

СОВМЕЩЕНИЕ ТРАДИЦИЙ

(ТОПОСЫ ОПИСАНИЯ ВООБРАЖАЕМОГО ПРОСТРАНСТВА

В «САГЕ ОБ ЭЙРЕКЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКЕ»)*

Тема «Саги об Эйреке Путешественнике», повествующей о попытке достигнуть христианского рая, — уникальна в саговой традиции, поэтому при изучении источников произведения наибольшее внимание уделялось влияниям христианской литературы. Исследователями было показано, что сага многое заимствовала из средневековой ученой и визионерской литературы. В то же время древнескандинавской традиции, лежащей в основе произведения, было уделено значительно меньше внимания, возможно, из-за того, что только начало саги по своим художественным признакам бесспорно помещает ее в контекст других сочинений («Деяния данов» Саксона Грамматика, «Сага о Торстейне Большом-как-Дом» и др. саги) о путешествиях в потусторонний мир (*Glæsisvellir* или *Óðainsakr* в качестве его аналога). Статья посвящена анализу топосов и мотивов, которые считаются элементами христианской традиции описания воображаемого пространства. Однако в контексте исландской литературы XII–XIII вв. очевидно, что подобные устойчивые описания, использованные в «Саге об Эйреке» и других произведениях, уже были в достаточной мере ассимилированы и функционируют в текстах на равных с традиционными элементами.

Ключевые слова: христианская традиция, видения, скандинавская мифология, саги, топосы.

Исландские саги, повествующие о ранней истории Скандинавских стран, записывались преимущественно в XIII и XIV вв. клириками и мирянами-христианами, чье мировоззрение, без сомнения, отразилось в вышедших из-под их пера текстах. Влияние христианской мысли и специфической образности на традиционные сюжеты, сказания и жанры, в которых они были запечатлены (скальдическая и эддическая поэзия, саги разных видов, римы, баллады), формы проявления этого влияния, возможности и ограничения, которые необходимо учитывать при изучении древней нарративной тради-

* Статья написана по проекту РФФИ № 12-06-00210а и по проекту «Традиции и новации в представлениях о Восточной Европе и домонгольской Руси в античном и средневековом мире» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

ции, — эти проблемы исследователи пытаются решить на протяжении многих десятилетий. Далеко не всегда ясно, на каком этапе существования традиционных жанров происходит замещение одних элементов художественной системы другими, исконно ей не присутствующими. И можно ли применительно к произведениям, созданным в XII, XIII вв. и позднее, говорить о заимствовании христианских топосов или этот процесс все же должен описываться в других терминах?

Некоторые из этих проблем затрагиваются в настоящей статье, посвященной изучению созданной в Исландии ок. 1300 г. «Саги об Эйреке Путешественнике»¹.

В этом небольшом произведении повествуется о том, как норвежец Эйрек, сын конунга (его имя не названо) из Тронхейма, на празднике принес обет найти языческий рай. Разыскивая его, он оказался в Миклагарде (Константинополе). Там Эйрек удостоился дружеского приема у императора, который провел много времени, беседуя с ним и наставляя его, и Эйрек принял христианство. Подготовившись к дальнейшему путешествию, он отправился на восток, прошел немало стран и земель, миновал Индию, перебрался через реку (отождествленную им с Физоном, вытекающей из рая) и оказался в цветущей стране. Поднявшись по лестнице в висящую над землей башню, он расположился в зале, подготовленном к приему гостей. Ночью во сне ему явился ангел; он вступил с норвежцем в разговор и поведал ему о том, что Эйрек оказался в этом краю по воле Бога, а ангел сопровождал его на этом пути. Отдохнув в башне некоторое время, Эйрек вернулся домой к своим сородичам.

