен в саксонские земли, многих крестил там, однако вскоре был изгнан вместе с другими христианами местным вождём-язычником Видукиндом, который противостоял Карлу (6). Любопытно, что автор жития описывает поездку Виллехада в Рим, где миссионер даёт отчёт о своей деятельности самому римскому папе Адриану. Таким образом, выпускник йоркской монастырской школы, ученик Эгберта и человек, которого считал своим другом сам Алкуин¹⁰⁵, представлен здесь лояльным римской церкви, что вполне логично, учитывая, что ещё апостол Англии св. Августин почти за два столетия до описываемых в житии событий был отправлен проповедовать в Британии римским папой Григорием I¹⁰⁶. Связь с Римом англосаксонской миссии была важным политическим следствием союза, который заключил с папой Пипин Короткий в 754 г.

Только после победы Карла Великого над Видукиндом св. Виллехаду удалось вернуться в земли саксов и продолжить свою проповедь. В 787 г. он был рукоположен в епископа и собирался продолжать свою миссионерскую работу,

¹⁰⁵ *Mersham F.* St. Willehad // *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 15. – New York, 1912. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.newadvent.org/cathen/15628a.htm> (Дата обращения: 30.10.2021).

¹⁰⁶ *Wood I.* The Mission of Augustine of Canterbury to the English // *Speculum*. – 1994. – № 69.1. – P. 9–10.

но вскоре скончался от лихорадки. Перед нами типичный образ миссионера: исполненного любви к людям и стремящегося донести свет Истины до язычников, фризов и саксов, обратить их в христианство, а также насадить просвещение. Истоки этого образа становятся очевидными, если сравнить «Житие св. Виллехада» с «Житием св. Виллиброрда», созданного другом Виллехада Алкуином. Следует подчеркнуть, что образ Виллиброрда создан современником Виллехада, тогда как образ Виллехада относится уже ко времени жизни св. Ансгара. По мнению исследователей, житие Виллиброрда, написанное Алкуином, является своего рода моделью для миссионеров последующего времени¹⁰⁷, в том числе и для Виллехада.

Виллиброрд, которого считают первым апостолом Фризии, воспитывался в монастыре Рипон, где его и постригли в монахи. Любопытно, что настоятелем этого монастыря был Вильфрид, активный проповедник бенедиктинского устава¹⁰⁸. Однако если последний едет для завершения своего образования в Рим, Виллиброрд отправляется в Ирландию, изучать светские науки под руководством святого Эгберта. Такой выбор, по мнению Алкуина, был основан на том, что в ирландских монастырских школах в то время процветала учёность. В 690 г. Виллиброрд с одиннадцатью учениками доходит до фризского Утрехта (куда почти век спустя придёт с проповедью и Виллехад)¹⁰⁹. Как и Виллехаду, Виллиброрду приходится ехать за благословением своей миссионерской деятельности к римскому папе, который не только благословляет его, но и посвящает в епископы (вспомним, что именно после поездки в Рим Виллехада рукополагают в епископа). Став епископом, Виллиброрд вновь отправился в земли фризов, основал там церкви и монастыри и столкнулся с дикостью данов. При этом миссионер проявлял абсолютное бесстрашие. Характерным является

¹⁰⁷ Wood J.N. The Northern frontier: Christianity face to face with paganism // The Cambridge History of Christianity. – Vol. 3. – Cambridge, 2008. – P. 236.

¹⁰⁸ Forster W.A. Saint Wilfrid of Ripon. – Ripon, 1997. – P. 78.

¹⁰⁹ Вообще Утрехт был отправной точкой для фризских миссионеров, также как Бремен будет отправной точкой для шведских. Ср.: Egmond W.V. Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony // Christianizing Peoples and Converting Individuals / Ed. by G. Armstrong, I.N. Wood. – Turnhout, 2000. – P. 44.

пример, когда один из правителей данов обрушился в гневе на святого, испившего из священного источника язычников, однако Виллиброрд ничуть не испугался, чем вызвал уважение язычника, и тот мирно отпустил проповедника. Подобное «мирное отпускание» мы встречаем и в начале жития Виллехада (*Vita S. Willehadi*, 3). Виллиброрд, таким образом, не прибегал к политическим угрозам, а главным инструментом своей миссионерской деятельности считал, в согласии с англосаксонской традицией, проповедь¹¹⁰. По сути такое «мягкое» миссионерство началась задолго до того, как Карл Великий приступил к активному завоеванию саксонских земель. Деятельность же Виллехада, которая строилась по образцу миссии Виллиброрда, уже была встроена в этот процесс. Конечно, из этой «мягкой» традиции выделяется знаменитый Бонифаций, который не чуждался и жестких методов, но Бонифаций был прежде всего политиком и не относился прямо к традиции кентерберийской и йоркской монастырских школ. Он был скорее реформатором, чем миссионером¹¹¹.

Традицию «мягкой» миссии, основанной на проповеди, продолжил именно Виллехад, который обучался и жил в основанном Виллибрордом монастыре в Эхтернахе. Именно Виллехад основал в Бремене миссионерскую школу, которая сыграет ключевую роль в деле христианизации Швеции. Не исключено, что именно в Эхтернахе и было написано его житие¹¹². Через всё его житие красной нитью проходит концепция проповеди (*praedicatio*), типичной формулой является выражение «*nomen Domini praedicare*» («проповедовать имя Господа»). Эта же концепция будет доминировать и в миссионерской деятельности св. Ансгара.

После Виллехада миссию обращения фризов и саксов в христианство взял на себя Виллерих, который также, вероятно, приехал из Англии. Он доходил даже до Дании, и, хотя его проповедь там не увенчалась успехом¹¹³, он проторил

¹¹⁰ *Farmer D.H.* The Oxford Dictionary of Saints. – Oxford, 2010. – P. 543.

¹¹¹ См. подробнее: *Lutz E.P.* Bonifatius: Missionar und Reformer. – Muenich, 2003.

¹¹² *Нимейер Г.* Происхождение «Жития св. Виллехада». – С. 203.

¹¹³ *Wallace-Hadrill J.M.* The Frankish Church. – Oxford, 1983. – P. 415.

дорогу в сторону Швеции для последующих миссионеров. Северные по отношению в Германии земли с этих пор становятся целью христианской миссии, что является одной из важнейших предпосылок последовавшей за этим христианизации Швеции.

Итак, мы рассмотрели социокультурные предпосылки христианизации Швеции на трёх уровнях: социальном, культурном и мировоззренческом. Выводы, которые мы сделали на основе проведённого исследования, можно свести к трём тезисам:

Во-первых, на всех трёх уровнях было зафиксировано значение имперского проекта, осуществление которого было одной из главных целей Карла Великого. Именно в рамках этого проекта, основанного на концепции *Renovatio Imperii Romanorum*, происходило сотрудничество римской церкви и франкской империи.

Во-вторых, англосаксонские миссионеры не только оказываются частью этого грандиозного проекта (как в случае с Виллехадом, которого сам император отправил проповедовать к саксам), но и вынуждены брать благословение на свой подвиг у римского папы. Вместе с тем поддержка папского престола и самого правителя франкского государства являлись существенными предпосылками успешной миссионерской деятельности. Однако не они определяли культурный характер этой деятельности. Последний, как об этом свидетельствуют жития св. Виллехада и св. Виллиброрда, определялся концептом проповеди, а также был основан на идеях учёности, паломничества во имя Христа и любви. Сами миссионеры воспринимали язычников не как врагов, но как нуждающихся во спасении потенциальных членов христианской общины. Само обращение осмыслялось как нечто естественное, исторически неизбежное.

Наконец, в-третьих, обращение проходило сравнительно мягко и не исключало совершенно дохристианскую традицию англосаксонских народов, о чём свидетельствует поэма «Беовульф», в которой христианские элементы гармонично сочетаются с мифологическими представлениями более древних

времен. Именно в такой социокультурной среде вполне естественным образом и сформировалась идея христианизации северных по отношению к фризским и саксонским территориям земель, на которой проживали упомянутые в «Беовульфе» племена гётов и свевов. Эту задачу на себя взяли последователи и продолжатели миссионерской традиции св. Виллиброрда и св. Виллехада, первым из которых был св. Ансгар.

Концепция возрождения Римской империи, равно как и монашеские миссионерские традиции ярко проявились в деятельности первых христианских миссионеров в Швеции, св. Ансгара и св. Римберта. Рассмотрим их деятельность с точки зрения взаимного влияния указанных традиций.

Глава 2. Влияние политических и монашеских традиций на процесс христианизации Швеции

Политическая и монашеская традиции хотя и существовали по-отдельности, но на социокультурном уровне в описываемое время тесно соединялись друг с другом, иногда существенным образом влияя друг на друга. Ярким примером этому служит фрагмент из жизнеописания св. Ансгара. В самом начале своего жизненного пути, будучи ещё ребёнком, он увлекался свойственными детям играми, однако после того, как ему явилась Дева Мария, он оставил эти игры и стал вести более строгий образ жизни, среди душеполезных книг и молитв (*Vita S. Anskarii*, 2)¹¹⁴. Приняв постриг в монастыре, он через какое-то время, по замечанию биографа, стал слабеть в своём усердии. И тут вдохновение на духовную жизнь вернулось, причиной же этого вдохновения внезапно оказалась смерть Карла Великого (814 г.): «пораженный безмерным страхом и ужасом из-за смерти столь великого императора, он вновь стал утверждаться в прежнем и припомнил опять увещательные слова святой Богородицы» (*Vita S. Anskarii*, 3). Об этом же единстве говорит и тот факт, что настоятелем монастыря Корби, куда перебрался Ансгар, был аббат Адальхард, близкий родственник императора Людовика Благочестивого (который и основал этот монастырь в 815 г.) и двоюродный брат Карла Великого¹¹⁵.

Мы выделяем влияние имперской идеи как принципа, лежащего в основании политического влияния на процесс христианизации Швеции (как мы показали в первой главе), а затем отдельно рассматриваем влияние монашеской традиции. Также в этой главе мы исследуем роль личности в христианизации Швеции, в частности роль личности св. Ансгара. Таким образом мы стремимся

¹¹⁴ Житие цит. по изданию: *Vita S. Anskarii // Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti. Rec. G. Waitz. – Hannover, 1884.* [Рус. пер.: Житие святого Ансгария, написанное Римбертом и еще одним учеником Ансгария / Пер. с лат. В.В. Рыбакова // Из ранней истории шведского народа и государства: первые описания и законы / Отв. ред. и состав. А.А. Сванидзе. – М., 1999. – С. 30–55.]

¹¹⁵ *Wattenbach W. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger / Hrsg. v. W. Levison, H. Löwe. – Weimar, 1952–1957. Heft 2. – S. 210, 219, 235.*

достичь целостности в рассмотрении указанного процесса. Влияние папства затрагивается нами как часть политического процесса, поскольку оно осуществлялось в рамках концепции возрождения империи. Санкция римского папы считалась наравне с имперским повелением необходимым для ведения миссионерской деятельности на территории шведского народа. Это не исключает, разумеется, значения монашеско-педагогических принципов, которыми руководствовались первые миссионеры в Швеции. Что касается самого процесса христианизации, здесь мы будем опираться также на археологические материалы, поскольку вопрос влияния политических и монашеских традиций напрямую связан с фактическими данными касательно этого процесса. Чем более адекватно реконструирован исторический процесс, тем более соответствующими действительности будут наши выводы.

Мы различаем вслед за Андерсом Винротом процессы христианизации (*christianization*) и институционального обращения (*institutional conversion*)¹¹⁶. В первом случае речь идёт о постепенном внедрении христианских идей и практик в быт и поведение местного населения. Данные об этом процессе, в основном, черпаются из археологических раскопок (хотя, как мы убедились на примере «Беовульфа», литературные тексты также могут служить полезным историческим источником). Институциональное обращение выражается в обращении местных правителей, которые меняют саму формальную структуру политического и общественного устройства своих земель. Именно местные правители инициируют постройку христианских церквей, обращение широких масс населения в христианство¹¹⁷ и фактически оказываются таким образом связанными с имперской властью. Такие процессы гораздо проще фиксировать, и в основном по нарративным источникам. Однако информация об этом требует особо тщательной проверки, поскольку зачастую её появление обусловлено посторонними факторами (например, нуждами агиографического

¹¹⁶ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 104.

¹¹⁷ Sanmark A. Power and Conversion. – P. 77.

повествования, как мы увидим на примере истории обращения в христианство короля Олафа). Формально, судя по письменным источникам, процесс институционального обращения начался с упоминающейся в «Житии св. Ансгара» постройки церкви в 830 г. в Бирке (хотя археологически этот факт до сих пор не был подтверждён). Его завершение можно отнести к созданию архиепископии в Уппсале в 1164 г.¹¹⁸, после чего всех норвежских, датских и шведских королей короновали архиепископы. Институциональное обращение это скорее политический, чем духовный или культурный процесс, и в конечном итоге он представляет собой историю построения союзных отношений между церковью и шведскими конунгами¹¹⁹.

Весь процесс христианизации Швеции, приходящийся на IX-XII вв. можно разделить на три этапа:

- 1) Первоначальная проповедь св. Ансгара и его последователей (829 г. – примерно до 60-х гг. X в.). Хотя Ансгару не удалось обратить ни одного шведского (и вообще скандинавского) конунга в христианство, он заложил основы для такого обращения, создал христианскую общину в Швеции, благодаря которой местное население получило возможность познакомиться с христианством.
- 2) Период институционального обращения в христианство местной власти, в частности крещение конунга Олафа Шётконунга (960-е – 1020-е гг.). Именно этот период представлен последующими христианскими писателями как период обращения шведов в христианство.
- 3) Финальный период (XI-XII вв.), когда происходит установление постоянной церковной инфраструктуры, местного епископата и его взаимодействий с местной властью.

¹¹⁸ Nyberg T. Die Kirche in Skandinavien: Mitteleuropäischer und englischer Einfluss im 11. Und 12. Jahrhundert: Anfänge der Domkapitel Børglum und Odense in Dänemark // Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 10. – Sigmaringen, 1986. – S. 11–78.

¹¹⁹ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 104.

Мы рассмотрим первые два периода, которые дают нам возможность исследовать социокультурные предпосылки христианизации Швеции, наибольший же интерес у нас вызывает первый период, который заложил мировоззренческие основания для последующего процесса. При этом политические и монашеские традиции хотя и рассматриваются нами в отдельных параграфах, но мыслятся как тесно взаимосвязанные факторы христианской миссии в Швеции.

2.1. Влияние имперской идеи на процесс христианизации Швеции

В прошлой главе мы обсуждали значимость идеи возрождения империи в контексте расширения земель, и с этой точки зрения христианская миссия становилась инструментом в руках таких императоров, как Карл Великий и Людовик Благочестивый. Но справедливым будет и утверждение того, что имперская идея также носила функциональное значение для процесса христианизации. Действительно, между светскими правителями и императором существовала связь, основанная на лояльности и верности вассала своему сюзерену, но также и между местным правителем и его людьми существовала подобная связь. Поэтому оптимальным для миссионера вариантом становилось обращение такого местного правителя в христианскую веру императора¹²⁰. В результате такого обращения местный правитель принимал вместе с христианством и имперский концепт, что приводило к тому, что он обращал в ту же веру и местное население. Поэтому вопрос о христианизации Швеции с точки зрения светской может быть сведён к вопросу обращения в христианство местных правителей. Рассмотрим эту проблему на конкретном материале проповеди св. Ансгара и его последователей.

Если во времена св. Вилфрида христианизация осуществлялась без поддержки светских правителей, то уже в эпоху св. Виллиброрда эта поддержка

¹²⁰ *Sanmark A. The Role of Secular Rulers in the Conversion of Sweden // The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300 / Ed. by M. Carver. – York, 2003. – P. 551.*

стала значимым фактором обращения язычников. Очень быстро налаживается связь между властью франкской державы, стремящейся к расширению своей территории, и миссионерским проектом обращения соседних народов¹²¹. Ярким примером является христианская миссия в саксонских землях, которая приобрела успех только после того, как начались завоевательные походы в этих областях, предпринятые Карлом Великим (о чём мы говорили в предыдущей главе). На этой волне и произошёл первый задокументированный опыт миссионерской работы в Швеции: проповедь св. Ансгара в портовом городе Бирка.

2.1.1. Миссия св. Ансгара в Бирке

История миссионерской деятельности Ансгара начинается с приезда конунга Харальда ко двору Людовика Благочестивого. Харальд правил одной из частей Дании (югом Ютландского полуострова) и боролся за власть с сыновьями датского короля Готтрика. Людовик пообещал помочь ему в борьбе за власть, но взамен потребовал, чтобы конунг принял крещение. Тот долго отказывался, но в результате, по-видимому, 26 июня 826 г. крестился вместе с женой и сыном, став тем самым первым скандинавским конунгом, принявшим крещение¹²². Когда же конунг решил отправиться обратно в Данию, возникла необходимость отправить с ним монаха-миссионера, который обучал бы истинам веры самого конунга, а также мог бы проповедовать датчанам христианство. Таким миссионером и оказался св. Ансгар, избранный на это дело по рекомендации аббата Вала (Vita S. Anskarii, 7). При этом император лично принял Ансгара, тем самым санкционировав своей властью его миссионерскую деятельность. Таким образом, фактически Ансгар играл роль легата, связавшего датского конунга с его сюзереном – императором франков. Эта концепция будет реализовываться и далее.

¹²¹ Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study. – P. 37.

¹²² Angenendt A. Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. – B., N.Y., 1984. – S. 215–223.

В 829 г. к Людовику прибывают посланники шведского народа, которые между прочим, согласно Римберту, упоминают о необходимости отправить в их страну христианских миссионеров: «есть много желающих принять христианскую веру, и их король вполне благосклонно относится к тому, чтобы позволить служителям Господа жить у них. Пусть только Людовик удостоит их и по щедрости своей определит им достойных проповедников» (Vita S. Anskarii, 9). Неизвестно, действительно ли инициатива исходила от шведских послов (учитывая последующую историю с изгнанием христианских миссионеров из Бирки), однако Людовик снова призвал аббата Валу и приказал найти того, кто может заменить в Дании Ансгара с тем, чтобы последний отправился проповедовать в Бирку. Сам Ансгар принял повеление императора беспрекословно, как и в случае с конунгом Харальдом (Vita S. Anskarii, 10). Таким образом, миссия Ансгара к шведам также была одобрена самим императором.

Не совсем ясно, в чём причина такого решения, можно лишь предположить, что у Людовика были свои очень важные интересы на территории Скандинавского полуострова, а Бирка служила своего рода преддверием в эти территории. Не лишено смысла предположение исследователей, что одной из важнейших целей императора было установить мир на море, чтобы обеспечить безопасность торговли с севером¹²³. Во всяком случае, после проповеди в Дании движение в Швецию было достаточно логичным шагом¹²⁴.

После приключения с пиратами Ансгар и его спутник Витмар прибывают в Бирку, где тут же их радушно, по замечанию автора жития, встречает местный король Бьёрн. И хотя сам он крещения не принимает, однако же «при общем единодушном одобрении и согласии даёт им позволение остаться там и проповедовать Христово Евангелие, предоставив право всем желающим внимать

¹²³ Blomkvist N., Brink S., Lindkvist Th. The Kingdom of Sweden // Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200 / Ed. by Nora Berend. – Cambridge, 2007. – P. 177.

¹²⁴ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 105.

их проповеди» (Vita S. Anskarii, 11). Желавших принять крещение было достаточно много, хотя не исключено, что автор жития и преувеличивает количество новообращённых. Особый интерес автора жития вызывает крещение светского правителя Херигария, «советника короля» и «управителя города» (*praefectus vici ipsius*), т.е. своего рода начальника городского гарнизона. Римберт восхваляет твёрдость его веры и утверждает, что он «немного времени спустя построил в своём наследственном владении церковь и сам благочестиво изнурял себя в служении Богу» (Vita S. Anskarii, 11). Таким образом, Херигарий исполнил в этой модели ту же роль местного светского правителя, что в случае с Данией играл конунг Харальд (заметим, однако, что самого конунга Бьёрна обратить в христианство так и не удалось).

Вообще, скорее всего, первая миссия Ансгара (как, впрочем, вероятно, и вторая) была не очень удачная. Мы вынуждены согласиться с Андерсом Винротом, который считает, что на деле христиане в Бирке в 830 г. хотя и были, но представляли собой весьма небольшую группу населения¹²⁵. Во многом малое количество христиан было обусловлено тем, что сам конунг оставался язычником, а именно на конунга ориентировалось большинство населения. Вероятно, в Бирке христианское сообщество представляло собой купцов и несколько человек, обращённых из местной аристократии (Римберт упоминает всего двух: Херигария и некую знатную даму по имени Фридебург: Vita S. Anskarii, 11, 20).

Миссионерская деятельность Ансгара и его спутников продлилась в Бирке около полутора лет, и затем они возвратились дать отчёт императору о своей миссии. Идея отчётности была составной частью концепции расширения империи посредством миссии: это была одновременно и религиозная, и политическая задача. В результате Людовик понял, что ему необходим своего рода форпост в деле христианизации скандинавских земель: «движимый любовью к вере, начал искать он способ, как бы можно было ему устроить в

¹²⁵ Ibid. – P. 103.

северных странах, на краю, стало быть, своей империи, епископскую кафедру, с тем чтобы поставленному там епископу было бы сподручнее постоянно приезжать в эти страны с проповедью, а также чтобы представители всех тамошних варварских народов имели возможность и проще, и в большем числе принимать христианскую веру» (Vita S. Anskarii, 12).

Далеко идущие планы требовали также санкционирования миссии со стороны папской власти¹²⁶. И действительно папа Григорий «по обычаю своих предшественников» издал соответствующий декрет и узаконил назначение Ансгара, а также реймского архиепископа Эбона легатами и миссионерами шведского народа (Vita S. Anskarii, 13). Церковное назначение здесь соединилось со светским, но любопытно, что изначально христианская миссия в Швеции была инициирована светскими властями, как часть идеи расширения великой империи. На практике, однако, св. Ансгару приходилось довольно много времени проводить в Гамбурге, поэтому по совету архиепископа Эбона император назначил в Бирку миссионером епископа Гаутберта. Последний вызвал недовольство местного населения, так что толпа ворвалась в его дом, убила его племянника (который таким образом стал первым шведским мучеником), а самого епископа и его окружение изгнала из Бирки. Любопытно, что Римберт осторожно замечает, что «сие случилось не по велению короля, а лишь в результате народного сговора» (Vita S. Anskarii, 17). Действительно, если бы изгнание епископа спровоцировал конунг, то это означало бы разрыв лояльности, связывающей последнего с императором, здесь же изгнание епископа (по факту – легата императора) – следствие народного бунта.

Долгое время (более семи лет, по сообщению Римберта) в Бирке после этого не было священнослужителей, чтобы совершать службу в церкви, построенной Херигарием (Vita S. Anskarii, 19). Этот факт тяготил св. Ансгара (которому

¹²⁶ Папство было связано с миссионерством не только в рамках церковной деятельности, но и через взаимодействие со светскими правителями: *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 57–58. О традиции папской поддержки миссий, инициированных франкскими императорами: *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 107–111.

самому пришлось спастись из захваченного викингами Гамбурга бегством в 845 г.¹²⁷), и поэтому он послал в Бирку «одного отшельника по имени Ардгарий», который должен был выполнять функцию личного священника Херигария (подтверждением такого рода функции служит и тот факт, что сразу после смерти последнего Ардгарий покидает Бирку, *Vita S. Anskarii*, 20). Таким образом, схема «император – священник – местный правитель» работает и в этом случае. Главным для первоначальной христианской миссии в Швеции было обратиться к представителям местной власти, и в любом случае обеспечить их духовное окормление. Такая стратегия была оправданной, поскольку в большинстве случаев, если такая возможность имелаась, местные правители успешно и эффективно расширяли круг верующих, предоставляя миссионерам большие возможности для проповеди Евангелия. Характерна в этом смысле также история с конунгом Анундом, который напал на Бирку вместе с датчанами, и которому Бог явил соответствующее знамение: именно правитель оказывается главным действующим лицом, и если и не обращается чудесным образом к христианству, то во всяком случае удостоверяет веру Херигария в истинного Бога (*Vita S. Anskarii*, 19).