В центре нашего внимания будет, главным образом, находиться лишь один фрагмент саги, в котором приводится описание пути в потусторонний мир и подступов к нему, а также дается характеристика достигнутого Эйреком локуса:

«А когда они прошли по земле Индианаланда уже так далеко — 4 мили в пятом десятке (т. е. сорок четыре мили. — Г.Г.), то подошли они, наконец, к *темной местности*, где звезды днем такие же ясные, как ночью. Там дальше они нашли на земле большой шишковатый комок золота, и много чудес они там увидели в том краю. А после того,

¹ «Сага об Эйреке Путешественнике» цитируется по изданию: Eiríks saga víðförla / Udg. Helle Jensen. København, 1983 (Далее: Eiríks saga víðförla / Jensen).

как они долго шли через *густой и удивительно высокий лес*, вышли они из местности, где была темнота, и засиял свет, и стало светло, и недалеко они увидели большую реку; на ней был каменный мост. А на другой стороне реки увидели они прекрасную землю с множеством цветов и изобилующую медом и почуствовали [идуший] оттуда сладкий аромат. Там все радовало взор. Не было видно ни холма, ни впадины, ни горы на той земле. Тогда понимает Эйрек, что эта река отделяет ту землю, как рассказывал конунг греков; и пришло ему на ум, что река эта, видимо, вытекает из Парадиза и называется Физон. А когда они подошли к каменному мосту, то увидели, что на нем лежит ужасный дракон с разверстой пастью, и им подумалось, что он кажется очень страшным. Тогда поспешил Эйрек туда и намеревался любым способом перебраться через реку. <...> Тогда Эйрек Норвежский обнажил меч, и держит его в правой руке, а левой рукой хватает одного из своих спутников. Они приблизились к дракону и прыгнули ему в пасть <...>.

Когда Эйрек Норвежский и его спутник прыгнули дракону в пасть, то почудилось им, что они окутаны дымом, и когда они вышли из этого дыма, то увидели чудесную землю, белую, как драгоценная ткань, растительность, со сладким ароматом и множеством цветов, а по земле повсюду текли медовые ручьи. Эта земля была протяженная и равнинная. Солнечный свет там был такой, что никогда не темнело, и никогда не ложилась тень. В воздухе там было тихо, а на земле подул слабый ветер и сладкий аромат стал еще более ощутимым, чем прежде. Они шли вперед очень долго и думали о том, увидят ли они там какие-либо постройки либо [обжитую] местность, и смогут ли они узнать, как велика эта страна. Увидели они там нечто, показавшееся им столпом, и висел он в воздухе, но никакой опоры снизу под ним не было. Они подошли ближе к нему. Там увидели они, что в воздухе без единой опоры висела башня. С южной стороны башни стояла лестница...»².

² «En er þeir hófðu sua leinge farit vm herot Jnndia landz. iiij milur ins v tigar þa koma þeir um sijdir til myrkua herada þeira sem jafn glögt sa stioronu um daga sem nætr. Vída þar a lande fundu þeir gull stauþ mikil þar litu þeir ok maurg undr a þi lande. en er þeir hófðu læinge geingit þykkua skogha ok undarliga hafa. þa koma þeir um sidir fram or morkinne þa tok at lysa ok liost at gera ok litu firir ser a mikla a henni uar stæinboge. ödru megin arinnar sá þeir land fagrt med miklum bloma ok gnott hungangs ok kendu þadan sætan ilm. þangat var biart at lita. öngua sa þeir þar hæd ne hol ne fiáll a þi lande. þat skilr Æir(ekr) at a su mun skilia þesse lönd at fra sögnn Grikkia konungs þat kom honum j hug at a su munde falla ór Paradiso ok heita Phison. En er þeir droguzst at steinboganum þa sa þeir dreki ogurligr lá ahonum ok gapti munninum ok þotti þeim hann gifrliga lata. Þa snere Æirekr þar til ok ætlade nokkurskonar yfir ana at komaz. <...> nu bregdr Æir(ekr) norræne suerde ok helldr a þij hinne hægri hende en tekr hinne vinstri i hond foru naut sinum einum. þeir rada til ok hlaupa j munn drekanum <...>.