Естественным образом миссионерская деятельность св. Ансгара «пошатнулась» (*Vita S. Anskarii*, 21) после смерти Людовика Благочестивого (840 г.). В частности, миссии было урезано финансирование, и многие её члены разбежались, за исключением самого Ансгара, который стойко сносил все перемены, «пребывал в бедности и ни за что не хотел отступить от врученной ему миссии» (*Vita S. Anskarii*, 21). В конце концов Людовик решил обеспечить финансами Ансгара за счёт передачи ему Бременского епископства¹²⁸. В результате оказался недоволен кёльнский архиепископ Гунтер, которому до этого принадлежало Бременское епископство. Сначала ради разрешения спора

¹²⁷ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 107.

¹²⁸ Финансирование всегда рассматривалось как один из главных способов поддержки, которую оказывала светская власть миссионерским епископам: Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study. – P. 37–38.

собрались Людовик и Лотарь на соборе в Вормсе, а затем отправили легатов в Рим, чтобы их решение было утверждено папой. Только после папского согласия на объединение Гамбурга и Бремена под началом Ансгара (848 г.) Гунтер уступил (Vita S. Anskarii, 23). Таким образом, рокировка, в результате которой Ансар стал архиепископом Бременским и Гамбургским, была санкционирована не только императорской властью, но и папской¹²⁹. Этот важный шаг был предпринят, по-видимому, не в последнюю очередь вследствие важности миссионерской работы на территории шведов¹³⁰. И роль Ансгара в этой работе в этот период была решающей, поэтому ради его миссии были мобилизованы как светские, так и церковные ресурсы. Мы уже упоминали, что торговые взаимодействия играли тут немаловажную роль, напомним также, что Бирка это был прежде всего торговый портовый город.

Характерно, что, став фактически легатом императорской власти, Ансар пользовался соответствующим расположением у местной власти. Так, например, он приехал к датскому конунгу Хорику с просьбой разрешить ему проповедовать христианство в его землях (на что конунг согласился и даже разрешил святому построить церковь, хотя сам крещения так и не принял). При этом, как замечает Римберт, «временами он также ездил к нему в качестве посла короля Людовика и вёл – прилежно и преданно – переговоры о предметах, относящихся к мирным договорам и выгоде обоих королевств. И поэтому вышеупомянутый король Хорик, узнав святого мужа как человека надежного и честного, проникся к нему величайшим уважением, стал охотно пользоваться его советами и всячески его к себе приблизил, так что даже разрешал ему присутствовать на секретных советах, где он обсуждал со своими приближенными государственные дела» (Vita S. Anskarii, 24). То есть, очевидно, Ансар рассматривался местной властью

¹²⁹ О канонических проблемах, связанных с папским решением по поводу Бремена см.: *Drögereit R. War Ansgar Erzbischof von Hamburg oder Bremen? // Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte. – 1972. – № 70. – S. 107–132.*

¹³⁰ *Palmer J. Anskar's Imagined Communities // Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200) / Ed. by H. Antonsson, I.H. Garipzanov. – Turnhout, 2010. – P. 181.*

не как простой священник или даже миссионер, но как непосредственный представитель императорской власти – фактически легат, связывающий отношения лояльности вассала со своим сюзереном.

Спустя некоторое время Ансгар решил организовать новую миссию в самой Швеции. Для этого он заручился поддержкой конунга Хорика, а также уговорил епископа Гаутберта оказать миссии содействие (тот хоть и отказался, будучи раз изгнанным из Бирки, туда возвращаться, но согласился отправить туда своего племянника). Для утверждения этого нового проекта Ансгар и Гаутберт опять же отправляются к королю Людовику, который уже официально не только возложил на Ансгара миссию христианизации Швеции, но и объявил его своим полномочным послом к шведскому королю (*Vita S. Anskarii*, 25). Когда Ансгар и его спутники прибыли в Бирку, там они обнаружили, что их миссионерская деятельность 829-830 гг. свелась фактически к нулю: царило язычество. Даже те друзья, которых он приобрёл в первую миссию, советовали Ансгару не пытаться обратиться к королю Олафу, и уезжать как можно скорее из Бирки. Однако Ансгар остался и даже удостоился приёма у конунга, который упомянул изгнание Гаутберта и оправдался тем, что это было решение народа, а не его. Также и вопрос о проповеди христианства он неожиданно поставил в зависимость от решения народного собрания (*Vita S. Anskarii*, 26). Очевидно, конунг пытался лавировать между моделью вассала и местным пониманием соотношения правителя и народа. В результате народное собрание одобрило возможность христианской проповеди¹³¹, и конунг даровал Ансгару право воздвигнуть христианскую церковь, а также дом для священника. Также любой желающий мог принять крещение (*Vita S. Anskarii*, 28). Это определённо была победа, и не в последнюю очередь благодаря статусу Ансгара как легата короля франков. Характерно, впрочем, и показательно, что, как и Хорик, сам Олаф так и не принял крещения.

¹³¹ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 108.

Таким образом, светская традиция непосредственно влияла на христианизацию Швеции уже на начальном этапе во времена св. Ансгара. Главным образом, это влияние связано с реализацией концепции возрождения империи, на которой основывалось стремление императора расширить земельные владения своего королевства за счёт скандинавских и датских земель. Эта концепция шла рука об руку со стремлением христианских миссионеров проповедовать Евангелие язычникам, населявшим эти земли. Поэтому можно говорить о социокультурной кооперации политической и монашеской традиций в деле христианизации Швеции. Модель «император – легат – местный правитель» успешно реализовывалась и была санкционирована не только светской властью в лице императора, но и церковной в лице римского папы. Роль легата успешно играл такой авторитетный миссионер, как св. Ансгар.

Вместе с тем, едва ли можно говорить о широком распространении в Бирке христианства во времена Ансгара, поскольку ни один из значимых правителей там так и не был обращён в веру императора. Вплоть до крещения Олафа Шётконунга ок. 1000 г., как верно замечает А. Сэнмарк, мы вообще не можем говорить о широком распространении христианства в Швеции¹³². Мы знаем, что какое-то время (около трёх лет) в Бирке оставался племянник Гаутберта Эримберт, затем его заменил ученик Эбона Ансфрид, который вернулся в Германию после 859 г. Тогда Ансгар послал в Швецию Рагенберта, убитого датскими пиратами в пути. Наконец, Ансгара заменил датчанин Римберт¹³³ – последний священник в Бирке вплоть до второго периода христианизации Швеции, о котором у нас есть информация в источниках. У нас не сохранилось данных, подтверждающих строительство церкви в Бирке, однако неожиданно есть археологическое подтверждение строительства церкви в Хедебю: на глубине был найден колокол, который, видимо, принадлежал колокольне этой

¹³² *Sanmark A. The Role of Secular Rulers in the Conversion of Sweden. – P. 553. Ср. также: Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study. – P. 77.*

¹³³ Которого, вероятно, следует отличать от автора жития св. Ансгара (*Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 108*).

церкви¹³⁴ (в «Житии Ансгара» упоминается разрешение на установку в церкви колоколов, полученное Ансгаром от конунга Хорика: *Vita S. Anskarii*, 32).

2.1.2. Христианская миссия в Швеции после смерти св. Ансгара. Крещение Олафа Шётконунга

Время после смерти Ансгара (865 г.) и вплоть до крещения Олафа (ок. 1000 г.) изучено плохо с точки зрения распространения христианства. У нас есть два основных письменных источника по этому периоду: «Хроника епископов Гамбургской Церкви» Адама Бременского (созданная в 1070-е гг.) и анонимное «Житие св. Римберта» (относящееся, по-видимому, ко второй половине IX в.). В «Хронике» Адама Бременского прямо говорится, что после Ансгара шведская земля погрузилась снова «во мрак язычества» (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I. 58, 60)¹³⁵. «Житие Римберта» сообщает нам, что Римберт был назначен преемником Ансгара, как на гамбург-бременской кафедре, так и в деле миссии среди язычников, причём по той же схеме императорского решения, утверждённого римским папой (*Vita S. Rimberti*, 11)¹³⁶. Что касается христианизации, то она, по-видимому, приостановилась, так как всё, что может сообщить автор жития св. Римберта по вопросу его миссионерской деятельности, так это то, что он выкупал у язычников пленных христиан (*Vita S. Rimberti*, 16-18). Едва ли христианская община в Швеции совсем исчезла: судя по всему, в Бирке были христиане вплоть до прекращения её существования во второй половине X в. Заменявшая её Сигтуна уже, по-видимому, представляла собой христианский город (во всяком случае, очень

¹³⁴ *Birkebaek F. Vikingetiden I Denmark*. – Copenhagen, 2003. – S. 155.

¹³⁵ Цит. по изданию: *Magistri Adam Bremensis. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. by B. Schmeidler. Editio tertia. Hannover; – Leipzig, 1917 (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*). [Рус. пер.: Адам Бременский. Деяния архиепископов гамбургской церкви / Пер. с лат. И.В. Дьяконова и В.В. Рыбакова // Немецкие анналы и хроники X – XI столетий. – М., 2012. – С. 297–449.]

¹³⁶ Цит. по: *Vita Rimberti // Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti*. Rec. G. Waitz. – Hannover, 1884. [Рус. пер.: Житие святого Римберта. Предисл., пер. и примеч. В.В. Рыбакова // Именослов. История языка. История культуры. – М., 2012. – С. 354–378.]

быстро она таковой стала). Косвенным свидетельством о наличии христианской общины в Бирке и после Римберта является упоминание Адамом Бременским епископа Унни (*Gesta Hammaburgensis*, I. 61), который проповедовал в Дании и Швеции и умер именно в Бирке 17 сентября 936 г. При этом его тело было похоронено в Бирке его последователями, то есть членами христианской общины, тогда как голова отправлена в Бремен и похоронена в кафедральном соборе, где позднее была обнаружена соответствующего размера могила¹³⁷. Был ли прав Адам, утверждая, что Бирка вернулась к язычеству? Судя по всему, несмотря на успешную миссионерскую деятельность Ансгара, мы не можем вообще говорить об обращении Швеции или даже Бирки в христианство в это время, поскольку конунг не был крещён, а именно это (согласно указанной в начале главы модели) было необходимым условием институционального обращения. Всё, что мы можем сказать, так это то, что Ансар заронил зёрна христианства, создав в Бирке христианскую общину (во многом благодаря помощи префекта, которого он крестил). Эта община, по-видимому, в том или ином виде существовала ещё во времена Унни¹³⁸ (именно представители этой общины, по всей видимости, похоронили его тело) в 936 г., и скорее всего, после запустения Бирки перебралась в Сигтуну.

При Олафе Шётконунге происходит институционализация христианства в Швеции. Основным источником по этому событию является «Житие св. Зигфрида»¹³⁹, в котором история крещения Олафа выстраивается по той модели, которая была представлена в «Житии св. Ансгара». В частности, упоминается роль Дании (Зигфрид находится в дружественных отношениях с

¹³⁷ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 110.

¹³⁸ Ср. аргументы в пользу существования христианской общины в Бирке в это время: Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 111–112.

¹³⁹ В. Рыбаков предлагает не доверять этому тексту как историческому источнику, в частности его смущает тот факт, что английские источники не знают никакого Йоркского епископа Зигфрида (*Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии*. – М., 2008. – С. 290). Тем не менее этот памятник XIII в. свидетельствует о том, что историческая память привязывала момент институционального обращения шведов в христианство именно к обращению конунга Олафа.

датским конунгом и использует свои «датские связи» в деле христианизации Швеции). Олаф просит английского короля Милдредра прислать ему кого-то, кто может крестить и наставить его в вере. Та же схема вассала-сюзерена сработала и здесь, а в роли легата короля выступил Зигфрид, который и крестил Олафа и его семью в Хусабю ок. 1000 г. Адам Бременский ничего не сообщает о крещении Олафа (что, конечно, странно), однако называет его «христианнейшим королём» (*rex christianissimus*) (*Gesta Hammaburgensis*, II. 39), что уже предполагает, что Олаф не только был крещён, но и по своим делам был христианином. Более того, в его действиях, согласно Адаму, был элемент насилия: «Желая обратить в христианство подвластные ему народы, он приложил много усилий к тому, чтобы разрушить Упсалу – святилище идолов, расположенное в самом центре Швеции. Опасаясь этого его намерения, язычники, как говорят, постановили на народном собрании (тинге), что если король хочет быть христианином, то пусть возьмёт по своему выбору лучшую область Швеции и управляет ею по своему закону. Пусть он заложит в ней церковь и введёт христианство, но не станет никого из народа силой заставлять отказываться от почитания языческих богов, если, конечно, кто-нибудь не пожелает обратиться ко Христу добровольно» (*Gesta Hammaburgensis*, II. 58). Таким образом, проблема заключалась в том, что правитель слишком ревностно стремился привить местному населению свои собственные взгляды, что вызывало обоснованное беспокойство. О крещении Олафа сообщает Саксон Грамматик в «Деяниях датчан» (*Saxo. Gesta Danorum*, X. 11), но считает, что его крестил английский епископ Бернард (а не Зигфрид), либо бременский архиепископ Унни (Саксон Грамматик явно не уверен здесь: скорее всего, перед ним были разноречивые сведения на этот счёт¹⁴⁰). Впрочем, возможно, что Саксон Грамматик перепутал Олафа с его сыном Анундом-Якобом¹⁴¹. Также в «Саге о Хёрвор и Хейдреке» сообщается, что Олаф был

¹⁴⁰ Ср. интерпретацию этого фрагмента у Б. Сойера: *Sawyer B. Scandinavian Conversion Histories // The Christianization of Scandinavia / Ed. by B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. – Alingsas, 1987. – P. 96–99.*

¹⁴¹ *Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. – С. 100.*

могущественным конунгом и «первым из шведских конунгов принял христианство, и в его дни Швеция была названа христианской»¹⁴². Косвенным подтверждением принятия Олафом христианства является и факт изображения христианских символов, особенно креста, на монетах¹⁴³, которые он печатал в Сигтуне (вообще он был первым из шведских конунгов, кто самостоятельно стал печатать монету).

Крещение Олафа не было чем-то исключительным и исторически вписывалось в последовательность обращений конунгов, начиная с датского конунга Харальда.¹⁴⁴ Все крещения происходили по одной и той же схеме и были очевидным образом связаны с необходимостью вписаться в новую систему геополитических взаимоотношений. Так, например, Адам Бременский сообщает, что крещение Харальда было обусловлено тем политическим давлением, которое на него оказывал немецкий император (с 962 г.) Отто¹⁴⁵. Даже если это и фактически не было верным¹⁴⁶, сама историческая память подсказывала Адаму модель, по которой обращение языческого короля рассматривалось как цельный религиозно-политический акт, в результате которого конунг вписывался в новую систему цивилизационных отношений, свойственных христианскому европейскому средневековому обществу. Более того, согласно Адаму, даже отец Олафа Эрик был крещён, хотя позднее и вернулся к язычеству (*Gesta Hammaburgensis*, II. 38): таким образом, христианизация правителей Швеции вписывалась в естественное движение истории, а язычество рассматривалось, как шаг назад. Даже если Адам не был точен в частностях, он вполне адекватно передавал общий посыл: идея христианской империи, которой руководствовался ещё св. Ансгар, никуда не ушла и оказывала существенное влияние на процесс христианизации шведского народа.

¹⁴² Сага о Хервёре и Хейдреке. Гл. 15. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://profilib.com/chtenie/74431/islandskie-sagi-saga-o-khver-i-kheydreke.php> (Дата обращения: 25.12.2021).

¹⁴³ *Blomkvist N., Brink S., Lindkvist Th. The Kingdom of Sweden.* – P. 190.

¹⁴⁴ *Winroth A. The Conversion of Scandinavia.* – P. 114–117.

¹⁴⁵ *Ibid.* – P. 113.

¹⁴⁶ *Ibid.*

Приняв крещение, Олаф был стремительно вовлечён в проблемы церковной институционализации на территории Швеции. Так он договорился с гамбург-бременским архиепископом Уннаной о создании епископской кафедры в Скаре. Адам Бременский сообщает по этому поводу, что Уннана и поставил Олафу первого епископа (по имени Тургот). На последнего была также возложена миссия проповеди язычникам-шведам (*Gesta Hammaburgensis*, II. 58). В самой Сигтуне, в которой располагался королевский двор, кафедры не было, более того, по какой-то причине Олаф покинул Сигтуну в конце жизни. Возможно, это было вызвано геополитическими соображениями, а может быть, он стремился объединить все земли вокруг новой столицы, на роль которой рассматривал Скару.

Так или иначе, очевидно, что Олаф наладил тесное сотрудничество именно с официальной гамбург-бременской архиепископией, что вписывалось в предыдущую традицию христианизации Швеции¹⁴⁷. Наследники Олафа также придерживались этой линии, за исключением, может быть, Эмунда, который приютил в качестве личного епископа некоего «безголового» Осмунда, статус которого не очень ясен, но который, очевидно, не подчинялся гамбург-бременскому архиепископу (о проблеме «безголового» Осмунда см. в следующей главе в связи с возможным влиянием восточной церкви на христианизацию Швеции). Разумеется, вместе с обращением на уровне институтов происходят активные изменения в сфере культуры, быта и мировоззрения, о чём свидетельствуют, например, многочисленные рунические надписи, обнаруженные археологами и относящиеся к XI-XII вв.¹⁴⁸ Культурный переход был гораздо более сложным явлением, чем рассмотренный в этой главе институциональный, мы обратимся к нему в следующей главе.

¹⁴⁷ Также римское папство в последующий период выстраивало отношения со Швецией в рамках имперской концепции, описанной ранее: *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 108.

¹⁴⁸ *Blomkvist N., Brink S., Lindkvist Th. The Kingdom of Sweden.* – P. 179–180. См. также: *Lager L. Runestones and the Conversion of Sweden // The Cross Goes North.* – P. 503–507.

Помимо политического влияния на процесс христианизации Швеции, однако, воздействовала также монашеско-педагогическая традиция, в которой воспитывались св. Ангар и, вероятно, св. Зигфрид. Рассмотрим влияние этой традиции на христианскую миссию в Швеции.

2.2. Влияние монастырско-педагогических традиций на процесс христианизации Швеции

Епископы Ангар и Римберт были не просто епископами, исследователи называют их «миссионерскими епископами»¹⁴⁹. Институт епископов-миссионеров подразумевал, что епископ не обязательно имеет свою епископию, однако в обязательном порядке предполагалась его миссионерская деятельность. Епископия, таким образом, рассматривалась как своего рода феодал, или земельный надел за успешную миссионерскую деятельность. При этом новообразованная епархия, хотя и входила органично в состав империи как в политическом, так и в идеологическом смысле, однако, её главным значением было обеспечение дальнейшей успешной миссионерской деятельности епископа. Таким образом, епископ-миссионер был прежде всего миссионером, и уже только потом епископом. На примере житий Ангара и Римберта такая постановка вопроса становится особенно очевидной. Ангар и Гаутберт были такого рода епископами ещё до того, как они стали обычными епископами в Бремене и Оснабрюке соответственно¹⁵⁰. Источники этой традиции уходят своими корнями в историю английской миссионерской монашеской школы. Так Адам Бременский рассказывает нам о том, как Олаф Трюггвасон привёз из Англии себе ко двору несколько таких епископов (*Gesta Hammaburgensis*, III. 15). Характерен комментарий, который оставляет по поводу миссионерских

¹⁴⁹ Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 118. Cp.: Hunyadi Z. Signs of Conversion in Early Medieval Charters // *Christianizing Peoples and Converting Individuals* / Ed. by G. Armstrong, I.N. Wood. – Turnhout, 2000. – P. 106.

¹⁵⁰ Seegrün W. Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation // *Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins*. Neumünster, 1967. – S. 28.

епископов Адам: «Причина же этого мне видится в том, что поскольку христианство находится здесь ещё в начальном состоянии, то никто из епископов ещё и не назначен на определённую кафедру, но каждый из них оказался в отдалённых областях в попытках утвердить в них христианство. Итак, он будет стремиться проповедовать слово Божие не только своим, но и язычникам. Даже сейчас такая практика осуществляется за пределами Дании, по всей Норвегии и Швеции» (*Gesta Hammaburgensis*, II. 26).

В «Житии св. Зигфрида» рассказывается о том, что Олаф Шётконунг обратился с просьбой о крещении к английскому королю, что выстраивает определённые связи между процессом христианизации в Швеции и Англией. Эти же связи подтверждаются Саксоном Грамматиком, который предполагает, что Олафа крестил хотя и не Зигфрид, но также представитель английской церкви (*Saxo. Gesta Danorum*, X. 11). Нет смысла противопоставлять гамбург-бременскую школу Англии, поскольку первая фактически являлась прямой наследницей Кентерберийской школы: от самого Августина¹⁵¹ идёт череда наследования древней монашеско-педагогической традиции вплоть до Ансгара и Римберта. Ни в житии Ансгара, ни в житии Римберта мы не находим никаких отступлений от этой традиции. Так, например, школа, которую организывает в миссионерских целях Ансар, строится им по образцу английской миссионерской школы, например, Йорка (*Vita S. Anskarii*, 11). В «Житии св. Римберта» также описывается прилежность Римберта в изучении свободных искусств (*Vita S. Rimberti*, 4). Кроме того, как мы видели в предыдущем параграфе, для Ансгара и Римберта римский папа представляет точно такой же непререкаемый авторитет, что и для представителей английской миссионерской школы. Таким образом, все формальные элементы жития свидетельствуют о лояльности гамбург-бременской школы по отношению к английской миссионерской школе.

¹⁵¹ *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 56.

Какие именно элементы монашеско-педагогической традиции английской миссионерской школы наследовали Ансгар и Римберт? Прежде чем исследовать этот вопрос, уточним, что под миссионерской монашеской школой мы понимаем определённую традицию миссионерской деятельности и последовательное усвоения опыта этой традиции в рамках определённой образовательной программы. С точки зрения педагогической в эту традицию входили устойчивые образовательные практики, которые подразумевали, что монах, желающий стать миссионером, осваивал как вероучительную традицию, так и специфическую передачу полученного на практике миссионерского опыта и знания. Основной целью такой педагогики было усвоение опыта миссионерской деятельности, способствующее успешной христианизации. В основе таких миссионерских школ находились монашеские средневековые школы, организовывавшиеся вокруг той или иной миссии (согласно указу Карла Великого специальные школы для обучения мальчиков, *scholae legentium puerorum*, должны были организовываться при каждом крупном монастыре и аббатстве). Мы уже упоминали Кентерберийскую школу, основанную таким образом св. Августином для обучения священников и миссионеров. Так же была создана и школа в Йорке, прославленная великим Алкуином. Эти школы не были изолированными друг от друга, их объединяла единая миссионерско-монашеская традиция.

В основе этой единой традиции лежали два элемента: во-первых, идея паломничества ради Христа (*peregrinatio pro Christo*), а во-вторых, устав св. Бенедикта. Первая идея восходит, по всей видимости, к традиции ирландских миссионеров, в частности к св. Колумбану, который в 590 г. отправился из Ирландии на проповедь христианства в Бретань¹⁵². При этом у Колумбана не было специальной цели обратить местных жителей в христианство, главной его целью было совершить паломничество ради Христа. Фактическое возрождение монашества и основание десятков монастырей явилось следствием изначально

¹⁵² *Ritari K. Saints and Sinners in Early Christian Ireland: Moral Theology in the Lives of Saints Brigit and Columba.* – Turnhout, 2009. – P. 122.