Упомянутые здесь детали пути и ландшафта воображаемого пространства (темная местность, густой и высокий лес, свет, река, мост, дым, цветущая земля, сладкий аромат, страж, башня, лестница) являются характерными топосами визионерских сочинений. Ниже я попытаюсь показать, что ко времени создания «Саги об Эйреке Путешественнике» способы описания потустороннего мира, рисуемого в христианской литературе и тесно связанных с ней визионерских сочинениях, уже были адаптированы исландской устной и письменной традицией. Устойчивые модели, характерные для видений, стали использоваться в рассказах о путешествиях в иной мир в сагах и других традиционных средневековых исландских жанрах.

Как сюжет «Саги об Эйреке Путешественнике», так и географический фон, на котором он разворачивается, представляли особый интерес для средневековой аудитории. Рай, созданный Богом для первых, сотворенных им, людей, рай как место пребывания душ праведников после смерти был той заветной целью, к которой стремился каждый христианин. Вместе с тем, как отмечает Е.А. Мельникова, идея рая оказала особенно большое влияние на представления о топографии мира, поскольку размещение рая «вступало в противоречие со сложившейся в античности картиной ойкумены и Земли»³. О местоположении рая далеко на востоке, как и о вытекающей из него реке говорится в Ветхом завете⁴. Считалось, что рай располагается позади Индии (либо нескольких Индий — двух или трех, как считали Гервазий Тильберийский, Винсент из Бове

En er Æirekr norræne ok hans forunautr höfðu hlaupit j munn drekanum þa þotti þeim sem þeir uæde ræyk ok er þeir lidu ór þeim reyk þa sa þeir fagrt land grausin huit sem purpuri vid sætum ilm ok myklum bloma ok flutv hungangs lækir um alla uegu landzins. Þetta land uar langt ok slett. Sol skin var þar sua at alldri var þar myrkt ok alldri þar skugga a. lognn uar þar i lofte en litill vindr a iordu til þess at þa kende hinn sæta ilm helldr en adr. Þeir geingu miog leinge ok hugdu at ef þeir seï þar nokkurar bygdir edr herut edr mætte þeir uita huersu vitt at være land þetta. Sa þeir þa þui likazst sem stópull uære ok henge j loftinu ok óngir stolpar vndir. þeir nalgazst þangat. þar sa þeir at hek a turnn j loftinu a óngum stolpum. Sunnan vid turninn stod stige. <...>». — Eiríks saga víðförla / Jensen. S. 58, 60, 62, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 78. Перевод выполнен мною по редакции А. Курсивом в переводе выделено мною.

³ Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998. С. 34.

⁴ «И насадил Господь Бог рай в Эдеме, на востоке» (Бытие, 2:8). «Из Эдема вышла река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки» (Бытие, 2:10).

и другие авторы⁵, как написано в «Послании пресвитера Иоанна»⁶, получившем в XIII в. широкую известность в Европе и на Руси), в необитаемой части мира. Перед ним располагается водная преграда, а дальше за ним протянулся океан⁷; иногда рай описывается как остров⁸.

В период, непосредственно предшествующий написанию «Саги об Эйреке Путешественнике», т. е. в конце XII — XIII в., в Исландии появилось большое количество произведений, прямо или косвенно затрагивавших тему рая и спасения души. Это — «Всемирная сага» («*Veraldar saga*», кон. XII в.), древнеисландский «Элусидарий» («*Elucidarius*», кон. XII в.), «Видение Павла» («*Visio Pauli*», кон. XII в.) и «Видение Дуггала» («*Duggals Leiðsla*», первая пол. XIII в.), учебное сочинение «Руководство» («*Stjórn*» — переложение Ветхого завета, доведенное до Ноева Потопа, кон. XIII в.), трактат «О рае», и другие памятники⁹. В них воспроизводится в целом стандартная информация о месте нахождения рая, описываются особенности ландшафта, климата, упоминаются преграды, существовавшие на пути к нему, иногда обсуждается вопрос о существовании Рая Земного и Рая Небесного, и др.