будто немиссионерской идеи. Другой идеей было усиление роли образования. Устав св. Бенедикта делал упор на молитву и физический труд (знаменитое “*ora et labora*”), однако последний подразумевал активное переписывание рукописей, что легло в основу института скрипториев и знаменитых средневековых монастырских библиотек, которыми активно пользовались ученики монастырских миссионерских школ. Нельзя не согласиться с Кённогсбергом, который считал, что именно из устава св. Бенедикта на Западе «развилась практика образования и сохранения знаний»¹⁵³.

Таким образом, именно идеи *peregrinatio pro Christo* и образовательные мотивы устава св. Бенедикта осуществились в гамбург-бременской монашеско-миссионерской традиции. Стоит сразу же оговориться, что информация, которая имеется в источниках по этой теме, достаточно скудна. Прежде всего, здесь важную роль играли семь свободных искусств – традиция, идущая от кентерберийской школы. Гамбург-бременская школа следовала за теми образовательными стандартами, что были в Англии. В житии св. Римберта есть отрывок, свидетельствующий о том, чему он учился в юности, в монашеской школе: «мальчик преуспевал день ото дня в благочестивых трудах и горячо предавался изучению свободных искусств» (*Vita S. Rimberti*, 4). Учёность, таким образом, заключалась в знании семи свободных искусств. Важную роль, в образовании играла проповедь. Гамбург-бременская миссионерская школа в системе обучения будущих миссионеров следовала традиции английской миссионерской школы, уделяя внимание не только духовным наукам, но и светским, изучая в монастырских школах тривиум и квадривиум. Главным образом, гамбург-бременскую миссионерскую школу отличало большее внимание к практическому миссионерству в сравнении с теорией.

В рамках указанных идей следует определить характерные особенности шведской христианской миссии на её раннем этапе, для чего необходимо обратиться к теории обращения в христианство. Ещё со времен раннего

¹⁵³ Кённогсберг Г.Г. Средневековая Европа, 400-1500 гг. – М., 2001. – С. 137.

христианства считалось, что миссионерская работа включает в себя две цели: распространение христианства и искоренение нехристианских верований и культов. В средние века крещение стало главной целью миссионеров, но оно являлось лишь началом обращения, а не конечным результатом, поскольку новообращенного христианина следовало посвятить в многочисленные христианские таинства и привить ему образ жизни благочестивого христианина. Но, к сожалению, часто значимыми становились не внутренние убеждения и вера, а соблюдение церемоний и внешнее поведение¹⁵⁴. К 1930-м гг. исследователи выделили три различные категории раннесредневековых миссионерских методов: *wortmission*, *tatmission* и *schwertmission*. *Wortmission* – миссия словом, то есть через проповедь или, например, рассказы о других миссионерах, которые творили чудеса, а также христианских святых. *Tatmission* – миссия делом – включала в себя действия, совершенные с целью доказать бессилие языческих богов, в том числе осквернение и разрушение нехристианских святынь и идолов. *Schwertmission* означает систематическое использование прямой политической или военной силы для достижения христианизации¹⁵⁵. Есть и другая классификация, согласно которой выделяется прямое принуждение (*direkter Zwang*), то есть обращение под непосредственной угрозой физического давления, в качестве одной из крайностей, а в качестве другой крайности выделяются мирные обращения, полностью лишённые какого-либо момента внешнего принуждения. Между этими двумя существовали различные степени косвенного побуждения (*indirekte Nötigung*)¹⁵⁶. Разумеется, выделяемые виды христианских миссий являются в значительной степени условными, однако с некоторой корректировкой они вполне могут быть использованы в качестве рабочего инструмента.

В случае с христианизацией Швеции преобладали скорее *wortmission* и *indirekte nötigung*. Это особенно очевидно на примере св. Ансгара (более

¹⁵⁴ *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study.* – P. 31–32.

¹⁵⁵ *Ibid.* – P. 33.

¹⁵⁶ *Ibid.*

подробно на его фигуре мы остановимся в главе 2.3). А. Сэнмарк утверждает, что та картина христианизации Швеции, которая предстаёт перед нами в первоисточниках, наводит на мысль о том, что принудительных крещений в этом королевстве не было¹⁵⁷. В общем и целом, анализ источников подтверждает вывод исследователя. Опять же, мы это увидим, когда будем более подробно рассматривать жизнеописание Ансгара. Это отчасти будет обусловлено тем, что политическая элита Скандинавии была скорее положительно настроена по отношению к христианам (*Vita S. Anskarii*, 25). С другой стороны, можно обратить внимание на утверждение Сэнмарк о том, что правители, благосклонно настроенные к христианству, по-видимому, были недостаточно могущественны, чтобы принудительно крестить население шведских областей, даже если бы они этого хотели¹⁵⁸. Поэтому в гамбург-бременской миссионерской школе преобладали мирные методы миссионерства.

Само собой разумеется, что обращение человека в христианство не сводилось к простому крещению. Там, где для этого была возможность, миссионеры старались прибегать к катехизации. Последняя занимала центральное место в миссионерской деятельности на раннем этапе распространения христианства. Хотя сведения о ней, по сути дела, обрывочны, но они свидетельствуют о том, что наставления и попытки привить правильный, моральный образ жизни играли одну из ключевых ролей¹⁵⁹. Более полными источники становятся уже в период средневековья. Безусловно, что катехизация подразумевает под собой именно акт обучения, а не восприятие формализованного содержания христианского учения¹⁶⁰. Таким образом, катехизация была связана с попыткой наставить тех, кто готовился ко крещению, следовать путем истинного христианина. В случае с гамбург-бременской миссионерской школой мы видим, что в некоторых случаях миссионеры

¹⁵⁷ Ibid. – P. 91.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ *Ferguson E.* The Early Church at work and worship. Vol. II: Catechesis, baptism, eschatology, and martyrdom. – Cambridge, 2014. – P. 18.

¹⁶⁰ *Sanmark A.* Power and Conversion. A Comparative Study. – P. 21.

действительно прибегали к длительной катехизации там, где была для этого возможность. С другой стороны, данные источников указывают на то, что для этого не всегда была возможность – хотя, безусловно, стремление к тому было. Как мы видим в случае с Ансаром, политическая конъюнктура просто не всегда позволяла проводить миссионерскую деятельность на протяжении длительного срока – здесь можно вспомнить историю о том, как епископ Гаутберт был вынужден бежать, потому что среди местного населения внезапно начался всплеск языческих настроений (*Vita S. Anskarii*, 25).

Тем не менее, миссионеры в Швеции, по всей видимости, стремились именно к длительной катехизации. Исследователи здесь выделяют три возможных причины. Первая заключается в том, что многие предпочитали длительный процесс просвещения быстрому крещению, так как стремились очиститься от своих грехов непосредственно перед смертью. Второе предположение исходит из того, что не все были убеждены, что они хотят креститься. Третья более банальна и заключается в том, что в отличие от других регионов, здесь просто была для этого возможность у населения¹⁶¹.

Немаловажной проблемой здесь является роль папства. Папство играло достаточно важную роль еще в христианизации Англии, хотя в некоторых случаях ранние миссионеры в этих областях работали независимо от папства. Тем не менее, безусловно связь между папством и миссионерами была очень тесной, ведь, по сути дела, именно от папства исходили общие руководящие принципы и директивы. Другим важным аспектом являлась, и политическая сторона дела, ведь папство к тому времени являлось сложным, не только религиозным, но и политическим институтом. Тем не менее, как верно замечает Сэнмарк, между папством и властью Каролингов была очевидная конфронтация по части миссионерства: Карл Великий взял на себя полную ответственность за все аспекты миссионерской деятельности, хотя папство иногда оказывало

¹⁶¹ Ibid. – P. 93.

некоторую поддержку¹⁶². Этот момент также очень заметен, если обратиться к источникам, например, к жизнеописанию Ансгара. Практически всегда миссионер имел дело со светскими властями. Во всем источнике папская власть упоминается крайне редко, около 12 раз (Vita S. Anskarii, 13, 14, 22, 23, 24). При этом, часто роль папы в тексте является достаточно номинальной. Почти всегда Ансгар имеет дело именно со светскими правителями и именно от их решений зависит судьба его миссионерской деятельности. Таким образом, Гамбург-бременная миссионерская школа хотя иногда и получала некоторую поддержку от папы, но в решающей степени зависела именно от поддержки светских политических сил.

Проповеди, по-видимому, не стали постоянной частью христианского богослужения в Скандинавии до конца двенадцатого века, при этом миссионеры пытались объяснить своим слушателям только самые фундаментальные концепции христианства (такие как рай, ад, грех и т.д.)¹⁶³. Достаточно интересно, что в некоторых случаях, судя по всему, миссионеры также использовали такой необычный способ как *interpretatio christiana*¹⁶⁴. То есть, христианским фигурам давались имена и формы соответствующих персонажей из скандинавской мифологии (например, сатана был представлен как Ёрмунганд – морской змей, являющийся противником Тора). Кроме того, по всей видимости, для представления христианского учения использовались некоторые методы адаптации к скандинавской культуре, например, Христос представлялся как некая фигура, олицетворяющая собой силу и удачу, способная отразить злые силы. Таким образом, Откровение Иоанна Богослова, в котором Христос описывается как победитель сатаны, сыграло центральную роль в распространении христианства среди викингов¹⁶⁵. Миссионеры, по всей видимости, пытались рассказать местному населению о христианстве, используя

¹⁶² Ibid. – P. 94.

¹⁶³ Ibid. – P. 93.

¹⁶⁴ Ibid. – P. 96.

¹⁶⁵ Ibid. – P. 97.

при этом скандинавские концепты для того, чтобы оно наиболее органично вписалось в существующую культуру. Не исключено, что схожей мере подвергались и праздники, которые реинтерпретировались через призму христианского вероучения¹⁶⁶. Здесь так же примечательно то, что, по всей видимости, в некоторых моментах изначальная христианская теология несколько упрощалась и даже искажалась. Также есть вероятность того, что эти попытки приводили к тому, что в некоторых случаях шведам были представлены концепции, которые могли расходиться и даже противоречить тем, что были установлены католической церковью. *Interpretatio christiana*, разумеется, должна пониматься в контексте трансляции образовательных стандартов тривиума и квадривиума, о чём мы говорили ранее. Как это видно из жизнеописания Ансгара, педагогика носила цельный характер и органически соединяла вероучение и светские образовательные стандарты. Наряду с образованием не менее важную роль играл и личность самого миссионера. Ансгар, например, своим личным примером, как сказано в тексте, вдохновил многих людей на то, чтобы стать на праведный путь (*Vita S. Anskarii*, 15).

Еще одна интересная особенность гамбург-бременской школы касается собственно монастырей. Хотя монастыри имели большое значение для распространения христианства, первые монастыри в Скандинавии, по всей видимости, появляются не ранее XI-XII вв.¹⁶⁷ Судя по всему, и каменные церкви появляются на территории Швеции не ранее этого периода¹⁶⁸.

Таким образом, основы педагогической традиции, которой руководствовались первые проповедники христианства на шведской земле, обнаруживаются в английской миссионерской школе. Именно оттуда пришла идея «миссионерского епископа», главная задача которого заключается в

¹⁶⁶ В историческом контексте см.: *Bartlett R. From Paganism to Christianity in Medieval Europe // Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200 / Ed. by N. Berend. – Cambridge, 2007. – P. 67–69.*

¹⁶⁷ *Sanmark A. Power and Conversion. A Comparative Study. – P. 102.*

¹⁶⁸ О значении церковного здания для христианизации Швеции см.: *Nilsson B. Early Christian Burials in Sweden // Christianizing Peoples and Converting Individuals / Ed. by G. Armstrong, I.N. Wood. – Turnhout, 2000. – P. 81.*

организации новых приходов и школ, в которых новокрещаемые могли получить знания о христианстве, а также приобщиться новому образу жизни. При этом гамбург-бременская педагогическая школа обладала двумя особенностями: во-первых, практическая деятельность играла в ней большую роль по сравнению с теоретической, а во-вторых, само миссионерство осмыслялось как духовное паломничество ради Христа, *peregrination pro Christo*. Последнее включало в себя целый комплекс личных предпочтений и мотиваций, которыми руководствовался миссионер, и во многом носило личностный характер. Об этой стороне христианизации шведских земель мы поговорим в следующем параграфе на примере личности св. Ансгара.

2.3. Личностный аспект христианизации Швеции

Мы рассмотрели процесс христианизации Швеции в IX-XI вв. в рамках социокультурного контекста, а также с точки зрения монашеской миссионерской традиции. Однако для того, чтобы ответить на вопрос о специфике христианской миссии в Швеции, необходимо также исследовать личностный аспект, в частности мотивы и мировоззрение св. Ансгара и его последователей. Такое исследование не только дополнит картину, представленную в предыдущих параграфах, но и поможет понять причины, которые привели в итоге к принятию Олафом Шётконунгом христианства. Главным образом, в этом параграфе мы будем рассматривать личность и мировоззрение св. Ансгара (в основном на материале его жития, составленного св. Римбертом).

Прежде всего, Римберт сразу связывает путь Ансгара с миссионерской традицией английской школы. Так он пишет, что Ансар в своей миссии руководствовался вовсе не легкомыслием (многие скептически относились к его желанию проповедовать язычникам), но «силой святого благочестия и любовью к странствиям», и что подвиг миссионера он предпринял «ради спасения душ людских» (*Vita S. Anskarii*, 6). Идея святого странствия, как мы упоминали в предыдущем параграфе, лежала в основе ирландского подхода к

христианизации, и этот подход был унаследован отчасти и английский миссионерской школой. Мы встречали его у Виллехада¹⁶⁹. Главным мотивом оказывается любовь, желание спасти людей, но также и внутренний подвиг, мотив странствия гармонично дополняет стремление помочь язычникам¹⁷⁰. Таким образом, можно выделить два мотива в стремлении Ансгара отправиться на проповедь в земли данов и свеев: любовь к странствиям и любовь к людям. Оба мотива у Ансгара носят глубоко личностный характер. Когда встал вопрос о том, кого послать вместе с датским конунгом, Вала не просто предложил кандидатуру Ансгара, но и упомянул, что он «пылает великой любовью к божественной вере и мечтает претерпеть большие страдания ради имени Божьего» (*Vita S. Anskarii*, 6). Вала похвалил не только поведение Ансгара, но и его характер, особо отметив, что тот «весьма подходит для этого дела» (*Vita S. Anskarii*, 6). Таким образом, появляется, согласно Римберту, ещё один важный мотив: желание пострадать за Христа. Этот мотив мученичества связан со слухами о жестокости викингов: очевидно, миссионер, отправляющийся в Скандинавию, должен был готов распрощаться со своей жизнью, то есть должен быть готов к мученическому венцу. О том, что существовала действительная опасность, если можно так сказать, стать мучеником в то время в Швеции, свидетельствует история с Гаутбертом, племянник которого был убит язычниками в Бирке, став тем самым первым шведским мучеником. Сам Гаутберт был настолько напуган, что бежал из Бирки и позднее отказался туда возвращаться. Поэтому требовалась изрядная доля мужества и готовность умереть за дело Христа, чтобы вести миссионерскую деятельность в шведских землях в то время¹⁷¹.

¹⁶⁹ О том, насколько важен был Виллехад для Ансгара см.: *Palmer J. Anskar's Imagined Communities*. – P. 178.

¹⁷⁰ Уже Алкуин соединяет указанные мотивы, интерпретируя евангельскую идею апостольской проповеди, см.: *Rambridge K. Alcuin's Narratives of Evangelism: The Life of St. Willibrord and the Northumbrian Hagiographical Tradition // The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300 / Ed. by M. Carver*. – York, 2003. – P. 373.

¹⁷¹ *Winroth A. The Conversion of Scandinavia*. – P. 107.

Именно поэтому все были удивлены, что Ансгар решил «покинуть родину, своих близких, нежно любящих его братьев, вместе с которыми был воспитан, и отправиться в чужедальные страны, чтобы жить среди безвестных варваров». Более того, многие друзья и знакомые Ансгара стремились отговорить его от этой затеи, упрекали и бранили за его необдуманное решение (по-видимому, казавшееся им самоубийственным). Однако, как с изрядной долей почтения к своему учителю сообщает Римберт, «муж Господень оставался непоколебим в однажды принятом решении» (*Vita S. Anskarii*, 8).

На протяжении всего текста жития отчётливо видны проявления мужества Ансгара. Достаточно сказать, что в столь опасное путешествие с ним отправился всего лишь один компаньон – монах Аутберт. Несомненно, тот факт, что Ансгар вынужден был путешествовать всего лишь с одним сотрудником, был продиктован и обстоятельствами: как заявил аббат, принуждать человека жить среди язычников считалось гнусным и несправедливым (*Vita S. Anskarii*, 7). Для нас здесь важен сам тот факт, что Ансгар решился идти, несмотря на то, что с ним в опасный путь вызвался всего лишь один монах. Здесь прежде всего стоит сказать о том рвении, с которым Ансгар проводил свою миссионерскую деятельность еще при Харальде: «в короткое время они устроили там школу, где было двенадцать или даже более учеников» (*Vita S. Anskarii*, 7). Репарка о школе, прежде всего, даёт некоторое указание на то, что подход Ансгара был систематичным. За два года, что он пробыл у Харальда, он достиг значительных успехов. Когда же стало ясно, что он отправится к шведам, то, как сказано в тексте, «он также решил терпеливо сносить ради Христа любые тяготы и бедствия, если они выпадут ему на долю в этом путешествии; и в сердце у него не было ни капли сомнения относительно того, браться ли за такое дело, ибо небесное видение, явленное ему еще прежде, укрепляло его» (*Vita S. Anskarii*, 8). Перед нами, безусловно, предстаёт человек исключительных моральных качеств.

Однако, в приведенной выше цитате есть еще один интересный момент, который важен для нас – это небесные видения, которые Ансгар созерцал. Они достаточно подробно описаны в тексте: «однажды ночью было ему видение, что он оказался в некоем помещении, где стояло множество проповедников, готовых к проповедническому служению. Находясь среди них, он внезапно пришел в исступление и увидел, как его осияла неизмеримой яркости слава, солнечным лучом снизошедшая с небес» (Vita S. Anskarii, 9). Далее он слышал глас, заявивший, что ему отпускаются его прегрешения, а на вопрос что ему надо делать, голос ответил: «Иди и благовествуй язычникам слово Божье» (Vita S. Anskarii, 9). Таким образом, проповедь благой вести среди язычников воспринималась самим Ансгаром как священная миссия. Примечательно, что фраза, которую слышал Ансгар, по сути дела, является парафразом из Нового Завета. В Евангелии от Луки есть история о том, что, когда Иисус следовал в Иерусалим, некий человек сказал ему: «Господи! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел» (Лк. 9:57). А когда Иисус сказал, что он может последовать за ним, человек попросил прежде позволить ему похоронить его отца, на что Сын Божий ответил: «предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовествуй Царствие Божие» (Лк. 9:60). Единственная разница здесь заключается в том, что в случае с Ансгаром глас указал благовествовать не Царствие Божие, а Слово Божие среди язычников.

Здесь, конечно, нужно обратить внимание на смысл и контекст изначальной фразы из Евангелия. Смысл сюжета заключался в том, что человек, решивший стать на путь христианина, не должен отклоняться в исполнении возложенной на него миссии, даже если причины для того серьезны – как смерть одного из родителей. Каждый раз внешний мир будет что-нибудь предлагать, и если постоянно реагировать на внешний мир, то всегда можно найти причину для того, чтобы избежать поставленной задачи. И, по всей видимости, такой смысл был заключён и в видении Ансгара: проповедь среди язычников была для него

задачей первой важности¹⁷². И этот личностный момент сыграл свою определяющую роль. Таким образом, «Ансгар принял на себя порученную императором миссию, отправиться в края шведов и выяснить, готов ли тамошний народ к принятию веры» (*Vita S. Anskarii*, 9). Восприятие этой миссии как духовного призвания объясняет энтузиазм и рвение, с которыми он принялся выполнять поставленную перед ним задачу.

В свете обнаруженной нами цитаты из Нового Завета становится понятно, почему Ансгар продолжил свой путь в Швецию, даже после того, как на их корабль напали пираты, забрав все императорские дары, которые они должны были привезти в Швецию и, что более важно, забрав почти сорок книг, взятых с собой Ансгаром для того, чтобы использовать их в богослужениях (*Vita S. Anskarii*, 9). Как сказано в тексте, некоторые считали, что правильным будет вернуться и снарядить новую экспедицию, но Ансгар «с еще большим самоотречением вверил участь свою суду Божьему, решив ни в коем случае не возвращаться прежде, чем по воле Божьей ему удастся узнать, можно ли получить в тамошних краях позволение проповедовать». В отрывке из Евангелия Иисус призвал юношу отправиться с ним, при этом даже не похоронив отца – отдаться благому делу, ставя дела религиозные выше дел земных. И так же Ансгар решает идти до конца, постольку, поскольку всегда можно найти довод что бы сойти с пути.

Король шведов Бьёрн дал позволение Ансгару проповедовать Христово Евангелие среди шведов (*Vita S. Anskarii*, 11). Из этого же отрывка мы можем узнать несколько интересных моментов, которые касаются христианизации; прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что на тот момент в Швеции уже были люди, искренне желающие принять христианство, но что более важно так это то, что среди них были люди достаточно высокого ранга – например, советник короля Херигарий, который в своем наследственном владении

¹⁷² О проблеме «воображаемых» сообществ и видений в связи с миссией Ансгара см.: *Palmer J. Anskar's Imagined Communities*. – P. 171–188.

построил церковь (Vita S. Anskarii, 11). Поддержка со стороны знати, безусловно, сыграла важную роль и значительно облегчила поставленную перед Ансаром задачу. Однако и эта поддержка в значительной части являлась заслугой Ансгара. По крайней мере, из-за личной расположенности императора к Ансару и тому, как последний выполнял свою миссию, император стал думать, «как бы можно было ему устроить в северных странах, на краю, стало быть, своей империи, епископскую кафедру, с тем чтобы поставленному там епископу было бы сподручнее постоянно приезжать в эти страны с проповедью, а также чтобы представители всех тамошних варварских народов имели возможность и проще, и в большем числе принимать христианскую веру» (Vita S. Anskarii, 12). Здесь, опять же, характер личности Ансгара сыграл довольно важную роль. Здесь стоит сказать о том, что некоторые попытки христианизации севера предпринимал еще Карл Великий – это сыграло свою роль, так как Людовик I Благочестивый хотел продолжить начинание своего отца. Однако это желание во многом было усилено, когда первые попытки христианизации датчан и шведов оказались успешными, о чем прямо сказано в источнике: «когда же случилось так, что благодатью Божьей вера Христова уже начала давать первые плоды в краях датчан и шведов [...], он основал в Гамбурге, архиепископскую кафедру, которой были подчинены все приходы Нордальбингии¹⁷³ [...], которой была дарована власть надо всеми северными странами – власть поставлять епископов и священников, ради имени Христова направляемых в эти страны» (Vita S. Anskarii, 12). И здесь опять важную роль сыграл именно Ансгар – успех первоначального этапа его миссионерской деятельности подтолкнул императора к дальнейшим действиям – из текста следует, что именно после этого усилилось его желание продолжить волю отца. В результате, Ансгар был рукоположен в архиепископы этой кафедры (Vita S. Anskarii, 12). Это решение узаконил своим декретом папа римский, сделав Ансгара «легатом ко всем шведам, датчанам, славянам и остальным народам северных стран», и передал Ансару право

¹⁷³ Ср.: Palmer J. Anskar's Imagined Communities. – P. 185.

проповедовать Евангелие перед гробницей с мощами святого апостола Петра (Vita S. Anskarii, 13). Безусловно, такая поддержка миссионерской деятельности была обусловлена успехом деятельности Ансгара.

Еще одно указание на роль Ансгара в христианизации является в замечании о том, что Ансгар своей благочестивой жизнью привлек к вере много людей (Vita S. Anskarii, 15). Он выкупал из рабства детей (славян и датчан), причем воспитание некоторых брал под личный контроль и оставлял при себе, а некоторых отправлял в монастырь Торхаут (Vita S. Anskarii, 15). Таким образом, личное благочестие Ансгара и его авторитет стали для многих людей значительным стимулом и вдохновляющим примером к тому, чтобы принять христианство. Можно провести аналогию, сказав, что роль, которую сыграл Ансгар в христианизации Швеции в какой-то мере сопоставима с ролью Святого Павла в христианизации римской империи – энергия Павла, его предприимчивость и личные качества сыграли огромную роль в истории раннего христианства. Так же и Ансгар проявил себя достаточно волевым человеком, способным претерпевать многочисленные неудобства, при этом самоотверженность в нем сочеталась с не меньшей энергией.

Об упорстве Ансгара свидетельствует многое. Выше уже приводился отрывок о том, как Ансгар решил продолжить путешествие даже после того, как корабль был захвачен пиратами. Схожим образом, когда пираты напали на Гамбург, они сожгли местную церковь, в которой сгорела Библия, подаренная Ансгару самим императором. В ходе этого разграбления города Ансгар лишился и другого имущества, он остался «обобраным почти что до нитки» (Vita S. Anskarii, 16). Однако, Ансгар «ни минуты не горевал из-за пропажи всего этого и не согрешил устами своими», но лишь процитировал блаженного Иова, сказав: «Господь дал, Господь и взял» (Vita S. Anskarii, 16). Этот отрывок, кроме всего прочего, позволяет сделать некоторые выводы о мышлении Ансгара: в своей миссионерской деятельности он не преследовал абсолютно никаких корыстных и политических целей; он был искренне предан своему делу.

В 840 г. император Людовик I Благочестивый ушёл из этой жизни – он был последним правителем единой Франкской империи. Как сказано в источнике, «после его кончины, когда сделалась великая смута из-за раздела его государства, миссия нашего пастыря также некоторым образом пошатнулась» (*Vita S. Anskarii*, 21). После этого, по всей видимости, Ансгар столкнулся с многочисленными трудностями и какое-то время жил в бедности, но по-прежнему не отступался от своей миссии (*Vita S. Anskarii*, 21). Однако спустя какое-то время Ансгару удалось заручиться поддержкой Людовика II Немецкого – в результате чего ему было вверено еще и Бременское епископство, в то время лишенное пастыря (*Vita S. Anskarii*, 21).

Роль личности Ансгара видна и в деле распространения христианства среди датчан; в одной из глав его жития сказано, что Хорик I «узнав святого мужа как человека надежного и честного, проникся к нему величайшим уважением, стал охотно пользоваться его советами и всячески его к себе приблизил, так что даже разрешал ему присутствовать на секретных советах, где он обсуждал со своими приближенными государственные дела» (*Vita S. Anskarii*, 24). Личная репутация Ансгара, таким образом, играла важную роль, так как многое в этом деле зависело от взаимодействия с местной властью. Исходя из источника, Ансгар легко находил признание от местных королей – тем самым ускоряя процесс. Более того, например, договор между Данией и Саксонией был подписан в соответствие с волей Ансгара (*Vita S. Anskarii*, 24). Это говорит о том, что хотя и лишенный политических амбиций, он умел здраво оценивать политическую ситуацию и использовать её должным образом для наиболее успешного распространения христианства среди язычников. Именно благодаря Ансгару Хорик разрешил построить первую церковь на земле датских викингов (*Vita S. Anskarii*, 24). Более того, благодаря Ансгару Хорик проникся глубокой симпатией к христианству (*Vita S. Anskarii*, 24). Также во многом благодаря личному влиянию Ансгара Хорик издал разрешение, согласно которому в его королевстве всякий, кто пожелает, мог стать христианином (*Vita S. Anskarii*, 24).

Это решение, безусловно, ускорило процесс христианизации: согласно тексту, когда люди получили возможность открыто исповедовать христианство, их пример стал распространяться быстрее и по их примеру многие другие обращались в христианство и крестились (Vita S. Anskarii, 24).

Именно Хорик помог потом Ансгару вновь вернуться к христианизации Швеции, после того, как на некоторое время его миссионерские усилия были приостановлены в связи со сложной политической обстановкой, возникшей после смерти Людовика и некоторыми событиями, которые происходили в самой Швеции (Vita S. Anskarii, 25). Епископ, сменивший Ансгара, Гаутберт был вынужден покинуть Швецию в связи с народными волнениями и решил, что лучше будет если процесс распространения христианства там продолжит тот, кто его начал – то есть Ансгар (Vita S. Anskarii, 25). То, что сменивший Ансгара священник не справился со столь сложной возложенной на него задачей, также указывает на важную роль личности Ансгара на первоначальном этапе христианизации Швеции. В конце концов, исходя из всех этих доводов, Людовик вручил Ансгару посольство к королю шведов (Vita S. Anskarii, 25). Миссионерская деятельность здесь в очередной раз выступает как личная инициатива Ансгара – действительно, из текста складывается ощущение, что именно он был архитектором миссионерской деятельности в Швеции. По крайней мере, если бы не он, то едва ли к этой задаче вновь вернулись бы так быстро, но снова Ансгар, пользуясь личными политическими связями, смог возобновить миссию.

Здесь Ансгара посещает еще одно видение (Vita S. Anskarii, 25). Ансгару показалось, что он попал в место, в котором находились огромные сооружения, после чего к нему вышел человек, который призвал его не печалиться чрезмерно относительно путешествия, о котором он тревожился, добавив, что в него вселит уверенность пророк Адальхард (Адальгард Корбийский) (Vita S. Anskarii, 25). Когда Ансгар нашёл пророка, тот процитировал главу из книги пророка Исайи: «Слушайте Меня, острова, и внимайте, народы дальние: Господь призвал Меня

от чрева, от утробы матери Моей называл имя Мое; и соделал уста Мои как острый меч; тенью руки Своей покрывал Меня, и соделал Меня стрелою изостренною; в колчане Своем хранил Меня; и сказал Мне: Ты раб Мой, Израиль, в Тебе Я прославлюсь» (Ис. 49:1-3). Далее следует еще одна цитата: «И Он сказал: мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля, но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49:6).

В этом видении так же есть несколько пластов; прежде всего, стоит сказать, что экзегезу проводит и сам Ансгар: в фразе про острова он увидел указание на Швецию: «ибо почти вся та страна состоит из островов», а во фразе о том, что спасение достигнет краев земли он также увидел указание на Данию, ведь, по его мнению, «в северных странах край мира лежит в областях шведов» (*Vita S. Ansgarii*, 25). Изначально цитаты взяты из книги пророка Исайи и там приводятся как жалоба мессии к Богу на иудеев, которые отказались принять его проповедь. Однако у этого отрывка есть ещё более интересный пласт. Выше в тексте мы уже указывали на аналогию между Павлом и Ансгаром. В этом отрывке она проявляется еще явственнее, ведь эти же слова цитирует Павел в своей речи к иудеям и язычникам – причём в Деяниях они приводятся как заповедь нести благую весть о Христе язычникам (Деян. 13:47). Это дает нам еще одно указание на то, как Ансгар видел своё предназначение; по всей вероятности, миссию свою он считал едва ли не пророческой. Более того, этот парафраз придавал особенное значение миссии Ансгара – ведь теперь по сути дела он являлся продолжателем общего христианского дела: с точки зрения апостолов, спасение в Израиле не было завершено, так как не распространилась «до края земли», однако было воплощено во Христе. Ансгар же теперь должен был закончить начатое дело, ибо истинный край земли был в Дании – таким образом, устанавливалась преемственность¹⁷⁴, а миссия Ансгара уже воспринималась совершенно иначе: это была не просто попытка обратить в истинную веру языческий народец в

¹⁷⁴ *Winroth A. The Conversion of Scandinavia. – P. 112–115.*

отдаленном краю, но завершение общего миссионерского дела, которое длилось на протяжении долгих веков.

Король Хорик отправил королю шведов наилучшие рекомендации, он сообщил, что Ансгар хорошо ему известен и что он «в своей жизни не видел столь прекрасного человека и ни разу не встречал у кого-либо из смертных такой верности» (Vita S. Anskarii, 25). И опять огромную роль здесь сыграли личные качества Ансгара, которые помогли ему завоевать доверие шведского короля. Хорик также сообщил, что позволил делать Ансгару всё, что тот пожелает и призвал к аналогичным шагам и датского короля, ибо Ансгар «не хочет совершить ничего иного, кроме того, что покажется хорошим и справедливым» (Vita S. Anskarii, 25).

Ансгар опять проявил личную смелость – прибыв в Данию, его призвали отдать ценности, что есть у него, в обмен на жизнь, но Ансгар не отступил, однако не из жадности, а сказав, что если на то воля Господа, то он готов лишиться жизни (Vita S. Anskarii, 26). Конечно, стоит сказать и о грамотном подходе к делу и смекалке. К моменту повторного прибытия Ансгара в Данию там началось нечто вроде языческой реакции (Vita S. Anskarii, 25). Ансгар проявил дотошность и смекалку, расспросил знакомых короля как можно поменять его мнение (Vita S. Anskarii, 26). В конце концов, опять проявив волю и решительность, Ансгар смог добиться своего и получил от короля разрешение на миссионерскую деятельность в Дании (Vita S. Anskarii, 27). Наверное, не будет преувеличением сказать, что и здесь во многом успех был обусловлен личностными качествами и действиями Ансгара. Король постановил, «чтобы у них строились церкви, жили священники и всякий желающий из народа мог невозбранно сделаться христианином» (Vita S. Anskarii, 28). Более того, Ансгар и здесь смог завоевать расположение короля, который пообещал, что «будет всячески способствовать его людям в том, что касается дел христианской веры» (Vita S. Anskarii, 28).

Таким образом, Ансаром двигали вера и уверенность в правильности пути, на который он встал. Несмотря на то, что, судя по всему, он понимал политическую подоплеку происходящего, важную роль для него играл мотив любви к ближнему. Именно поэтому, несмотря на опасности, которые представляло собой путешествие в шведские земли, Ансар всё равно отправился в Бирку, и стремился содействовать христианизации этих земель. Во многом его деятельность заложила основу для последующей христианизации Швеции на уровне институтов. В основе миссионерского метода, применявшегося Ансаром, лежали проповедь и идея паломничества ради Христа. Кроме того, немаловажную роль играли образовательные стандарты, подчерпнутые Ансаром из традиции английской миссионерской школы. Таким образом, вместе с верой миссионерский епископ нёс шведам и достижения европейской цивилизации того времени.

Итак, мы рассмотрели влияние политических и монашеских традиций на процесс христианизации Швеции. Выводы, которые мы сделали на основе проведённого исследования, можно свести к трём тезисам:

Во-первых, идея миссии была тесно связана с идеей священника как связующего звена между императором и местным правителем. Эта идея в свою очередь являлась частью концепции возрождения римской империи (о которой мы говорили в предыдущей главе). Миссионер, таким образом, оказывался своего рода легатом. При этом нельзя сказать, что светская власть использовала христианство в качестве инструмента геополитики, так же как нельзя утверждать, что христианство использовало политическую власть для проведения миссионерской деятельности. Очевидно, это был процесс взаимной деятельности по возрождению римской империи на христианских основаниях.

Во-вторых, шведская миссия наследовала идеи английской миссионерской школы, в частности идею паломничества ради Христа и идею проповеди. Таким образом, путь миссионера осмыслялся как подвиг, а катехизация была основным принципом. Иначе говоря, главной целью миссии было не просто крестить

язычников, но и научить их вере, обратить их так, чтобы изменился их взгляд на мир.

Наконец, в-третьих, огромную роль в успехе миссии играл личный мотив, в частности идея любви к ближнему, возраставшая в рамках концепции паломничества ради Христа. Внутренний подвиг таким образом сопровождался искренним желанием привести язычников к истинной вере посредством искренней проповеди и силы убеждения.

Глава 3. Элементы влияния Восточной церкви на процесс христианизации Швеции

Проблема влияния Восточной церкви на процесс христианизации Швеции поднималась в науке рядом исследователей¹⁷⁵. Дж. Х. Линд даже вводит специальное понятие «варяжское христианство» (Varangian Christianity)¹⁷⁶, подразумевая под ним обращение в христианство тех варягов, которые путешествовали между Византией и Скандинавией через земли русов. Основываясь в том числе на лингвистическом анализе (о чём см. далее), Линд полагает, что «варяги были в значительной степени вовлечены в распространение христианства» на Руси на раннем этапе христианизации этих земель, а также, «вне всякого сомнения, испытали влияние греческого православия»¹⁷⁷. Подобной же точки зрения придерживается и Хенрик Янсон, введший для времени Игоря и Ольги сходный термин «скифского христианства»¹⁷⁸.

Действительно, известно несколько фактов, которые могут указывать на существование такого влияния. Прежде всего, речь идёт о военных походах и дипломатическом взаимодействии. Так, например, текст Бертинских анналов свидетельствует о том, что племя росов, которое находилось в составе византийской делегации, отправленной императором Михаилом к франкскому королю Людовику Благочестивому, присутствовали свеи, т.е. шведы. Есть

¹⁷⁵ См. например: *Андрощук Ф.А.* Русь и византийские контакты в Скандинавии в XI–XIV вв. // *Stratum plus. Археология и культурная антропология.* – 2014. – № 5. – С. 199–212; *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. – М., 2014. – С. 117; *Garipzanov I.* Early Christian Scandinavia and the Problem of Eastern Influences // *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek* / Ed. I. Garipzanov, O. Tolochko. – Kiew, 2011. – P. 17–32; *Janson H.* Scythian Christianity // *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek* / Ed. I. Garipzanov, O. Tolochko. – Kiew, 2011. – P. 33–57; *Lind J.H.* Christianity on the move; *Roslund M.* Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna, c. 980–1250 // *Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology* / Ed. H. Andersson, P. Carelli, L. Ersgard. – Stockholm, 1997. – P. 239–297.

¹⁷⁶ *Lind J.H.* Christianity on the move. – P. 410.

¹⁷⁷ *Ibid.* – P. 412.

¹⁷⁸ *Janson H.* Scythian Christianity. – P. 33–34.

большая вероятность, что они представляли тех самых росов, которые были крещены спустя несколько десятилетий согласно сообщению окружного послания патриарха Фотия. Конечно, в связи с этим существует ряд проблем (например, действительно ли наименование «росы» сохраняло идентичность на протяжении периода от посольства 839 г. до миссии греческого епископа в 866/867 г., а также вопрос о месте проживания росов, и связи между росами и собственно шведами).

Другим важным путём, на котором Восточная церковь могла повлиять на христианизацию Швеции, были торговые связи свеонов с Ладогой и Новгородом, где уже были представители греческой церкви. Не исключено, что некоторые из купцов принимали крещение, и вернувшись в Бирку или Сигтуну, продолжали следовать христианскому образу жизни. В исследовании данной проблемы важную роль играют археологические данные, свидетельствующие в пользу гипотезы о влиянии Восточной церкви на христианизацию Швеции¹⁷⁹.

Наконец, также заслуживает исследования упоминание в Адама Бременского т.н. «акефального», или безголового, епископа Осмунда (*Gesta Hammaburgensis*, III. 15), который сопровождал конунга Эдмунда, сына Олафа, и мог принадлежать к Восточной церкви или каким-либо образом быть связанным с византийской традицией¹⁸⁰.

3.1. Походы викингов на Восток и к Константинополю

Прежде всего, следует рассмотреть вопрос о влиянии Восточной церкви в связи с походами викингов на Восток и в частности на территории Византийской империи. Здесь мы сразу сталкиваемся с терминологической проблемой, связанной с использованием слов «викинги», «варяги», «шведы» и «русь» (или «росы»). Прежде всего, в связи с этим, следует рассмотреть вопрос о крещении

¹⁷⁹ *Androshchuk F.* What does material evidence tell us about contacts between Byzantium and the Viking world c. 800-1000? // *Byzantium and the Viking World* / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. – Uppsala, 2016. – P. 92–93.

¹⁸⁰ *Palme S.U.* *Kristendomens genombrott i Sverige.* – Stockholm, 1962. – S. 82.

росов, произошедшем, согласно ряду источников, ок. 867 г. Об этом событии упоминает в своём известном окружном послании патриарх Фотий. Рассказав об успехах христианской миссии в Болгарии, Фотий обращает внимание на подобный успех и касательно неизвестного до недавнего времени народа «росов»¹⁸¹:

«Даже сам ставший для многих предметом многократных толков и всех оставляющий позади в жестокости и кровожадности, тот самый так называемый [народ] Рос (τοῦτο τὸ καλοῦμενον τὸ Ῥῶς), те самые, кто – поработив [живших] окрест них и оттого чрезмерно возгордившись – подняли руки на саму Ромейскую державу! Но, однако ныне, и они переменили языческую и безбожную веру, в которой пребывали прежде, на чистую и неподдельную религию христиан, сами себя охотно поставив в ряд подданных и гостеприимцев вместо недавнего разбоя и великого дерзновения против нас. И при этом столь воспламенило их страстное влечение и рвение к вере – вновь восклицает Павел: Благословен Бог во веки! – что приняли они у себя епископа и пастыря и с великим усердием и старанием предаются христианским обрядам».

Согласно словам Фотия, крещения попросили сами росы. Специальная делегация от этого народа прибыла в Константинополь с целью заключить мирное соглашение, и частью этой сделки было принятие крещения, причём не только представителями делегации, но и, по свидетельству Фотия, остальными росами. Для того, чтобы осуществить последнее, патриарх отправил с росами специального епископа, который успешно обратил и крестил этот «народ». Кто именно подразумевался под «росами»? Были ли это славяне или шведы, и откуда,

¹⁸¹ *Фотий, патр.* Окружное послание к восточным архиерейским престолом / Изд. и пер. П.В. Кузенков // Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы источниковедения / Отв. ред. Л.В. Столярова. – М., 2003. – С. 75.

собственно говоря, они пришли? Для ответа на эти вопросы необходимо обратиться к событиям, предшествовавшим крещению росов.

Мирное посольство от росов, как известно, прибыло в связи со знаменитой осадой Константинополя этим народом, о чём сообщения мы находим не только у Фотия, но и во многих других источниках¹⁸². От самого Фотия до нас дошло две проповеди, в которых упоминается осада некими варварами: одна была составлена во время осады города, другая же после ухода врага. Имя «росы» впервые упоминается в специальном окружном послании. В первой проповеди Фотий говорит о росах как о «народе жестоком и диком», описывает, как они разграбили пригороды Константинополя и многих убили, не щадя ни женщин, ни детей¹⁸³. Подобное описание вполне коррелируется с тем, как описывались происходившие в это же время набеги викингов на западные земли империи франков¹⁸⁴. Любопытно, что Фотий косвенно свидетельствует о большом расстоянии, отделяющем место проживания росов от империи: «они напали оттуда, откуда мы отделены столькими землями и племенными владениями, судоходными реками и морями без пристаней»¹⁸⁵. Такое описание достаточно обобщённое, чтобы точно определить место, откуда пришли росы. Ряд исследователей склоняется к причерноморскому направлению¹⁸⁶, однако О.Л. Губарев вполне аргументированно доказывает, что такой вариант маловероятен, предлагая вместо него северное направление (приладожские земли северных славян и финнов)¹⁸⁷. Кузенков также не согласен с

¹⁸² Все они в русском переводе подготовлены и представлены В.П. Кузенковым в издании: Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы источниковедения / Отв. ред. Л.В. Столярова. – М., 2003. – С. 15–159.

¹⁸³ Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. – С. 35.

¹⁸⁴ Петрухин В.Я. Русь в IX-X веках. – С. 190–191. Также см. хронологическое сопоставление появления норманнов на севере Европы с появлением «варягов» на Востоке: Pritsak O. At the Dawn of Christianity in Rus': East Meets West // Harvard Ukrainian Studies. – № 12/13. Proceedings of the International Congress. Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine, 1988/1989. – 1989. – P. 112.

¹⁸⁵ Древнейшие государства Восточной Европы. 2003. – С. 35.

¹⁸⁶ Вернадский Г. Древняя Русь. – Тверь, 1996. – С. 345–346.

¹⁸⁷ Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика // Valla. – 2017. – 3(6). – С. 27. Ср. также: Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus: 750-1200. – L.; N.Y., 1996. – P. 54.

«причерноморской» локализацией и склоняется к тому, что росы пришли с Восточно-Европейской равнины¹⁸⁸. Во второй проповеди Фотий замечает, что до сих пор племя росов не было известно ромеям^{189 190}, а также снова обращает внимание слушателей на то, что варвары жили «где-то далеко от нас», вели кочевой образ жизни и не имели военачальника¹⁹¹. В то же время у росов были корабли, на которых они плавали у стен Константинополя¹⁹², что, впрочем, не обязательно свидетельствует в пользу скандинавского происхождения этого племени. Эпитет «скифское», употреблённый Фотием¹⁹³, а также автором «Жития Игнатия Константинопольского»¹⁹⁴ по отношению к нему, некоторые исследователи рассматривали, как указание на славянское происхождение росов¹⁹⁵, однако, как это убедительно показал Кузенков, определение «скифское» могло относиться совершенно к любому этносу из любой местности и было синонимом слова «варвар»¹⁹⁶.

Были ли росы каким-либо образом связаны со скандинавами? Традиция, отражённая в тексте ПВЛ, свидетельствует о том, что росы были варяжским племенем:

¹⁸⁸ Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы источниковедения / Отв. ред. Л.В. Стоярова. – М., 2003. – С. 42.

¹⁸⁹ Там же. – С. 56–57.

¹⁹⁰ Губарев, опираясь на слова Кузенкова (Древнейшие государства Восточной Европы. – С. 162) о том, что ряд источников свидетельствуют, что росы стали известны благодаря походу на Константинополь, интерпретирует поэтому слова летописца «стали прозываться» (Повесть временных лет / Подг. текста Д.С. Лихачев. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Ч. 1–2. – М.-Л., 1950. – С. 213) в смысле «получили известность» (Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика. – С. 29). Однако, судя по упоминанию в Бертинских анналах и учитывая общую осведомлённость Фотия, нельзя сказать, что росы были вовсе неизвестны. Также нашествие росов на Сурож и Амастриду упоминается в житиях святых Стефана и Георгия (см.: Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика. – С. 22; Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках. – С. 189–190).

¹⁹¹ Древнейшие государства Восточной Европы. – С. 57.

¹⁹² Там же. – С. 59.

¹⁹³ Там же. – С. 43.

¹⁹⁴ Там же. – С. 104.

¹⁹⁵ Левченко М.В. Фальсификация истории русско-византийских отношений в трудах А.А. Васильева // Византийский временник. – 1951. – № 4. – С. 153.

¹⁹⁶ Древнейшие государства Восточной Европы. – С. 43. См. также: Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках. – С. 191.

«Сице бо ся зваху тьи варязи русь, яко се друзии зовутся свие,
друзие же урмане, англяне, друзии готы, тако и си»¹⁹⁷.

В связи с этим возникает вопрос о том, кем в русской летописи называли варягов. Этому вопросу посвящено большое количество исследований¹⁹⁸. Линд полагает, что варягами назывались «скандинавы, активные на востоке, вдоль восточных европейских рек и Византии»¹⁹⁹. С другой стороны, понятие «русы» на каком-то этапе стало включать в себя и славянские племена²⁰⁰. В тексте ПВЛ русь отождествляется с варягами, но отличается («друзии») от шведов и норманов. Здесь, очевидно, перед нами уже поздняя, этнографическая интерпретация понятия «русь»²⁰¹, относящаяся ко времени, когда русь уже не могла отождествляться со шведскими или норманскими викингами. Линд предполагает, что наименование «русь» уже в древности не носило характер этнонима, хотя и было связано с военными отрядами шведов того времени²⁰². В этом заключается одна из главных сложностей при поиске связей между скандинавами и славянами. И здесь важную роль играет этимология слова «русь» и вообще появление этого слова в текстах IX в.

По всей видимости, слово «русь» финского происхождения: так прибалтийские народы того времени называли выходцев из шведских земель (ruotsi, слово, которое этимологически восходит к древнескандинавскому корню, со значением «участник похода на гребных судах»²⁰³). Концепцию, согласно

¹⁹⁷ Повесть временных лет. С. 13.

¹⁹⁸ См., например, материалы дискуссий в работе: *Клейн Л.С.* Спор о варягах. – СПб., 2009. Современный обзор проблемы: *Jakobsson S.* The Varangians: In God's Holy Fire. – Reykjavik, 2020.

¹⁹⁹ *Lind J.H.* Christianity on the move. – P. 409.

²⁰⁰ *Петрухин В.Я.* Русь в IX-X веках. – С. 166.

²⁰¹ Там же. – С. 207.

²⁰² *Lind J.H.* Christianity on the move. – P. 409.

²⁰³ См.: *Falk K.-O.* Einige Bemerkungen zu den Namen Rus' // *Les Pays du Nord et Byzance*. Ed. R.W. Zeitler. – Uppsala, 1981. – P. 147–159. Линд небезосновательно полагает, что в финском сохранилось много слов из православного лексикона вследствие близких контактов с православием, а эти контакты, в свою очередь, были возможны вследствие близости с росами (*Lind J.H.* Christianity on the move. – P. 411). О том, что среди саами распространялось православие см.: *Nordeide S.W.* The Viking Age as a period of Religious Transformation. The Christianization of Norway from AD 560-1150/1200. – Turnhout, 2011. – P. 4.

которой «русь» происходит от красного или рыжего цвета волос, можно считать мифологической, поскольку она опирается на концепцию связи русов с герулами²⁰⁴, либо вообще с легендарными Гогом и Магогом. Последнее особенно характерно для формирования образа русов в посланиях патриарха Фотия. В библейской книге пророка Иезекииля присутствует загадочная фраза «Наведу на тебя Гога и Магога, князя Рос» (Иез. 38:2; 39:1). В пророчестве упоминается, что князь «Рош» вместе с другими князьями будет наслан на Израиль «от края севера». Эти же «Гог и Магог» появляются и в книге Откровения Иоанна Богослова, где они понимаются как «народы на четырёх углах земли», которых сатана поведёт в последнюю битву против святых, и которых Бог уничтожит небесным огнём (Откр. 20:7-10). Вообще древнееврейское «Ro'š» переводится как «начало», или «глава», но в христианской византийской традиции оно начинает пониматься уже как самостоятельный этноним. Так Лев Диакон в своей «Истории» пишет, что «ещё божественный Иезекииль, упоминая о племени росов, говорит: Наведу на тебя Гога и Магога, князя Рос²⁰⁵» (Leo Diac. Hist. IX.6). Лев Диакон жил спустя столетие после Фотия и, очевидно, так же, как и константинопольский патриарх, отождествил народ, стоявший у стен столицы империи в 860 г. с библейским словом «рош», которое из титула стало пониматься в качестве этнонима. Не исключено, что такую традицию создал именно патриарх Фотий, соотнеся викингов, стоявших у ворот города, с неверно понятым библейским словом «рош». Существенным аргументом против такого предположения, правда, как замечает Кузенков²⁰⁶, является упоминание росов в Бертинских анналах за несколько десятилетий до окружного послания Фотия, а латинское Rhos, очевидно, является транслитерацией греческого Ῥώς. Вместе с тем нет необходимости приписывать авторство этого этнонима Фотию,

²⁰⁴ См.: *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. – С. 190.

²⁰⁵ Подробнее о «князе Рош» см.: *Флоровский А.В.* Князь Рош у пророка Иезекииля (гл. 38-39) // Сборник в честь В.Н. Златарски. – София, 1925. – С. 505–520. Также: *Сюзюмов М.Я.* К вопросу о происхождении слов «Рос, Россия» // Вестник Древней Истории. – 1940. – № 2. – С. 121–123.

²⁰⁶ *Древнейшие государства Восточной Европы.* – С. 78.

поскольку он мог воспользоваться мнением, бытовавшем об этом племени в его время (отсюда выражение «καλοῦμενον», означающее, что «росов» уже кто-то называл соответствующим именем). Впрочем, это не отменяет того факта, что именно после Фотия отождествление народа, опустошившего окраины Константинополя, с библейским «рош» стало общепринятым у византийских авторов. Тем существеннее указание на то, что у Иезекииля Гог и Магог приходят с севера: северное происхождение «росов» могло стать одним из главных признаков, по которым произошло указанное отождествление.

Росами, вероятно, это племя было названо до Фотия и до Бертинских анналов самими финнами (ruotsi или rootsi), и, как нам представляется, во второй четверти IX в. было отождествлено с библейским «рош», из-за чего в византийские тексты (и в латинские) оно попало уже в изменённом виде: Ῥῶς (Rhos). Для времени Фотия было характерным чередование ω/ου²⁰⁷, поэтому переход русов в росов не вызывает удивления. Этнически же, вероятно, это был один и тот же народ. Впервые росами они были названы в Бертинских анналах, составленных в середине и во второй половине IX в., и соответственно, отражающих видение франкских монахов того времени²⁰⁸, практически современников Фотия.

Посольство, в которое согласно Бертинским анналам входили росы, было направлено в 839 г. от византийского императора Феофила в Ингельгейм ко двору франкского короля Людовика Благочестивого, который уже упоминался нами, как организатор шведской миссии св. Ансгара. В анналах говорится, что в составе посольства прибыли и «просители мира» от «народа Рос» (gens Rhos), которые возвращались через территории государства франков «к своему правителю хакану» (chacanus)²⁰⁹.

²⁰⁷ Vasmer M. Die Slawen in Griechenland. – Berlin, 1941. – S. 239.

²⁰⁸ См. подробнее об Бертинских анналах как об историческом источнике: Nelson J.L. The Annals of St.-Bertin. – Manchester, 1991. – P. 7–19.

²⁰⁹ Цит. по: Annales de Saint-Bertin / Ed. par F. Grat, J. Vielliard, S. Clemencet, L. Levillain. – P., 1964. – P. 30–31.

Людовик с подозрением отнёсся к росам, заподозрив в них шпионов (что вполне согласуется с описанной в предыдущих главах геополитической ситуацией), и даже повелел провести специальное расследование. В результате последнего выяснилось, что росы принадлежат к «народу свеонов»²¹⁰. Этого было достаточно, чтобы потребовать от Феофила дополнительных гарантий благонадёжности представителей этого народа. Учитывая исторический контекст, а также указанные этимологические изыскания, в том числе указание на то, что библейские «Гог и Магог» пришли с севера, следует признать вслед за Губаревым²¹¹ шведское происхождение росов, прибывших в составе посольской миссии в Ингельгейм.

Единственным аргументом, который может противоречить шведскому происхождению росов бертинских анналов, является упоминание т.н. хакана²¹²: «и король их, именуемый хаканом (*rex illorum chakanus vocabulo*), направил их к нему, как они уверяли, ради дружбы»²¹³. Под ним до недавнего времени подразумевали титул кагана, а страну, из которой росы прибыли, соответственно, именовали каганатом. Термин «русский каганат» является чрезвычайно неудачным, поскольку он основан на допущении, что «хакан» бертинских анналов значит «каган», что далеко не доказано, и даже более того, весьма спорно. В частности, единственным, кто носил титул кагана в то время, был правитель значительной и дипломатически связанной тесными узами с Византийской империей Хазарии. Остальные правители (в том числе правители болгарского государства, Халифата и Киевской Руси) именовались всего лишь архонтами²¹⁴. Только после разгрома князем Святославом Хазарского каганата ситуация поменялась, и слово «каган» начало использоваться для наименования киевского князя (в известных граффити Святой Софии Киевской и в «Слове о

²¹⁰ Ibid. – P. 31.

²¹¹ Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика. – С. 23.

²¹² Подробнее о проблеме «хакана» см.: *Garipzanov I. The Annals of St. Bertin (839) and Chakanus of the Rhos? // Ruthenica. – 2006. – № 5. – P. 7–11.*

²¹³ *Annales de Saint-Bertin. – P. 31.*

²¹⁴ Артамонов М.Н. История хазар. – Л., 1962. – С. 353.

Законе и Благодати» митрополита Илариона²¹⁵). Это, вкупе с известной щепетильностью византийцев относительно титулования, приводит исследователей к закономерному сомнению в том, что в тексте о росах подразумевается именно правитель каганата²¹⁶. Поэтому ряд историков предложил трактовать слово «хакан» в качестве скандинавского имени «Хакан» (Håkan)²¹⁷, к этой точке зрения склоняемся и мы. Не исключено также, что источником этого слова были хазары, передав таким образом титул конунга, и тогда речь идёт о конунге росов, что вполне логично²¹⁸.

Итак, прибывшие в составе посольской миссии в Ингельгейм были свеонами. Именно против этих свеонов-росов, вероятно, и восстали, согласно ПВЛ, славянские и финские племена некоторое время спустя. Свеоны-русь брали с этих племён дань, но затем были изгнаны «за море» и заменены позднее новыми русами – варягами Рюрика (возможно, пришедшими из Дании²¹⁹). Также и данные археологии свидетельствуют в пользу этой гипотезы. Согласно Шепарду, который обращается к нумизматическим данным эпохи Феофила, посольство росов возвращалось в Рюриково Городище на севере славянских поселений в районе Приладожья²²⁰. Подтверждают эту локализацию (хотя и косвенно) также уже упомянутые слова из проповеди Фотия о том, что росы пришли из отделённых многими землями и реками территорий. Даже если, как

²¹⁵ См. Толочко А.П. Очерки начальной Руси. Киев. – СПб., 2015. – С. 127. Также: Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика. – С. 26.

²¹⁶ Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика. – С. 25, 29.

²¹⁷ Щавелев А.С. Племя северян и хазарские крепости: ещё раз о геополитике юга Восточной Европы первой половины IX века // Книга картины Земли. Сборник статей в честь И.Г. Коноваловой / Под ред. Т.Н. Джаксон и А.В. Подосинова. – М., 2014. – С. 324; Шинаков Е.А. Три первых упоминания русов (росов) конца 30-х – начала 40-х гг. IX в. в международном аспекте // Вестник Брянского государственного университета. – 2014. – № 2. – С. 159.

²¹⁸ Амальрик А.А. Норманны и Киевская Русь. – М., 2017. – С. 60.

²¹⁹ Губарев О.Л. К вопросу об идентичности Рюрика и Рорика Фрисландского // Valla. – 2016. – № 2(4/5). – С. 9–25.

²²⁰ Shepard J. The Rhos Guests of Louis the Pious: Whence and Wherefore? // Early Medieval Europe. – 1995. – № 4(1). – P. 48–52.

считает Цукерман²²¹, росы, осаждавшие Константинополь, были уже не шведами, а варягами-данами Рюрика, это не меняет высокой степени вероятности локализации общего поселения росов в районе Ладоги. Кроме того, нельзя не согласиться с предположением Губарева о том, что «на пути в земли славян и финнов через шведскую Бирку» к войску росов могло «пристать большое количество свеонов, так как в то время «удача» любого выдающегося вождя привлекала к нему норманнов из самых различных областей-фюльков»²²². Иначе говоря, нельзя исключать возможность наличия шведов среди росов, которые были крещены в результате христианской миссии патриарха Фотия в 866 г. Это могли быть как шведы, осевшие вместе с другими народами (данами, славянами и финами) на территории Приладожья, так и искатели приключений из Бирки, которые могли потом вернуться обратно к себе домой на территорию Швеции.

Исследование источников демонстрирует нам, как верно заметил Янсон, что до 860 г. Восточная церковь не имела никаких связей со шведской землёй, которая полностью подпадала тогда под влияние франкской церкви²²³. В 60-е гг. IX в. Шведская церковь находилась в весьма плачевном состоянии. В 860 г. умер архиепископ Гаутберт, и Шведская церковь фактически осталась без главы (посланный папой в качестве легата св. Ансгар умер в 865 г.). Именно в это время происходит знаменитый раскол между Западной и Восточной церквями (так называемая «фотианская схизма»), и совершенно не случайно, как отмечает Янсон, что именно в это время Фотий отправляет к росам своего епископа²²⁴. Любопытно, что существует, и альтернативная версия христианизации росов: согласно «Житию св. Василия» росы были крещены по инициативе не Фотия, а Василия и его ставленника патриарха Игнатия, пришедшего на смену Фотию. Кроме того, к росам был послан не епископ, а архиепископ (Theophanes

²²¹ Цукерман К. Два этапа формирования древнерусского государства // Славяноведение. – 2001. – № 4. – С. 69.

²²² Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика. – С. 30.

²²³ Janson H. Scythian Christianity. – P. 41.

²²⁴ Ibid. – P. 42.

Continuatus. Chronographia. 5.97). Это противоречие среди источников вызвало у историков ряд вопросов к последовательности событий²²⁵, которая была успешно, на наш взгляд, разрешена К. Цукерманом, предложившим считать христианизацию росов двухэтапным историческим процессом: сначала Фотий посредством переговоров устанавливает мирные взаимоотношения с росами, но затем едва не совершает ошибку, которую он уже совершил в случае с болгарами: вместо архиепископа собирался послать им епископа. Однако, как раз в это время Фотий был смещён, а вместо него пришёл Игнатий, который послал к росам с успешной миссией христианского архиепископа²²⁶.

Таким образом, уже во второй половине IX в. состоялось знакомство росов с восточным христианством, и существует большая доля вероятности, что в это же время посредством них восточная традиция стала известна и жителям Швеции. Об этом же свидетельствуют и торговые контакты с древними русскими городами, хотя и для более позднего времени, а также история взаимодействия славян и варягов на территории Руси в X в. Также о наличии таковых контактов свидетельствуют рунические надписи о Восточной Европе и на территории Восточной Европы²²⁷.

3.2. Варяги на Руси в X в.

Традиционно считается, как мы показали в предыдущей главе, что поворотным моментом в христианизации является обращение местного правителя, однако уже пример Харальда Датского, как об этом пишет Линд, ясно демонстрирует, что христианство вполне могло существовать и интегрироваться в общество и до обращения правителя²²⁸. Отсюда упоминавшийся также уже синкретизм, когда в одном и том же погребении обнаруживаются одновременно

²²⁵ Janson H. Scythian Christianity. – P. 43.

²²⁶ См. подробнее: Zuckerman K. Deux étapes de la formation de l'ancien état russe // Les centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient: Actes du Colloque International tenu au Collège de France en octobre 1997 / Ed. by M. Kazanski. Paris, 2000. – P. 95–120.

²²⁷ Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи: Новые находки и интерпретации. Тексты, перевод, комментарий. — М., 2001.

²²⁸ Lind J.H. Christianity on the move. – P. 413.

христианское распятие и молот Тора. Нечто подобное было и на Руси до князя Владимира.

Первым свидетельством, на которое здесь следует обратить внимание, был договор 911 г., содержащийся в тексте ПВЛ, между греками и князем Олегом. В нём византийцы клянутся «целовавше крест», а русы «по русскому закону» клянутся своими языческими богами, Перуном и Велесом²²⁹, то есть все русы целиком во главе с князем Олегом относятся к язычникам. Линд находит параллель подобному разделению у Адама Бременского, когда тот описывал клятву язычников-данов при заключении мира с Людовиком Благочестивым²³⁰. Таким образом, кажется, что русы (росы) согласно этому договору считались языческим народом. Даже если часть росов была крещена в 867 г., к 911 г., по-видимому, русы всё ещё считались в большинстве своём язычниками. В предыдущем параграфе мы предположили, что русы Рюрика отличаются от росов Бертинских анналов, договор 911 г. же подтверждает, что крещёные росы патриарха Фотия также отличались от русов Рюрика, иначе сложно объяснить, почему целый крещёный народ всего за сорок лет утратил полностью статус христианизированного. Очевидно, что русы 911 г. были язычниками и практически не имели отношения к росам из окружного послания патриарха Фотия.

Спустя тридцать лет происходят существенные изменения. В договоре князя Игоря 944 г. мы уже встречаемся с совершенно другой системой наименований: русы уже не отождествляются целиком с язычниками, но среди них выделяется специальная группа, которая считается христианской, и которая приносила клятву не Перуну и Велесу с оружием и щитами, а по христианскому обычаю²³¹. Иначе говоря, среди русов князя Игоря были не только язычники, но и христиане. Ратификация этого договора росами-христианами должна была

²²⁹ Полное собрание русских летописей. Т.1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Издание второе. Ленинград, 1926. – С. 32.

²³⁰ Lind J.H. Christianity on the move. – P. 416.

²³¹ Полное собрание русских летописей. – С. 53–54.

происходить отличным от языческого способом, а именно в церкви св. Ильи в Киеве. Конечно, здесь есть определённая мифологема, связанная с тем, что пророк Илья был христианским аналогом языческого Перуна, но такая ситуация лишь может быть частью т.н. феномена двоеверия, существовавшего в то время на Руси (о чём мы упоминали в предыдущей главе, несмотря на сомнительность самого термина «двоеверие»). О.П. Толочко полагает, что эта церковь является плодом фантазии летописца, поскольку церковь с таким же наименованием существовала в то же время в Константинополе²³². На это Линд весьма остроумно отвечает, что в таком случае и собор св. Софии в Киеве тоже является выдумкой летописца, ведь под таким же названием существовала церковь в Константинополе²³³. Очевидно, что среди русов в это время было достаточное число христиан, чтобы обеспечить им возможность приносить клятвы мира по христианскому обычаю. Таким образом, за тридцать лет, прошедших со времени договора 911 г. было обращено в христианство значительное число русов.

Об этом же свидетельствуют ещё два факта: крещение княгини Ольги в 957 г. и мученическая смерть двух варягов в Киеве (незадолго до официального крещения киевлян, возможно в 978 г.).

Образ Ольги является чрезвычайно важным для понимания религиозной ситуации на Руси середины X в. Но также нельзя не учитывать, что этот образ создавался в предании, которое получило своё письменное воплощение спустя столетие после описываемых им событий²³⁴. Этим можно объяснить гиперболизированное противопоставление Ольги-язычницы, жестоко мстящей за смерть своего мужа, и Ольги, принимающей крещение в Константинополе от византийского императора²³⁵. Сама история крещения не упоминается в византийском современном источнике («О церемониях» Константина), хотя

²³² Tolochko O.P. Church of St. Elijah, "Baptized Ruses" and the Date of the Second Ruso-Byzantine Treaty // *Byzantinoslavica*. – 2013. – № 71. – P. 111–128.

²³³ Lind J.H. Christianity on the move. – P. 419.

²³⁴ Бедина Н.Н. Образ княгини Ольги в древнерусской книжной традиции (XII–XVI в.) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. – 2007. – № 4 (30). – С. 8–12.

²³⁵ Butler F. Ol'ga's Conversion and the Construction of Chronicle Narrative // *The Russian Review*. – 2008. – № 67 (2). – P. 230–242.

визит Ольги и описывается там. Летописное свидетельство о крещении Ольги кажется слишком фольклорным, построенным по образцу библейской истории визита царицы Савской к царю Соломону, и поэтому вызывает разумное сомнение у исследователей²³⁶. В то же время Константин называет Ольгу её языческим именем, несмотря на то, что предполагается, что она была уже крещена к моменту составления текста «О церемониях». Христианским именем Ольгу называет только западный современный событиям источник – «Хроника» продолжателя Регино из Прюма²³⁷. Сложно сказать, является ли это особенностью данных исторических источников, или может свидетельствовать о том, что история о крещении Ольги в Константинополе позднего происхождения, а Ольга крестилась либо до, либо после посещения столицы Византийской империи. Для нас, однако, важен сам факт упоминания принятия крещения Ольгой, поскольку формально это может служить отправной точкой: крестится уже не просто племя росов, а местный правитель, что, как мы показали в прошлых главах, служит знаком обращения в христианство всего народа. И хотя по факту ни её сын, ни дружина не приняли христианства вслед за ней, уже через 30 лет её внук организовал христианизацию киевлян. Очевидно, крещение Ольги было важной знаковой вехой, свидетельствующей о существовании влияния Восточной церкви на Киевскую Русь того времени.

Другим важным фактом указанного влияния является история о мученичестве двух варягов, проживавших в Киеве в начале правления князя Владимира. В ПВЛ описывается²³⁸, как киевляне-язычники собирались принести человеческое жертвоприношение, и жребий пал на сына варяга «из греческой земли», который «исповедовал христианскую веру»²³⁹. Варяг-христианин

²³⁶ См., например: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. – М., 2004. – С. 159–161.

²³⁷ *Адальберт.* Продолжение хроники Регино из Прюма. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.vostlit.info/Texts/rus/contregino/text4.phtml?id=10250> (Дата: 10.05.2022).

²³⁸ Полное собрание русских летописей. – С. 82–83.

²³⁹ См. сравнение летописной и проложной версий текста сказания: *Лукин П.В.* Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и прологе: текстологический аспект // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2009. – № 4 (38). – С. 73–74.

отказался отдавать своего сына язычникам, и те подсекли столбы дома, в котором отец с сыном прятались, и таким образом те погибли. Под варягом в данном контексте, учитывая всё вышесказанное, нужно понимать не этническую характеристику скандинава, а род деятельности: как пишет Линд, под этим словом следует понимать организацию воинов на основе специальных клятв²⁴⁰. Т.е. варяг, вероятно, был наёмником, который служил в византийской армии²⁴¹, и, заработав на жизнь, поселился в Киеве вместе со своим сыном. Сложно сказать, какого он был происхождения, славянином, датчанином или шведом, но обращает на себя внимание тот факт, что, по сообщению летописца, он был христианином. Происхождение имени Феодор хотя и позднее, но восходит, видимо, к скандинавскому Тору²⁴². Очевидно, этот варяг принадлежал к той части росов, которая была крещена византийцами, что ещё раз подтверждает наличие влияния Восточной церкви на варягов. Характерно и то, что по преданию именно на месте смерти варягов князем Владимиром позднее была воздвигнута знаменитая Десятинная Церковь²⁴³, тем самым символизируя переход от языческого прошлого к христианскому настоящему.

Таким образом, учитывая общее социально-культурное развитие региона, а также рассмотренные выше военные взаимодействия росов и византийцев, не исключено, что влияние восточного христианства простиралось и на территории Швеции.

²⁴⁰ Lind J.H. Christianity on the move. – P. 409.

²⁴¹ Вплоть до второй половины XI в. варяжская рать византийского императора состояла в основном из северян, англо-саксонский элемент присоединился только после битвы при Гастингсе (см.: Roslund M. Crumbs from the Rich Man's Table. – P. 243).

²⁴² Лукин П.В. Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и прологе: текстологический аспект. – С. 82–84.

²⁴³ Толочко П.П. Историческая топография раннего Киева: реальная и вымышленная // Ruthenica. – 2009. – № 8. – С. 163–173. Археологические подтверждения см.: Комар А.В. Киев и Правобережное Поднепровье // Русь в IX-X вв.: археологическая панорама / Под ред. Н.А. Макарова. – М.; Вологда, 2012. – С. 311.

3.3. Торговые связи

Нельзя не согласиться с А.Я. Гуревичем, который обращал внимание исследователей на то, что скандинавы взаимодействовали с остальной Европой не только путём военных походов, но и посредством торговли, в частности он отмечал роль торгового центра в Бирке, о чём свидетельствуют христианские погребения в этом городе²⁴⁴. Были ли торговые контакты с землями росов и славян, а также с Византийской империей? Если такие контакты существовали, то это может служить дополнительным аргументом в пользу концепции влияния восточного христианства на процесс христианизации Швеции.

Ряд авторов полагают, что между шведскими землями с одной стороны и Русью, и Византией с другой торговые связи не только существовали, но и имели большое значение для христианизации Швеции²⁴⁵. Значение этих связей, однако, оспаривает Ф. Андрощук²⁴⁶. Проблема, как он полагает, заключается в том, что большинство археологического материала относится к периоду уже с 1050-х гг., и, кроме того, отражает не столько связи с Византией, сколько с Русью²⁴⁷. Однако нельзя отрицать наличие археологического материала, свидетельствующего о связи скандинавских народов с Византией и для более раннего периода. Так, например, Дж. Льюнгквист, изучив множество находок, касающихся VI-VIII вв., обнаружил, что импорт из Византии существовал, и был достаточно распространён, хотя и концентрировался вокруг озера Меларен и острова

²⁴⁴ Гуревич А.Я. Походы викингов. – М., 1966. – С. 54.

²⁴⁵ Fuglesang S.H. A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia // *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum wörend des 8.-14. Jahrhunderts.* – Bd. I / Ed. M. Muller-Wille. – 1997. – S. 35; Roslund M. Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna, c. 980-1250 // *Vision of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology* / Ed. by H. Andersson, P. Carelli, L. Ersgerd. – Stockholm, 1997. – P. 239–297; Nilsson B. Furekom der byzantinska influenser I tidig svensk kyrkohistoria? // *Från Bysans till Norden: östliga kyrkoinfluenser under vikingatid och tidig medeltid* / Ed. H. Janson. – Skellefteå, 2005. – P. 30; Korpela J. From Thule to Rome – Scandinavian Byzantine contacts in the Middle Ages // *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies.* Sofia 22-27 August 2011. – Vol. II. Abstracts of Round Table Communications. – Sofia, 2011. – P. 178–180.

²⁴⁶ См. его аргументацию: Андрощук Ф. Русь и Византийские контакты в Скандинавии. – С. 201.

²⁴⁷ Там же. – С. 207.

Готланд²⁴⁸. Сам Андрощук в своей статье 2016 г. вынужден признать наличие торговых связей с Византией²⁴⁹. В частности, он отмечает, что последние исследования показали наличие большого количества объектов, привезённых в Швецию из Византии с VI по VIII вв.²⁵⁰ В частности, было найдено пять византийских монет (четыре из них в Бирке) и ряд византийских печатей, а также византийская золотая монета, переделанная в брошь²⁵¹ (по-видимому, шведы просто не нашли ей иного применения). Вопрос заключается, однако, в характере этих связей, и могли ли они служить для влияния византийского христианства на шведов в IX-X вв.

Также значимым источником для нашего исследования являются фрески в церквях Готланда, которые привлекают внимание исследователей с XIX века. Большинство исследователей датируют росписи концом XII века, хотя есть мнения, что они могли быть созданы в начале XIII века. Эти фрески обнаруживают некоторое сходство с византийскими и древнерусскими фресками (например, церковь св. Георгия в Старой Ладоге и Спаса на Нередице). Фрески Готланда демонстрируют влияние византийского искусства в цветовой гамме, технике и иконографии. Исследователи отмечают сходство с памятниками Византии и Древней Руси, такими как церковь св. Георгия в Курбиново (Македония) и Спаса на Нередице (Новгород). Предполагается, что фрески могли быть выполнены греческими или русскими мастерами, знакомыми с византийской традицией. Заказчиками могли быть представители православной общины, возможно, русские купцы, имевшие торговые связи с Готландом. Фрески Готланда представляют собой уникальный пример синтеза византийского и местного искусства. Они свидетельствуют о культурных контактах между Готландом, Византией и Древней Русью в XII веке. Росписи в

²⁴⁸ *Ljungkvist J.* Influences from the Empire: Byzantine-Related objects in Sweden and Scandinavia – 560/570–750/800 AD. – P. 419.

²⁴⁹ *Androshchuk F.* What does material evidence tell us about contacts between Byzantium and the Viking world c. 800-1000? // *Byzantium and the Viking World* / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. – Uppsala, 2016. – P. 91–116.

²⁵⁰ *Ibid.* – P. 91–93.

²⁵¹ *Ibid.* – P. 95.

Гарде и Челлунге относятся к разным этапам развития стиля: Гарда — к середине XII века, Челлунге — к концу XII века.²⁵²

Несмотря на достаточно ранние торговые контакты с Византийской империей, по всей видимости, активные взаимодействия с ней начинаются уже во второй четверти X в., когда скандинавы обосновались в Киеве, а также когда начался расцвет городов на юге Руси, в результате чего произошла переориентация торговых путей с Европы на Византию²⁵³. После упадка Бирки в результате военных походов князя Святослава в 968 и 969 гг. торговым центром в Швеции становится Сигтуна, и здесь археологический византийский след значительно увеличивается²⁵⁴. Доля влияния Руси на скандинавов в это время уменьшается, а влияние Византии возрастает, особенно в XI–XII вв. (в частности посредством многочисленных паломников и наёмников). Так, например, известно, что в 1025–1028 гг. варяжские наёмники посещали греческие православные церкви Константинополя, а паломники активно распространяли в это же время византийские вещи в скандинавской среде²⁵⁵. Более того, скандинавские наёмники и купцы часто принимали крещение в Константинополе²⁵⁶. Ряд исследователей даже полагали, что в это время в столице империи существовала специальная варяжская православная церковь (т.н. церковь св. Олафа)²⁵⁷, однако, Андрощук сомневается в её существовании, приводя данные, согласно которым она является «плодом вымысла скандинавских саг»²⁵⁸. Тем не менее, даже если специальной варяжской церкви

²⁵² Васильева С.Я. Византийское влияние в монументальной живописи второй половины XII в. острова Готланд // Византийский временник. – 2008. – Т. 67 (92). – С. 217–233.

²⁵³ Androshchuk F. What does material evidence tell us about contacts between Byzantium and the Viking world c. 800–1000? P. 99–100.

²⁵⁴ См. подробнее: Roslund M. Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna, c. 980–1250 // Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology. Dept. of Medieval Archaeology and the National Board of Antiquities, 1997. – P. 239–297.

²⁵⁵ Андрощук Ф. Русь и Византийские контакты в Скандинавии. – С. 207.

²⁵⁶ Jakobsson S. The Schism that Never Was: Old Norse Views on Byzantium and the Rus // Byzantinoslavica. 66. 2008. – P. 178.

²⁵⁷ Blöndal S. The Varangians of Byzantium. Cambridge, 1978. – P. 185–186. См. также: Мельникова Е.А. Культ святого Олава в Новгороде и Константинополе // Византийский временник. – 1996. – № 56. – С. 105–106.

²⁵⁸ Андрощук Ф. Русь и Византийские контакты в Скандинавии. – С. 207.

не существовало, интерес варягов к византийскому христианству представляется нам очевидным, об этом свидетельствует множество упомянутых археологических находок.

Конечно, нельзя исключать и того, что большая часть артефактов, привезённых шведами из Византии, следует интерпретировать в качестве остатков военных трофеев. Северные наёмники в византийской армии, разумеется, рассматриваются как позднее явление эпохи викингов, а артефакты из Византии интерпретируются как остатки трофеев, захваченных возвращающимися домой викингами. То же можно сказать и о религиозных объектах, которые, однако, в контексте интереса скандинавов к православию, могут рассматриваться, как замечал М. Рослунд, и как «свидетельства индивидуального обращения к христианству или православной миссии на севере»²⁵⁹. Здесь мы солидаризуемся с интерпретацией Т. Джаксон подобных находок, как свидетельства существования взаимодействия между христианской традицией Скандинавии как с Византией²⁶⁰, так и с Русью²⁶¹. Таким образом, несмотря на отсутствие обращения в христианство правителя, мы можем говорить о том, что христианство проникало в Швецию посредством торговых контактов и межкультурного взаимодействия. Особенно важным здесь становится фактор влияния православных русов на свеонов.

Главную роль в русском влиянии на шведов играли торговые связи с Ладогой²⁶² и Новгородом²⁶³ в X–XI вв.²⁶⁴, именно через них проходил, как

²⁵⁹ Roslund M. Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna. – P. 241.

²⁶⁰ Jackson T.N. Harald, Bolgara brennir, in *Byzantine Service // Scandinavia and the Balkans: Cultural Interactions with Byzantium and Eastern Europe in the First Millenium AD* / Ed. by O. Minaeva, L. Holmquist. – Cambridge, 2015. – P. 72–82.

²⁶¹ Jackson T.N. The Cult of St. Olaf and Early Novgorod // *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)* / Ed. by H. Antonsson, I.N. Garipzanov. – Turnhout, 2010. – P. 147–167.

²⁶² О Ладоге в связи с варягами см. сборник: *Ладога и её соседи в эпоху средневековья*. – СПб., 2002.

²⁶³ Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. – СПб., 2002.

²⁶⁴ См. также: Молчанов А.А. Ярл Рёгнвальд Ульвссон и его потомки на Руси (О происхождении ладожско-новгородского посадничьего рода Роговичей-Гюрятиничей) // *Памятники старины. Концепции. Открытия. Памяти В.Д. Белецкого*. – СПб., Псков, 1997.

известно, знаменитый «путь из варяг в греки»²⁶⁵. Именно оттуда, по-видимому, шло влияние Восточной церкви на шведов в этот период. Об этих связях нам, к сожалению, известно немного.

Петрухин замечает, что «разноплеменное население, концентрирующееся в городских («предгородских») пунктах на трансконтинентальных водных путях, прежде всего в Новгороде и Ладоге, должно было договариваться с дружинами скандинавов, идущими на ладьях по этим путям»²⁶⁶. При этом наибольший археологический след скандинавского присутствия фиксируется в Новгородском городище, и как раз для 830-860-х гг.²⁶⁷ Если там обитали росы патриарха Фотия, то можно говорить о континуитете в жизни этого народа, и о том, что крещены были именно жители Новгородского городища. Так или иначе, но роль варягов в становлении и процветании этого города весьма значительна, что подтверждается и археологически²⁶⁸. Характерно, что позднее торговля, в том числе с Биркой и Сигтуной, особенно процветает в этом городе, и нельзя отрицать возможность знакомства с греческим христианством именно через торговые связи с Новгородом. О значении этого города для скандинавов свидетельствует его наименование в сагах: Хольмгард. Гардами назывались исключительно города, имеющие столичный статус.

В связи с этим вызывает интерес концепция Г.С. Лебедева о единой *скандобалтийской цивилизации*, включавшей в себя территории бассейна Балтийского и Северного и Норвежского морей, заселённой скандинавами, славянами, балтами и финскими народами в VIII – XI вв.²⁶⁹ Общность этого «историко-географического пространства» постулируется Лебедевым на основании «общности урбанизационного процесса» (который фиксируется в том числе археологически) и обозначается на четырёх уровнях: материальном,

²⁶⁵ Garipzanov I. Early Christian Scandinavia and the Problem of Eastern Influences // Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek / Ed. I. Garipzanov, O. Tolochko. – Kiew, 2011. – P. 25.

²⁶⁶ Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках. – С. 141.

²⁶⁷ Там же. – С. 146.

²⁶⁸ Там же. – С. 182.

²⁶⁹ Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. – СПб., 2006. – С. 276–278.

семантическом, социальном и духовном²⁷⁰. В рамках последнего происходит переход от племенного политеизма к монотеистическому христианству, при этом христианизация славянских народов происходит в том же культурном ареале, что и скандинавских, в результате чего эти процессы следует рассматривать как единый процесс христианизации скандобалтийского субконтинента. Данная концепция вполне согласуется с картиной христианизации Скандинавии и Руси, описанной нами выше.

Об этом же единстве данного региона свидетельствует и знаменитый эпизод с браком Ингигерды, известной также как Анна Новгородская. Ингигерда была дочерью уже упоминавшегося первого христианского конунга Швеции Олафа Шётконунга. По договору между Швецией и Норвегией она должна была выйти замуж за норвежского короля Олафа II, но в итоге была отдана в жёны Ярославу Мудрому, в результате чего, если верить Снорри Стурлусону²⁷¹, будущий киевский князь, а тогда новгородский получил в качестве приданного Ладогу, которая тогда была важным торговым посредником между шведской и русской землями.

Таким образом, торговые связи Бирки с Ладогой и Новгородом на «пути из варяг в греки» обеспечивали знакомство шведов с греческим христианством. Кроме того, паломники и варяжские наёмники содействовали культурному взаимообмену между славянами и русами, проживавшими в русских городах, с одной стороны, и шведами Бирки и Сигтуны, с другой. Такая социокультурная ситуация не обязательно подтверждает существование греческой христианской общины в Швеции, однако в контексте истории крещения народа росов патриархом Фотием делает такое существование достаточно вероятным. Косвенным подтверждением греческого влияния на христианизацию Швеции уже в XI в. был и знаменитый казус «акефального» епископа Осмунда.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ *Snorri Sturluson. Heimskringla. Vol. II / Transl. by A. Finlay and A. Faulkes. – London, 2014. – P. 95.*

3.4. Проблема «акефального» епископа Осмунда

Когда на Руси стала оформляться в том или ином виде церковная независимость, то великий киевский князь Ярослав принял решение о создании собственной митрополии, и для этого был поставлен в 1051 г. знаменитый киевский митрополит Иларион. Линд видит в этом аналогию событиям, произошедшим приблизительно в то же время в Швеции²⁷², где король Эмунд по прозвищу Нечестивый назначил епископом некоего «безголового» Осмунда, который приехал в Швецию и был независимым от Гамбург-Бременской архиепископии. Адам Бременский с нескрываемой неприязнью описывает эту загадочную историю:

«Пока там происходили эти события, умер христианнейший король свеонов Якоб, и ему наследовал брат его, Эмунд Нечестивый. Он был рождён наложницей Олава и, хотя был крещён, мало радел о нашей вере. А был у него какой-то епископ по имени Осмунд, безголовый (acerphalus), которого в своё время епископ норманнов Зигфрид отдал на обучение в школу в Бремене. Но впоследствии он позабыл благодеяния и отправился в Рим, чтобы получить назначение. Изгнанный оттуда, он, блуждая (erroneous), обошёл многие страны и таким лишь образом добился назначения у некоего архиепископа Польши. Затем Осмунд прибыл в Швецию и провозгласил себя архиепископом, поставленным папой для тех краёв. А когда наш архиепископ отправил своих посланников к королю Гамулю, они обнаружили там этого бродягу (girovagum) Осмунда, который носил перед собой крест на манер архиепископа. Они узнали также, что варваров, ещё неофитов, развратило неправильное обучение нашей вере (non sana fidei nostrae doctrina corruperit). Испугавшись их присутствия, он – как

²⁷² Lind J.H. Christianity on the move. – P. 415.

обычно неправдами – побудил короля и народ изгнать послов, как якобы не имеющих папской печати» (*Gesta Hammaburgensis*, III. 15).

Этот пассаж вызывает много вопросов. В частности, не ясно, откуда происходил Осмунд, какой юрисдикции он принадлежал и какое значение было у него при Эмунде. Для ответа на эти вопросы необходимо разобраться, что именно означают эпитеты *acerphalus* и *girovagus*, которыми Адам наделяет Осмунда. Ответы на эти вопросы породили различные точки зрения, которые В.В. Рыбаков свёл к четырём основным гипотезам²⁷³:

1. Епископ Осмунд является, на самом деле, уппландским рунографом Асмундом Карасуном.
2. Епископ Осмунд был епископом из Англии, которая была конкурентом Гамбург-Бремена в деле христианизации Скандинавии.
3. Осмунд был представителем движения реформистов внутри западной церкви.
4. Наконец, Осмунд мог быть восточным миссионером, рукоположенным в Киеве.

Для нашего исследования особый интерес представляет последняя гипотеза, которая имеет ряд сторонников и достаточно обоснованную аргументацию. Впервые её выдвинула Т. Шмид²⁷⁴, основываясь на том, что латинское *acerphalus* является транскрипцией греческого ἄκεφαλος, т.е. «схизматик», букв. «безголовый». Отсюда и тот факт, что Осмунд, согласно Адаму, проповедовал неверное учение, которому он обучал неофитов, извратив «нашу веру». Шмид понимает это, как попытку обратить шведов в восточную версию христианства. Такая концепция вполне согласуется и с враждебностью, с которой Адам Бременский описывает этого епископа, называя его «бродягой». Таким образом,

²⁷³ Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. – М., 2008. – С. 106.

²⁷⁴ Schmid T. Sveriges kristnande från verklighet till dikt. – Stockholm, 1934. – S. 61–63.

проповедь Осмунда могла быть частью активной миссионерской деятельности, которую в то время разворачивала византийская церковь.

Этой же точке зрения придерживается и С.У. Пальме, развивая её в своей монографии. Он считает, что епископ Польши, от которого Осмунд получил рукоположение, был «византийским», термин же «безголовый» следует понимать в том смысле, что он не подчинялся папе римскому²⁷⁵. А.Б. Нерман полагает, что изначально Осмунд был английским епископом, подчинявшимся Бремену, но потом порвал со своей церковью и обратился к византийской традиции²⁷⁶. Любопытна в этой связи интерпретация, которую дал Т. Арне упоминавшемуся у Адама «архиепископу Польши». С его точки зрения, в «Истории» Адама Бременского разделение между Польшей и Киевской Русью недостаточно чёткое (часто путались поляки и поляне, например, в ПВЛ), и под польским епископом следует понимать никого иного, как киевского митрополита²⁷⁷, каковым тогда был Иларион, поставленный Ярославом в знак независимости от византийской церкви. Арне выстраивает концепцию, согласно которой киевский митрополит посылает епископа Осмунда в Швецию в целях продемонстрировать свою независимость от Византии. Очевидно, что поставление Осмунда состоялось против воли папы, так как, согласно Адаму, он не получил рукоположения в Риме, а польский архиепископ не мог рукоположить Осмунда, потому что он находился в прямом подчинении от папы римского. Следовательно, «безголовость» Осмунда связана с его независимостью от византийской церкви в Константинополе, поскольку он подчинялся непосредственно киевскому митрополиту.

В пользу принадлежности Осмунда восточной церковной традиции говорит и политический контекст того времени. А. Шёберг обращает внимание на то, что правители Руси, Норвегии и Швеции стремились обеспечить независимость

²⁷⁵ *Palme S.U.* Kristendomens genombrott i Sverige. – Stockholm, 1962. – S. 82.

²⁷⁶ *Nerman B.* När Sverige kristnades. – Stockholm, 1945. – S. 111–114.

²⁷⁷ *Arne T.J.* Biskop Osmund // Fornvännen. – Bd. 42. – Stockholm, 1947. – S. 54.

своих местных церковных организаций²⁷⁸. О. Янсе также пишет, что между этими тремя странами существовали активные взаимоотношения, в том числе династические союзы и торговые связи²⁷⁹, и что не исключено, что, спасаясь от преследователей, король Эмунд оказался в Киеве, где он познакомился с епископом Осмундом. В результате Янсе приходит к неожиданному выводу, что Эмунд собирался ввести в Швеции греческую традицию²⁸⁰. Действительно, в свете такого предположения становятся логичными встречающиеся элементы влияния византийской традиции: например, в архитектуре церкви св. Олафа в Сигтуне или в росписях церквей в Готланде²⁸¹. Из отечественных исследователей данную концепцию в отношении Осмунда поддерживала Е.А. Мельникова²⁸².

В Сигтуне обнаружены артефакты, свидетельствующие о тесных связях с восточными регионами, включая Киевскую Русь и Византию. Например, найдены предметы славянского происхождения, такие как храмовые кольца и керамика, что указывает на присутствие славянских женщин и, возможно, мигрантов. Эти контакты могли быть связаны с династическими браками, торговлей и политическими союзами между шведскими королями, славянскими князьями и епископами²⁸³.

Концепцию Осмунда, как представителя Восточной церкви, однако, опровергает В.В. Рыбаков²⁸⁴ в том числе на основе аргументов, высказанных Б. Густавссоном и Б. Бекманом. В частности, они отвергли интерпретацию слова *acerphalus* как «схизматик», доказав, что в этом смысле такое слово никогда не

²⁷⁸ *Sjöberg A.* Orthodoxe Mission in Schweden im 11.Jahrhundert? // *Society and Trade in the Baltic during the Viking Age.* – Visby, 1985. – S. 70.

²⁷⁹ *Janse O.* Har Emund den Gamle sökt införa den grekisk-katoliska läran i Sverige? // *Fornvännen.* – Bd. 53. – Stockholm, 1958. – S. 118–120.

²⁸⁰ *Ibid.* – S. 122.

²⁸¹ *Ibid.* – S. 123.

²⁸² *Мельникова Е.А.* Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX–XIII вв.) // *Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования.* 1987. – М., 1989. – С. 267.

²⁸³ *Kjellström A., Tesch S., Wikström A.* Inhabitants of a Sacred Townscape: An Archaeological and Osteological Analysis of Skeletal Remains from Late Viking Age and Medieval Sigtuna, Sweden // *Acta Archaeologica.* – 2005. – № 76. – P. 87–110.

²⁸⁴ *Рыбаков В.В.* Хроника Адама Бременского. – С. 124.

употреблялось в средневековой латыни²⁸⁵. Также Бекман ссылается на схолии к Адаму Бременскому, в которых слово «асерhalos» употреблено не в смысле схизматик, а просто в значении «испорченный клирик»²⁸⁶.

Тем не менее, как нам представляется, отсутствие употребления слова «асерhalos» в значении «схизматик» ещё не свидетельствует о том, что оно не используется в этом смысле у Адама Бременского. Существование гапаксов является значимым контраргументом в данном случае. Что касается возражения против игры слов в схолии, о которой пишет Рыбаков, то такую игру нельзя отрицать на основании субъективного ощущения, что тема «к подобного рода шуткам отнюдь не располагает»²⁸⁷. Также представляется нам необоснованным утверждение Рыбакова, что асерhalos это нравственная характеристика²⁸⁸. Ничего не говорит нам однозначно в пользу того, что слово «асерhalos» не могло относиться к представителю византийской или киевской церкви.

Что касается аргумента о том, что польский архиепископ не мог быть киевским²⁸⁹, то он кажется достаточно значительным, хотя и не опровергает однозначно возможность такого смешения. Чтобы принять то, что Осмунд был рукоположен польским епископом (тогда таковым был Стефан I), подчиняющимся папе, нужно однозначно отвергнуть интерпретацию слова асерhalus как не подчиняющегося римскому папе, с чем, как мы писали выше, есть серьёзные трудности. Поэтому с нашей точки зрения под архиепископом «Полании» вполне мог подразумеваться киевский митрополит. Во всяком случае, нет каких-либо серьёзных оснований считать иначе.

Таким образом, с нашей точки зрения, весьма велика вероятность того, что акефальный епископ Осмунд получил рукоположение если не от киевского митрополита Илариона, то во всяком случае не от подчиняющегося римскому

²⁸⁵ *Gustafsson B.* Osmundus episcopus e Suedia // *Kyrkohistorisk årsskrift.* Årg. 59. – Stockholm, 1959. – S. 140–141; *Beckman B.* Biskop Osmund ännu en gang // *Kyrkohistorisk årsskrift.* – Årg. 70. – Stockholm, 1970. – S. 92.

²⁸⁶ *Beckman B.* Biskop Osmund ännu en gang. – S. 93.

²⁸⁷ *Рыбаков В.В.* Хроника Адама Бременского. – С. 127.

²⁸⁸ Там же. – С. 130.

²⁸⁹ *Beckman B.* Biskop Osmund ännu en gang. – S. 89.

папе архиепископа гнездовского. Также мы полагаем, что Осмунд мог быть миссионером Восточной церкви, которая отправила его в целях обратить шведов в христианство. Поскольку для этого требовалось прежде всего обратиться к правителю земли, то Осмунд пришёл прямо к королю Эмунду (при этом не так важно, где он его встретил: в Киеве ли, где тот был в бегах, или же в самой Швеции). Очевидно, Осмунд оказывал на Эмунда соответствующее влияние, поскольку повсюду сопровождал короля. Кроме того, археологические свидетельства (в том числе элементы архитектуры и росписей) также подтверждают значительное влияние греческого православия на шведское общество и культуру в середине XI в.

Было ли это влияние случайным, или же его можно встроить в ряд событий социальной и культурной истории Швеции IX-XI вв.? Нам представляется, что Осмунд был частью большого процесса взаимодействия шведов и росов с Византийской империей и Восточной церковью. В предыдущих параграфах мы показали, что такое взаимодействие происходило как в результате военных походов, так и благодаря торговым и социально-культурным связям. Осмунд был частью этого взаимодействия, но именно поэтому он и вызывал недовольство Адама Бременского, который склонялся к западной церковной традиции, и рассматривал византийскую церковь в качестве конкурента в деле христианизации Скандинавии, каковой она и была со времён патриарха Фотия.

Итак, в процессе распространения христианства в Швеции до 1054 г. и, вероятно, какое-то время после имело место некоторое влияние Восточной церкви, хотя это влияние и нельзя считать основополагающим. О существовании такого влияния свидетельствуют такие элементы этого процесса, как «акефальный» епископ Осмунд, который вполне мог быть византийским миссионером, торговые связи шведов с Ладогой и Новгородом и вообще с землями русов, а также походы росов на Восток и к Константинополю, особенно в IX и X вв. Разумеется, такое влияние нельзя назвать основополагающим, Швеция всё равно стала частью Западного мира и сферой влияния католической

церкви, однако византийская церковь оставила свой след в шведской средневековой истории и в той или иной мере повлияла на процесс христианизации Швеции в IX-XI вв.

Таким образом, мы рассмотрели проблему возможного влияния Восточной церкви на процесс христианизации Швеции. Выводы, которые мы сделали на основе проведённого исследования, можно свести к следующим трём тезисам:

Во-первых, до 860 г., судя по всему, византийская церковь не имела никаких связей со шведами, которые тогда находились в сфере влияния франкской церкви. Однако вскоре, после смерти епископа Гаутберта, шведская церковь оказывается без своего главы. Произошедшая в это время схизма (т.н. фотианский раскол) между восточной и западной церквями приводит к определённого рода конкуренции за скандинавские земли. Именно в связи с этим следует рассматривать отправку патриархом Фотием миссионерского епископа к росам. Так или иначе, но, вероятно, уже ко второй половине IX в. не только росы, но и шведы имели определённое представление о византийском христианстве.

Во-вторых, к середине IX в. среди русов было достаточно христиан, чтобы обеспечить им возможность приносить клятвы мира по христианскому обычаю. В пользу значительной христианизации русов в это время свидетельствуют также факты крещения русской княгини Ольги в 957 г. и мученическая смерть двух киевлян, случившаяся около 978 г. Поскольку последние, вероятно, происходили из скандинавских наёмников, нельзя исключать влияния греческого христианства не только на русов, но и на шведов, из которых русы происходили. Также торговые связи Бирки с Ладогой и Новгородом на «пути из варяг в греки» обеспечивали знакомство шведов с греческим христианством. Кроме того, культурному обмену содействовали паломники и варяжские наёмники.

Наконец, в-третьих, т.н. «безголовый» епископ Осмунд, который играл роль священника-миссионера при конунге Эмунде, мог быть вполне рукоположен в

одной из восточных церквей от единственного архиепископа, который тогда был в славянском регионе: от Илариона Киевского. В этом случае можно было бы говорить о византийском влиянии на христианизацию Швеции, хотя проблема епископа Осмунда так окончательно и не решена.

Заключение

Итак, мы изучили процесс христианизации Швеции в IX-XI вв., используя комплексный методологический подход. Мы применили социокультурный метод для того, чтобы исследовать исторические предпосылки указанного процесса. В результате нашего исследования были получены следующие результаты.

Во-первых, были изучены и описаны социокультурные предпосылки христианизации Швеции, в частности имперский проект, основанный на концепции *Renovatio Imperii Romanorum*, осуществлявшийся императором Карлом Великим и его сыном Людовиком Благочестивым, а также связанное с этим проектом сотрудничество римской церкви и франкской империи. Кроме того, было обнаружено, что англосаксонские миссионеры занимали особое место в рамках этого проекта. Изучение социокультурной среды, в которой происходило обращение шведов в христианство, привело нас к убеждению, что христианские элементы проповеди первых миссионеров органически сочетались с местными мифологическими представлениями, что продемонстрировал анализ поэмы «Беовульф». Социокультурные предпосылки христианизации Швеции были рассмотрены на четырёх уровнях (социальном, культурном, мировоззренческом и личностном).

Во-вторых, было проанализировано влияние политических и монашеских традиций на процесс христианизации Швеции. В частности, было выявлено сильное влияние имперской идеи и английской миссионерской школы на первых миссионеров в Швеции, а также роль личности (на примере св. Ансгара). Педагогические методы англосаксов были наследованы гамбург-бременской школой и сочетали идею «паломничества ради Христа», проповеди и милосердия с концептом полноценного образования. При этом методы гамбург-бременских миссионеров отличались гуманностью. Не последнюю роль в этом играл настрой личности каждого миссионера, не боявшегося отправляться на проповедь к народу, который представлял опасность для жизни проповедника.

Подобный опыт монашеской миссионерской школы до разделения церквей чрезвычайно актуален для современной Православной Церкви, поскольку на Востоке подобного явления не было, и здесь есть, чему поучиться.

В-третьих, была рассмотрена проблема влияния Восточной церкви на процесс христианизации Швеции и выявлены элементы этого влияния. В частности, были изучены такие пути этого влияния, как военные походы и торговля. Об этом влиянии свидетельствуют рунические надписи, а также фрески Готланда.

Кроме того, отдельно был рассмотрен случай «акефального» епископа Осмунда, и был сделан вывод о большой вероятности его принадлежности к Восточной церкви.

Таким образом, была достигнута цель нашего исследования, а именно были выявлены и проанализированы социокультурные аспекты и предпосылки, повлиявшие на процесс христианизации Швеции. К таким предпосылкам следует прежде всего отнести имперскую идею возрождения римской империи, концепцию сотрудничества римской церкви и франкской империи, личные нравственные качества самих миссионеров, педагогические методы английской миссионерской школы, а также, возможно, конкуренцию с византийской церковью. В результате последнего, возможно, шведы испытали некоторое влияние Восточной церкви в процессе христианизации. Все эти предпосылки содействовали в той или иной мере знакомству шведов с христианством, и в конечном итоге привели к обращению всего шведского народа.

Библиография

Источники

1. Annales de Saint-Bertin / Ed. par F. Grat, J. Vielliard, S. Clemencet, L. Levillain. – P., 1964. [Рус. пер.: Бертинские анналы / Пер с лат. А. Волинец. Сетевая версия – Thietmar, 2010 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/rus14/Annales_Bertiani/text2.htm (дата обращения: 12.06.2021.)]
2. Anskar. Miracula Willehadi. Ed. by A. Poncelet // Acta Sanctorum. – Nov., III, 1910. – P. 847–851.
3. Magistri Adam Bremensis. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum / Ed. by B. Schmeidler. Editio tertia. – Hannover; Leipzig, 1917 (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi). [Рус. пер.: Адам Бременский. Деяния архиепископов гамбургской церкви / Пер. с лат. И.В. Дьяконова и В.В. Рыбакова // Немецкие анналы и хроники X – XI столетий. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. – С. 297–449.]
4. Snorri Sturluson. Heimskringla. – Vol. II / Transl. by A. Finlay and A. Faulkes. – London: University College London, 2014.
5. Vita Anskarii // Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti / Rec. G. Waitz. – Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1884. [Рус. пер.: Житие святого Ангария, написанное Римбертом и еще одним учеником Ангария / Пер. с лат. В.В. Рыбакова // Из ранней истории шведского народа и государства: первые описания и законы / Отв. ред. и состав. А.А. Сванидзе. – М.: РГГУ, 1999. – С. 30–55.]
6. Vita Rimberti // Vita Anskarii auctore Rimberto. Accedit Vita Rimberti / Rec. G. Waitz. – Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1884. [Рус. пер.: Житие святого Римберта / Предисл., пер. и примеч. В.В. Рыбакова // Именослов. История языка. История культуры. – М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. – С. 354–378.]

7. Alcuini Vita Willibrordi // Monumenta Alcuiana. Bibliotheca Rerum Germanicarum. – Vol. 6 / Ed. by W. Wattenbach. – Berlin: Weidmann, 1873. Р. 39–61. [Рус. пер.: Алкуин. Житие святого Виллиброрда [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/32751.html> (дата обращения: 12.06.2021.)]
8. Адальберт. Продолжение хроники Регино из Прюма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.vostlit.info/Texts/rus/contregino/text4.phtml?id=10250> (дата обращения: 10.05.2022.)
9. Алкуин. Разговор об истинной философии. Энхиридион, или О грамматике. Словопрение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином Схоластиком. Письмо к Карлу Великому. О святителях и святых церкви Йоркской // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. – Т. I. Сост. и комм. В.Г. Безрогова, О.И. Варьяш. – М.: Аспект-Пресс, 1994. – С. 302–313.
10. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. – СПб.: Алетейя, 2001. – 363 с.
11. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. Серия: Библиотека Всемирной Литературы. – М.: Художественная литература, 1975.
12. Житие святого Сигфрида. Пер. В. Рыбакова // Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 288–309.
13. Карл Великий. Капитулярий о занятиях науками // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. – Т. I. Сост. и комм. В.Г. Безрогова, О.И. Варьяш. – М.: Аспект-Пресс, 1994. – С. 315–316.
14. Полное собрание русских летописей. Т.1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Издание второе. – Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1926.

15. Сага о Хервёре и Хейдрекке. Гл. 15 [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
URL: <http://profilib.com/chtenie/74431/islandskie-sagi-saga-o-khver-i-kheydreke.php> (дата обращения: 10.05.2022.)
16. Фотий, патр. Окружное послание к восточным архиерейским престолом / Изд. и пер. П.В. Кузенков // Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы источниковедения / Отв. ред. Л.В. Столярова. – М.: Восточная литература, 2003.

Литература

1. Abelson P. The Seven Liberal Arts: A Study in Medieval Culture / P. Abelson. – Whitefish: Legare Street Press, 2006. – 164 p.
2. Abrams L.J. The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia / L.J. Abrams // Anglo-Saxon England. – 1995. – № 24. – P. 213–249.
3. Androshchuk F. What does material evidence tell us about contacts between Byzantium and the Viking world c. 800-1000? / F. Androshchuk // Byzantium and the Viking World / Ed. By F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. – Uppsala, 2016. – P. 91–116.
4. Angenendt A. Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte / A. Angenendt. – B., N.Y., 1984. – 391 s.
5. Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of saints Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin / Ed. by C.H. Talbot. – New York, 1954. – 234 p.
6. Arbman H. Birka. Sveriges äldsta handelsstad / H. Arbman. – Stockholm, 1932. – 134 s.
7. Arbman H. Birka. I. Die Gräber / H. Arbman. – Uppsala, 1943. – 270 s.
8. Arne T.J. Biskop Osmund / T.J. Arne // Fornvännen. – Bd. 42. – Stockholm, 1947. – S. 54–57.

9. Bachrach B.S. Charlemagne's Early Campaigns (768-777). A Diplomatic and Military Analysis / B.S. Bachrach. – Leiden, Boston: Brill, 2013. – 723 p.
10. Bachrach B.S. Merovingian Military Organization. 481-751 / B.S. Bachrach. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972. – 172 p.
11. Bandlien B. Jerusalem and the Christianization of Norway // Tracing the Jerusalem Code. Vol. I. The Holy City Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100-1536) / Ed. by K. Aavitsland, L. Bonde. – Berlin: De Gruyter, 2021. P. 59–85.
12. Barfold P.M. The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe / P.M. Barfold. – London: Cornell University Press, 2001. – 224 p.
13. Bartlett R. From Paganism to Christianity in Medieval Europe // Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200 / Ed. by N. Berend. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 47–72.
14. Bastgen H. Alkuin und Karl der Grosse in ihren wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen / H. Bastgen // Historisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft. – 1911. – № 32. – S. 809–825.
15. Beckman B. Biskop Osmund ännu en gång / B. Beckman // Kyrkohistorisk årsskrift. – Årg. 10. – Uppsala, 1910. – 387–401 s.
16. Bergman B. Åsmund Karesson / B. Bergman // Gästrikland. – Uppsala, 1946. 21-29 s.
17. Birkebaek F. Vikingetiden I Denmark / F. Birkebaek. – Copenhagen: Sesam, 2003. – 224 s.
18. Blair J.P. The Church in Anglo-Saxon Society / J.P. Blair – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 624 p.
19. Blair P.H., Blair P.D. An Introduction to Anglo-Saxon England / P.H. Blair, P.D. Blair – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 383 p.
20. Blomkvist N., Brink S., Lindkvist Th. The Kingdom of Sweden // Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-

- 1200 / Ed. by N. Berend. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 167–213.
21. Blöndal S. The Varangians of Byzantium / S. Blöndal. – Cambridge: Cambridge University Press, 1978. – 260 p.
22. Brodeur A.G. The Art of Beowulf / A.G. Brodeur. – Los Angeles: University of California Press, 1959. – 283 p.
23. Brooks N. The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066 / N. Brooks. – London: Leicester University Press, 1984. – 402 p.
24. Brown G. The Carolingian Renaissance / G. Brown // Carolingian Culture: emulation and innovation / Ed. by R. McKitterick. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – P. 13–26.
25. Brown P.G. The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000 / P.G. Brown. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 712 p.
26. Butler F. Ol'ga's Conversion and the Construction of Chronicle Narrative / F. Butler // The Russian Review. – 2008. – №67.2. – P. 230–242.
27. Costambeys M., Innes M., Maclean S. The Carolingian World / M. Costambeys, M. Innes, S. Maclean. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 528 p.
28. Douglas Price T., Arcini C., Gustin I., Drenzel L., Kalmring S. Isotopes and human burials at Viking Age Birka and the Mälaren region, east central Sweden // Journal of Anthropological Archaeology. – 2018. – № 49. – P. 19–38.
29. Drögereit R. War Ansgar Erzbischof von Hamburg oder Bremen? / R. Drögereit // Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte. – 1972. – № 70. – S. 107–132.
30. Dutton P.E. Carolingian Civilization. A Reader / P.E. Dutton. – New York: University of Toronto Press, 1993. – 549 p.
31. Dutton P.E. The Politics of dreaming in the Carolingian Empire / P.E. Dutton. – London: University of Nebraska Press, 1994. – 346 p.
32. Edberg R. Viking Princess, Christian Saint. Ingegerd, a woman in the 11th century / R. Edberg. – Sigtuna Museers Skriftseries, 12. – Tryckeri, 2005. – 51 s.

33. Egmond W.V. Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony / W.V. Egmond // Christianizing Peoples and Converting Individuals / Ed. By G. Armstrong, I.N. Wood. – Turnhout: Sigtuna Museum, 2000. – P. 37–46.
34. Ellard G. An example of Alcuin's influence on the liturgy / G. Ellard // Manuscripta. – 1960. – № 4. – P. 23-28.
35. Falk K.-O. Einige Bemerkungen zu den Namen Rus' / K.-O. Falk // Les Pays du Nord et Byzance / Ed. R.W. Zeitler. – Uppsala: Uppsala University Press, 1981. – P. 147–159.
36. Farmer D.H. Ansgar / D.H. Farmer // The Oxford dictionary of saints. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 25.
37. Ferguson E. The Early Church at work and worship. Vol. II: Catechesis, baptism, eschatology, and martyrdom / E. Ferguson. – Cambridge: Cambridge University Press, 2014. – 364 p.
38. Ficker G. Bonifatius, der "Apostel der Deutschen": Ein Gedenkblatt zum Jubiläumsjahr / G. Ficker. – Leipzig: Evangelischen Bundes, 1905.
39. Fletcher R.A. The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity. 371-1386 AD / R.A. Fletcher. – London: Harper Collins, 1997. – 700 p.
40. Fletcher R.A. The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity / R.A. Fletcher. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998. – 575 p.
41. Foley W.T. Imitation Apostoli: St. Wilfrid of York and the Andrew Script / W.T. Foley // American Benedictine Review. – 1989. – № 40. – P. 13–31.
42. Forster W.A. Saint Wilfrid of Ripon / W.A. Forster. – Ripon: Ripon Cathedral, 1997. – 16 p.
43. Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus: 750-1200 / S. Franklin, J. Shepard – L.; N.Y.: Routledge, – 1996. – 472 p.
44. Frend W.H.C. Roman Britain, a Failed Promise / W.H.C. Frend // The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe AD 300-1300 / Ed. by M. Carver. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 79–92.

45. Fuglesang S.H. A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia / S.H. Fuglesang // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum wörend des 8.-14. Jahrhunderts. – Bd. I / Ed. M. Muller-Wille. – Mainz: Franz Steiner Verlag, 1997. – S. 35.
46. Garipzanov I. Early Christian Scandinavia and the Problem of Eastern Influences / I. Garipzanov // Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek / Ed. I. Garipzanov, O. Tolochko. – Kiew: Institute of Ukrainian History, 2011. – P. 17–32.
47. Garipzanov I. The Annals of St. Bertin (839) and Chacanus of the Rhos' / I. Garipzanov // Ruthenica. – 2006. – № 5. – P. 7–11.
48. Garrison M. The Library of Alcuin's York / M. Garrison // The Cambridge History of the Book in Britain. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – P. 633–664.
49. Goldberg E.J. Struggle for Empire. Kingship and Conflict under Louis the German. 817-876 / E.J. Goldberg. – Cornell: Cornell University Press, 2006. – 388 p.
50. Gräslund A.-S. Resultate der Birka-Forsuchung in den Jahren 1980 bis 1988. Versuch Auswertung / A.-S. Gräslund // Birka II, 3. Systematische Analysen der Gräberfunde. – Stockholm: Vitterhetsakademien, 1989. – P. 151–174.
51. Gräslund A.-S. New Perspectives of Old Problem: Uppsala and the Christianization of Sweden / A.-S. Gräslund // Christianizing Peoples and Converting Individuals. Ed. G. Armstrong and I.N. Wood. – International Medieval Research 7. – Turnhout: Brepols, 2000. – P. 61–72.
52. Graves F. History of Education before the Middle Ages / F. Graves. – Cornell: Cornell University Library, 1913. – 334 p.
53. Graves F. History of Education during the Middle Ages and the Transition to Modern Times / F. Graves. – New York: Macmillan, 1914. – 328 p.
54. Gustafsson B. Osmundus episcopus e Suedia / B. Gustafsson // Kyrkohistorisk årsskrift. – Årg. 59. – 1959. – 23–31 s.

55. Haas W. *Foris apostolus – intus monachus: Ansgar als Mönch und „Apostel des Nordens“* / W. Haas // *Journal of Medieval History*. – №11. – 1985. – P. 1-30.
56. Harrison D. *Sveriges historia – medeltiden* / D. Harrison. – Falköping: Liber, 2002. – 384 p.
57. Huddleston G. *Monasticism* / G. Huddleston // *The Catholic Encyclopedia*. – Vol. 10. – New York, 1911 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newadvent.org/cathen/10459a.htm> (дата обращения: 17.06.2021.)
58. Hunyadi Z. *Signs of Conversion in Early Medieval Charters* / Z. Hunyadi // *Christianizing Peoples and Converting Individuals* / Ed. by G. Armstrong, I.N. Wood. – Turnhout: Brepols, 2000. – P. 106-121.
59. Jackson T.N. *The Cult of St. Olaf and Early Novgorod* / T.N. Jackson // *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)* / Ed. by H. Antonsson, I.H. Garipzanov. – Turnhout: Brepols, 2010. – P. 147–167.
60. Jackson T.N. *Harald, Bolgara brennir, in Byzantine Service* / T.N. Jackson // *Scandinavia and the Balkans: Cultural Interactions with Byzantium and Eastern Europe in the First Millenium AD* / Ed. by O. Minaeva, L. Holmquist. – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – P. 72–82.
61. Jakobsson S. *The Schism that never was: Old Norse views on Byzantium and Russia* / S. Jakobsson // *Byzantinoslavica*. – 2008. – № 1-2. – P. 173–188.
62. Jakobsson S. *Mission Miscarried: The Narrators of the Ninth-Century Missions to Scandinavia and Central Europe* / S. Jakobsson // *Bulgaria Medievalis*. – 2011. – №2. – P. 49–69.
63. Jakobsson S. *The Varangians: In God's Holy Fire* / S. Jakobsson. – Reykjavik: Palgrave Macmillan, 2020. – 212 p.
64. James E. *The Northern World in the Dark Ages, 400-900* / E. James // *The Oxford Illustrated History of Medieval Europe* / Ed. by G. Holmes. – Oxford: Oxford University Press, 1988. – P. 63–114.

65. Jones P.F. The Gregorian Mission and English Education / P.F. Jones // *Speculum*. – 1928. – № 3 (3). – P. 335–348.
66. Janse O. Har Emund den Gamle sökt införa den grekisk-katoliska läran i Sverige? / O. Janse // *Fornvännen*. – Bd. 53. – 1958. – S. 118-120.
67. Janson H. Adam of Bremen and the Conversion of Scandinavia / H. Janson // *Christianizing Peoples and Converting Individuals* / Ed. G. Armstrong and I.N. Wood. – International Medieval Research 7. – Turnhout: Brepols, 2000. – P. 83–88.
68. Janson H. Scythian Christianity / H. Janson // *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek* / Ed. I. Garipzanov, O. Tolochko. – Kiew: : Institute of Ukrainian History, 2011. – P. 33–57.
69. Kjellström A., Tesch S., Wikström A. Inhabitants of a Sacred Townscape: An Archaeological and Osteological Analysis of Skeletal Remains from Late Viking Age and Medieval Sigtuna, Sweden // *Acta Archaeologica*. – 2005. – № 76. – P. 87–110.
70. Kesner S. The Christianization of Scandinavia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.academia.edu/39141063/The_Christianization_of_Scandinavia (дата обращения: 17.06.2021.)
71. Klaeber F. Klaeber's Beowulf / F. Klaeber. – Toronto: University of Toronto Press, 2008. – 497 p.
72. Knibbs E. Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen. Church, Faith and Culture in the Medieval West / E. Knibbs. – Farnham: Taylor & Francis Ltd, 2011. – 270 p.
73. Korpela J. From Thule to Rome – Scandinavian Byzantine contacts in the Middle Ages / J. Korpela // *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia 22-27 August 2011*. – Vol. II. Abstracts of Round Table Communications. – Sofia: Bulgarian Historical Heritage Foundation, 2011. – P. 178–180.

74. Kumlien Kj. Sveriges kristnande I slutskedet – spörsmål om vittnesbörd och verklighet / Kj. Kumlien // Historisk tidskrift. – № 3. – 1962. – 36-48 s
75. Larsson L.-O. Det medeltida Varend / L.-O. Larsson. – Lund: CWK Gleerup, 1964. 536 s.
76. Lawrence C.H. Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages / C.H. Lawrence. – New York: Routledge, 2015. – 318 p.
77. Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia / E. Levin. – Illinois: Cornell University Press, 1991. – P. 31–52.
78. Levison W. England and the Continent in the Eighth Century / W. Levison. – Oxford: Oxford University Press, 1946. – 347 p.
79. Lind J.H. Darkness in the East? Scandinavian scholars on the question of Eastern influence in Scandinavia during the Viking Age and Early Middle Ages / J.H. Lind // История. – № 9. – 2019. – P. 341–367.
80. Lind J.H. Christianity on the move: the Role of the varangians in Rus and Scandinavia / J.H. Lind // Byzantium and the Viking World / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. – Uppsala: Uppsala University Press, 2016. – P. 409–440.
81. Lindqvist S. Den helige Eskils biskopsdöme: några arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organization inom mellersta Sverige / S. Lindqvist. – Stockholm: I. Hoeggströms boktryckeri, 1915. – 175 s.
82. Ljungkvist J. Influences from the Empire: Byzantine-Related objects in Sweden and Scandinavia – 560/570-750/800 AD / S. Lindqvist // Byzanz – das Römerreich im Mittelalter. Teil 3 Peripherie und Nachbarschaft. Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums. – Mainz: Verlag Schnell und Steiner. – P. 419–441.
83. Lunden T. Sveriges missionärer, helgon och kyrkogrundare: en bok om Sveriges kristnande / T. Lunden. – Storuman: Artos, 1983. – 549 s.

84. Lutz E. von Padberg. Bonifatius. Missionar und Reformer / P.E. Lutz. – München: Universität Paderborn, 2003. – 128 S.
85. Malmer B. The Sigtuna coinage c. 995 – 1005 / B. Malmer. – Stockholm: Royal Swedish Academy of Letters History and Antiquities, 1989. – 120 p.
86. Maurer K. Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentume / K. Maurer. – Bd. 1. – München: C. Kaiser, 1855–1856. – 752 S.
87. Mayr-Harting H. The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England / H. Mayr-Harting. – Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1991. – 344 p.
88. Mershman F. St. Willehad // The Catholic Encyclopedia. – Vol. 15. – New York, 1912. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newadvent.org/cathen/15628a.htm> (дата обращения: 30.10.2021.)
89. Nelson J.L. The Annals of St.-Bertin / J.L. Nelson. Manchester: Manchester University Press, 1991. – 267 p.
90. Nerman B. När Sverige kristnades / B. Nerman. – Stockholm: Skogglunds Bokförlag, 1945. – 305 s.
91. Nilsson B. Early Christian Burials in Sweden // Christianizing Peoples and Converting Individuals / B. Nilsson / Ed. G. Armstrong and I.N. Wood. International Medieval Research 7. – Turnhout: Brepols, 2000. – P. 73–82.
92. Nilsson B. Sveriges kyrkohistoria. Missionstid och tidig medeltid / B. Nilsson. Vol. 1. – Stockholm, 1998.
93. Nilsson B. Förekomst av byzantinska influenser i tidig svensk kyrkohistoria? / B. Nilsson // Från Bysans till Norden: östliga kyrkoinfluenser under vikingatid och tidig medeltid / Ed. H. Janson. – Skellefteå: Göteborgs universitets publikationer, 2005. – P. 28–39.
94. Nordeide S.W. The Viking Age as a period of Religious Transformation. The Christianization of Norway from AD 560-1150/1200 / S.W. Nordeide. – Turnhout: Brepols, 2011. – 395 p.
95. Nyberg T. Die Kirche in Skandinavien: Mitteleuropäischer und englischer Einfluss im 11. Und 12. Jahrhundert: Anfänge der Domkapitel Børglum und

- Odense in Dänemark / T. Nyberg // Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 10. – 1986. – S. 11–78.
96. Olafs saga Tryggvasonar en mesta // Flateyjarbok. – Bd. I – III. – Kristiania, 1860–1868.
97. Orrman E. Church and Society / E. Orrman // The Cambridge History of Scandinavia / Ed. by K. Helle. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 421–462.
98. Ortenberg V. The Anglo-Saxon Church and the Papacy / V. Ortenberg // The English Church and the Papacy in the Middle Ages / Ed. by C.H. Lawrence. – Stroud: Sutton Pub., 1965. – P. 29–62.
99. Palme S.U. Kristendomens genombrott i Sverige / S.U. Palme. – Stockholm: Stockholms universitet, 1962. – 169 s.
100. Palmer J.T. Rimbert's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century / J.T. Palmer // Journal of Ecclesiastical History. – 2004. – № 55. – P. 235–256.
101. Palmer J.T. Anskar's Imagined Communities / J.T. Palmer // Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200) / Ed. by H. Antonsson, I.H. Garipzanov. – Turnhout: Brepols, 2010. – P. 171–188.
102. Pirenne H. Mohammed and Charlemagne / H. Pirenne. – New York: George Allen & Unwin Ltd , 1959. – 296 p.
103. Pritsak O. At the Dawn of Christianity in Rus': East Meets West / O. Pritsak // Harvard Ukrainian Studies. – 1989. – 12/13. Proceedings of the International Congress. Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine, 1988/1989. – P. 108–121.
104. Rambridge K. Alcuin's Narratives of Evangelism: The Life of St. Willibrord and the Northumbrian Hagiographical Tradition / K. Rambridge // The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300 / Ed. by M. Carver. – York: University of York, 2003. – 373 p.

105. Rembold I. Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World, 772-888 / I. Rembold. – New York: Brepols, 2018. – 277 p.
106. Ritari K. Saints and Sinners in Early Christian Ireland: Moral Theology in the Lives of Saints Brigit and Columba / K. Ritari. – Turnhout: Brepols, 2009. – 225 p.
107. Roslund M. Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna, c. 980-1250 / M. Roslund // Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology. – Lund: Dept. of Medieval Archaeology and the National Board of Antiquities, 1997. – P. 239–297.
108. Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200) / Ed. by H. Antonsson, I.H. Garipzanov. – Turnhout: Brepols, 2010. – 319 p.
109. Sanmark A. Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Scandinavia. University College London 2002. Ph.D. Thesis. Department of Archaeology and Ancient History. – Uppsala: Uppsala University, 2004. – 267 p.
110. Sanmark A. Fast and Feast – Christianization through the regulation of everyday life / A. Sanmark // Viking Heritage Magazine. – 2005. – № 4. – P. 3–7.
111. Sanmark A. The Role of Secular Rulers in the Conversion of Sweden / A. Sanmark // The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300 / Ed. by M. Carver. – York: York University Press, 2003. – P. 551–558.
112. Sawyer B. Skandinavian Conversion Histories / B. Sawyer // The Christianization of Scandinavia / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. – Alingsås: Viktoria Bokförlag, 1987. – P. 219-234.
113. Schluter W. Adams von Bremen geographische Vorstellungen vom Norden / W. Schluter // Hansische Geschichtsblätter. – Bd. 16. – 1910. – S. 555–570.
114. Schmid T. Sveriges kristnande från verglighet till dikt / T. Schmid. – Stockholm: Stockholm University Press, 1934. – 230 s.
115. Schmid T. Den helige Sigfrid / T. Schmid. – Lund: Lund University Press, 1931. – 154 s.

116. Schulze H.-J. Geschichte der Geschichtsschreibung zwischen Elbe und Weser vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts / H.-J. Schulze // Geschichte des Landes zwischen Elbe und Weser. – T. II. Mittelalter. Landschaftsverband Stade, 1995. – S. 1–21.
117. Seegrün W. Das Papsttum und Skandinavien bis zur Vollendung der nordischen Kirchenorganisation / W. Seegrün // Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins. – Neumünster, 1967. – S. 23–41.
118. Seegrün W. Erzbischof Rimbert von Hamburg-Bremen im Erbe des papstlichen Missionsauftrages / W. Seegrün // Von der Christianisierung bis zur Vorreformation. – Hamburg: Verlag Verein für hamburgische Geschichte, 2003. – S. 115–129.
119. Seegrün W. Rimbert der Nachfolger Ansgars. Mit Beitr. von W. Sanders / W. Seegrün. – Hamburg: Verlag Verein für hamburgische Geschichte, 2000. – S. 30–56.
120. Shepard J. The Rhos Guests of Louis the Pious: Whence and Wherefore? / J. Shepard // Early Medieval Europe. – 1995. – № 4 (1). – P. 48–52.
121. Shore T.W. Origin of the Anglo-Saxon race / T.W. Shore. – London: Elliot stock, 1906.
122. Sisam K. The Structure of Beowulf / K. Sisam // Sisam K. Essays and Explorations: Studies in Ideas, Language, and Literature. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – P. 277–282.
123. Sjöberg A. Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert? / A. Sjöberg // Society and Trade in the Baltic during the Viking Age. – Visby: Gotlands fornsal, 1985. – S. 66–79.
124. Skree D. Missionary Activity in Early Medieval Norway: Strategy, Organization, and the Course of Events / D. Skree // Scandinavian History Review. – 1998. – № 23. – P. 1–19.
125. Smith A. St. Augustine of Canterbury in History and Tradition / A. Smith // Folklore. – 1978. – № 89 (1). – P. 23–28.

126. Smith O.E. *Embodying the Past. Relics and Remains in Old Norse Literature* / O.E. Smith. MA Thesis. – Oslo: Oslo University Press, 2019. – 327 p.
127. Solli B. *Narratives of Encountering Religions: On the Christianization of the Norse around AD 900-1000* / B. Solli // *Norwegian Archaeological Review*. – 1996. – № 29. – P. 89–114.
128. Stenton F.M. *Anglo-Saxon England* / F.M. Stenton. – Oxford: Oxford University Press, 1971. – 765 p.
129. Sullivan R.E. *Gentle voices of teachers. Aspects of learning in the Carolingian age* / R.E. Sullivan. – Oslo: Oslo University Press, 1995. – 361 p.
130. *Sveriges kyrkohistoria. Missionstid och tidig medeltid. Vol. 1.* – Stockholm: Verbum, 1998. – 256 s.
131. Tesch S. *Origin and Typological Characteristics of the Early Urbanization in Scandinavia and in Rus' as seen from a Swedish point of view* – Sigtuna / S. Tesch // *Southern Rus and Scandinavia in the Viking Times. International Seminar, October 20.* – Kiew: Institute of Ukrainian History, 2002. – P. 47–63.
132. Tesch S. *A Lost World? Religious identity and burial practices during the introduction of Christianity in the Mälaren region, Sweden* / S. Tesch // *Dying Gods – Religious beliefs in northern and eastern Europe in the time of Christianisation* / Ed. by Ch. Ruhmann and V. Brieske. – Stuttgart: Kommission bei Konrad Theiss Verlag, 2015. – S. 191–210.
133. Tolochko O.P. *Church of St. Elijah, “Baptized Ruses” and the Date of the Second Ruso-Byzantine Treaty* / O.P. Tolochko // *Byzantinoslavica*. – 2013. – № 71. – P. 111–128.
134. Thomson J.A.F. *The Western Church in the Middle Ages* / J.A.F. Thomson. – London: Hodder Education Publishers, 1998. – 304 p.
135. Tschan F.J. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen* / F.J. Tschan. – New York: Columbia University Press, 1959. – 288 p.
136. Uspenskij F. *The Advent of Christianity and Dynastic Name-giving in Scandinavia and Rus'* / F. Uspenskij // *Early Christianity on the Way from the*

Varangians to the Greeks. – Ruthenica. Supplementum № 4. – Kiew: Instytut istorii Ukraïny NAN Ukraïny, 2011. – P. 108–119.

137. Uspenskij F. The Baptism of Bones and *Prima Signatio* in Medieval Scandinavia and Rus' / F. Uspenskij // Between Paganism and Christianity in the North / Ed. by L.P. Słupecki, J. Morawiec. – Rzeszów: Rzeszow University Press, 2009. – P. 165–178.
138. Vasmer M. Die Slawen in Griechenland / M. Vasmer. – Berlin: Verlag der akademie der Wissenschaften, 1941. – 350 S.
139. Wallace-Hadrill J.M. The Frankish Church / J.M. Wallace-Hadrill . – Oxford: Oxford University Press, 1983. – 463 p.
140. Wattenbach W. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger / W. Wattenbach / Hrsg. v. W. Levison, H. Löwe. – Weimar: Verlag von Wilhelm Hertz, 1952-1957. – 574 S.
141. West A.-F. Alcuin and the Rise of Christian Schools / A.-F. West. – London: Charles Scribner's Sons, 1971. – 205 p.
142. Winroth A. The Conversion of Scandinavia. Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe / A. Winroth. – New Haven, London: Yale University Press, 2012. – 256 p.
143. Wishart A. A Short History of Monks and Monasteries / A. Wishart. – New Jersey: Alpha Edition, 2006. – 421 p.
144. Whitelock D. The audience of "Beowulf" / D. Whitelock. – Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1951. – 111 p.
145. Wood I. Christians and Pagans in Ninth-Century Scandinavia / I. Wood // The Christianization of Scandinavia / Ed. B. Sawyer, P. Sawyer, I. Wood. – Alingsås: Viktoria Bokförlag, 1987. – 130 p.
146. Wood I. The Mission of Augustine of Canterbury to the English / I. Wood // Speculum. – 1994. – № 69 (1). – P. 1-17.
147. Wood I. The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050 / I. Wood. – London: Routledge, 2001. – 324 p.

148. Wood J.N. The Northern frontier: Christianity face to face with paganism // The Cambridge History of Christianity / J.N. Wood. Vol. 3. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 230–248.
149. Yorke B. The Conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain c. 600-800 / B. Yorke. – London: Routledge, 2006. – 350 p.
150. Zacharopoulos Th.D. Orð Víkinganna: The Level and Scale of Literacy in the Viking World. The Cases of Birka and Sigtuna. MA thesis. – Uppsala: Uppsala University Press, 2021. – 64 p.
151. Zuckerman K. Deux étapes de la formation de l'ancien état russe' / K. Zuckerman // Les centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient: Actes du Colloque International tenu au Collège de France en octobre 1997. Ed. By M. Kazanski. – Paris: Orient Mediterranee, 2000. – P. 95–120.
152. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев – М.: Coda, 1997. – 343 с.
153. Амальрик А.А. Норманны и Киевская Русь. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 232 с.
154. Андерссон И. История Швеции. – М.: Издательство иностранной литературы, 1951. – 408 с.
155. Андрощук Ф.А. Русь и византийские контакты в Скандинавии в XI-XIV вв. / Ф.А. Андрощук // Stratum plus. Археология и культурная антропология. – 2014. – №5. – С. 199–212.
156. Артамонов М.Н. История хазар. – Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. – 523 с.
157. Бедина Н.Н. Образ княгини Ольги в древнерусской книжной традиции (XII-XVI в.) / Н.Н. Бедина // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2007. – № 4 (30). – С. 8–12.
158. Безрогов В.Г., Мошкова Л.В., Огородникова И.И. Концептуальная модель историко-педагогического процесса в средневековой Европе // Всемирный

- историко-педагогический процесс. Концепции, модели, историография. – М., 1996. – 269 с.
159. Бликштейн Л.С. Материалы к изучению педагогического наследия мыслителей раннего и развитого средневековья / Л.С. Бликштейн // Западноевропейская средневековая школа и педагогическая мысль. – Вып. 1. Ч. 1. – М., 1989. – С. 19–121.
160. Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. – М.: Языки славянских культур, 2015. – 520 с.
161. Васильева С.Я. Византийское влияние в монументальной живописи второй половины XII в. острова Готланд // Византийский временник. – 2008. – Т. 67 (92). – С. 217–233.
162. Вейбуль Й. Краткая история Швеции. – Стокгольм: Шведский институт, 1994. – 164 с.
163. Вернадский Г. Древняя Русь. – Тверь: АГРАФ, 1996. – 448 с.
164. Вязигин А.С. Папа Григорий Великий как церковно-политический деятель. – Санкт-Петербург: Тип. т-ва "Обществ. польза", 1891. – 104 с.
165. Гаспаров М.Л. Каролингское Возрождение (VIII – IX вв.) // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1970. – С. 223–242.
166. Гергей Е. История папства. – М.: Республика, 1996. – 463 с.
167. Глебов А.Г. Англия в раннее средневековье. – СПб.: Евразия, 2007. – 283 с.
168. Губарев О.Л. Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика / О.Л. Губарев // Valla. – 2017. – № 3 (6). – С. 19–38.
169. Губарев О.Л. К вопросу об идентичности Рюрика и Рорика Фрисландского / О.Л. Губарев // Valla. – 2016. – № 2 (4/5). – С. 9–25.
170. Гуревич А.Я. Походы викингов. – М.: Наука, 1966. – 184 с.
171. Гуревич А.Я. История и сага. – М.: Наука, 1972. – 202 с.
172. Данилевский И.Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – 370 с.

173. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. – М.: Русский Фонд содействию образованию и науке, 2012. – 779 с.
174. Джаксон Т.Н. Четыре норвежских конунга на Руси. – М.: Языки русской культуры, 2002. – 193 с.
175. Джурицкий А. История зарубежной педагогики. – М.: ФОРУМ - ИНФРА-М, 1998 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/Djurin/06.php (дата обращения: 17.10.2021.)
176. Добиаш-Рождественская О.А. Папа Григорий Великий / О.А. Добиаш-Рождественская // Культура западноевропейского средневековья. – М.: Наука, 1987. – С. 174–175.
177. Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы источниковедения / Отв. ред. Л.В. Столярова. – М.: Восточная литература, 2003. – 172 с.
178. Зверева В.В. «Новое солнце на Западе»: Беда Достопочтенный и его время. – СПб.: Алетейя, 2008. – 248 с.
179. История Швеции / Под ред. А.С. Кана. – М.: Наука, 1974. – 719 с.
180. Кан А.С. История скандинавских стран (Дания, Норвегия, Швеция). – М.: Высшая школа, 1980. – 316 с.
181. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. – М.: Ломоносов, 1992. – 186 с.
182. Кёнигсбергер Г.Г. Средневековая Европа, 400-1500 годы / Пер. с англ.; Предисл. Д.Э. Харитоновича. – М.: Весь мир, 2001. – 436 с.
183. Киселёв П. Святые и праведники Швеции периода христианизации // Северный Благовест. – Helsinki: Б.и., 2016. – С. 49–54.
184. Клейн Л.С. Спор о варягах. – СПб.: Евразия, 2009. – 400 с.
185. Комар А.В. Киев и Правобережное Поднепровье // Русь в IX–X вв.: археологическая панорама / Под ред. Н.А. Макарова. – М.; Вологда: Институт археологии РАН, 2012. – С. 300–333.

186. Корсунский Г. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств. – М.: Издательство Московского университета, 1984. – 254 с.
187. Ладога и её соседи в эпоху средневековья / Отв. ред. А.Н. Кирпичников. – СПб.: ИИМК РАН, 2002. – 312 с.
188. Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. – СПб.: Евразия, 2005. – 640 с.
189. Левченко М.В. Фальсификация истории русско-византийских отношений в трудах А.А. Васильева / М.В. Левченко // Византийский временник. – 1951. – № 4. – С. 149–159.
190. Либерман А.С. Примечания // Беовульф: Эпос / Пер. с англ. В. Тихомирова. – СПб.: Азбука-классика, 2008.
191. Лонерган Б. Метод в теологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 400 с.
192. Лукин П.В. Сказание о варягах-мучениках в начальном летописании и прологе: текстологический аспект / П.В. Лукин // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2009. – № 4 (38). – С. 73–96.
193. Малес Л.В. Концептуализация социокультурного анализа в социологическом исследовании культуры общества (постановка проблемы) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.civisbook.ru/files/File/Malec.pdf (дата обращения: 17.06.2021.)
194. Мельникова Е.А. Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX-XIII вв.) / Е.А. Мельникова // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования. 1987. – М.: Наука, 1989. – С. 260–268.
195. Мельникова Е.А. Культ святого Олава в Новгороде и Константинополе / Е.А. Мельникова // Византийский временник. – 1996. – № 56. – С. 92–106.
196. Мельникова Е.А. Древняя Русь и Скандинавия. – М.: Русский Фонд содействию образованию и науке, 2011. – 476 с.

197. Мельникова Е.А. «Путь на Восток – путь к христианству». Русь и Византия в процессах христианизации раннесредневековой Скандинавии / Е.А. Мельникова // Диалог со временем. – 2018. – № 64 – С. 57–73.
198. Меньшиков В.М. История европейского образования. Становление средневековой системы воспитания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/41884.php> (дата обращения: 17.12.2021.)
199. Михайлова Е.Р. Древнерусские города в эпоху викингов. Новые книги о давней проблеме / Е.Р. Михайлова // Stratum plus. – 2019. – № 5. – С. 383–418.
200. Молчанов А.А. Ярл Рёгнвальд Ульвссон и его потомки на Руси (О происхождении ладожско-новгородского посадничьего рода Роговичей-Гюрятиничей) / А.А. Молчанов // Памятники старины. Концепции. Открытия. Памяти В.Д. Белецкого. – СПб., Псков: Невельская типография, 1997. – С. 80–84.
201. Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 269 с.
202. Нимейер Г. Происхождение «Жития святого Виллехада» / Г. Нимейер // Именослов. История языка. История культуры. – Вып. 4. – М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. – С. 199–214.
203. Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. – М.: Форум; Неолит, 2014. – 464 с.
204. Резник Ю.М. Социокультурный подход как методология исследований / Ю.М. Резник // Вопросы социальной теории. – 2008. – № 2. 1(2). – С. 305 – 328.
205. Ронин В.К. Светские биографии в Каролингское время / В.К. Ронин // Средние века. – 1983. – № 46. – С. 165–183.
206. Роэсдаль Э. Мир викингов. – СПб.: Всемирное слово, 2001. – 270 с.

207. Рыбаков В.В. К вопросу о религии, обрядах и церкви в раннесредневековой Швеции: по «Деяниям первосвященников гамбургской церкви» Адама Бременского / В.В. Рыбаков // Средние века. – 2000. – № 61. – С. 128–138.
208. Рыбаков В.В. Пути возникновения епископских кафедр в средневековой Швеции: известия источников и нерешённые проблемы / В.В. Рыбаков // Средние века. – 2013. – № 73. – С. 66–86.
209. Рыбаков В.В. Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 336 с.
210. Соьер П. Эпоха викингов. – СПб.: Евразия, 2006. – 351 с.
211. Сюзюмов М.Я. К вопросу о происхождении слов «Рос, Россия» / М.Я. Сюзюмов // Вестник Древней Истории. – 1940. – № 2. – С. 121–123.
212. Толочко А.П. Очерки начальной Руси. Киев. – СПб.: Лаурус, 2015. – 336 с.
213. Толочко П.П. Историческая топография раннего Киева: реальная и вымышленная / П.П. Толочко // Ruthenica. – 2009. – № 8. – С. 163–173.
214. Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III – середины XI в.. – СПб.: Алетейя, 2001. – 506 с.
215. Успенский Ф.Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. – М.: Языки русской культуры, 2001. – 160 с.
216. Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 451 с.
217. Флоровский А.В. Князь Рош у пророка Иезекииля (гл. 38-39) // Сборник в честь В.Н. Златарски. – София: б.и., 1925. – С. 505–520.
218. Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина / Н. Хамайко // Ruthenica. Киев: Институт истории Украины НАН. – 2007. – № 6. – С. 86–114.
219. Хейвуд Дж. Люди Севера. История викингов. 793-1241. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 452 с.

220. Цукерман К. Два этапа формирования древнерусского государства / К. Цукерман // Славяноведение. – 2001. – № 4. – С. 55–77.
221. Шинаков Е.А. Три первых упоминания русов (росов) конца 30-х – начала 40-х гг. IX в. в международном аспекте / Е.А. Шинаков // Вестник Брянского государственного университета. – 2014. – № 2. – С. 158–165.
222. Щавелев А.С. Племя северян и хазарские крепости: ещё раз о геополитике юга Восточной Европы первой половины IX века / А.С. Щавелева // Книга картины Земли. Сборник статей в честь И.Г. Коноваловой / Под ред. Т.Н. Джаксон и А.В. Подосинова. – М.: Индрик, 2014. – С. 323–329.