В «Саге об Эйреке Путешественнике» продолжает развиваться эсхатологическая тема и также предлагаются читателю сведения, известные из ученой литературы: указания, где следует искать рай, описание ведущего на восток пути, картина самой этой дивной земли. Однако, в отличие от других сочинений, рассказ о загробном мире представлен в саге как свидетельство очевидца: герой саги — смертный человек, сумевший добраться до рая и вернувшийся обратно на родину, чтобы поведать другим людям о том, что он видел

⁵ *Simek R.* Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin; New York, 1990. S. 155–157; *Simek R.* Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus. Woodbridge, 1996. P. 61.

⁶ Послание пресвитера Иоанна // Послания из вымышленного царства / Пер. с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова. М., 2004. С. 18.

⁷ *Simek R.* Heaven and Earth P. 44, 61.

⁸ *Schmieder F.* Paradise Islands in the East and West — Tradition and Meaning in Some Cartographical Places on the Medieval Rim of the World // Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind / Ed. Torstein Jørgensen, Gerhard Jaritz. Budapest, 2011. P. 3–22.

⁹ Подробно о раскрытии темы рая в этих памятниках см.: *Ashurst D.* Imagining Paradise // The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Preprints of The 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th–12th August, 2006 / Ed. J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick. Durham, 2006. Vol. I. P. 71–77.

и слышал¹⁰. Х. Йенсен, характеризуя это произведение, отмечает, что оно может рассматриваться как довольно разумная («clever») попытка создать занимательную историю на основе дидактического и поучительного сюжета¹¹. Действительно, подобный сюжет, в котором важные положения христианской теории облечены в литературную форму (что существенно «приземляет» эту информацию и делает ее более доступной для восприятия), не мог не обеспечить саге широкой популярности у средневековой аудитории. До нашего времени сага дошла более чем в 60 списках, а если принять во внимание, сколько рукописей терялось при обращении, то число копий этой саги должно было быть весьма внушительным¹².

Среди списков саги исследователями выделяются четыре группы рукописей; они традиционно обозначаются латинскими литерами А, В, С, D¹³. Средневековыми пергаменными рукописями представлены только группы А, В и С; все они восходят к одному протографу, однако В и С, в отличие от А, — через промежуточный список. По мнению Х. Йенсен, древнейшая версия саги лучше всего отразилась в редакции С¹⁴. Группа D дошла до нас в списках от XVII в. и более позднего времени. Текст, представленный списками этой группы, компилятивен и являет собой контаминацию А и С¹⁵.

¹⁰ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. 100.

¹¹ Jensen H. Eiríks saga víðförla // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano. New York; London, 1993. P. 161.

¹² Согласно методике подсчета, предложенной М. Дрисколлом, в обращении должно было находиться в десятки раз больше рукописей. См.: Driscoll M. Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn't die // Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001 / Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen, Agneta Ney. Uppsala, 2003. P. 259.

¹³ Основные рукописи для каждой из групп: А — GKS 1005 fol. («Flateyjarbók»); В — AM 657 c 4to; GKS 2845 4to; С — AM 179 fol.; D — AM 346 4to.

¹⁴ Jensen H. Eiríks saga víðförla. P. 160–161.

¹⁵ В различных собраниях саг о древних временах «Сага об Эйреке Путешественнике» публиковалась по разным рукописям. В первом издании, осуществленном К.К. Равном, за основу была взята AM 657 c 4to, к ней были подведены разночтения по другим рукописям (Ereks saga víðförla // Fornaldar sögur Norðurlanda / Utg. af C.C. Rafn. København, 1830. В. 3. S. 661–674). Однако в последующих изданиях предпочтение было отдано GKS 1005 fol. («Flateyjarbók»), по которой сага была опубликована, например, Гудни Йоунссоном и Бьярни Вильхьяльмссоном (Eireks saga víðförla // Fornaldarsögur Norðurlanda / Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna. Reykjavík, 1944. В. 3. S. 446–454). Выбор основной рукописи группы А обусловлен несколькими факторами. Во-первых, в сравнении с другими, группа А представлена наибольшим числом рукописей и поздних бумажных списков (31 списком; еще по меньшей мере два списка, упоминаемые в различных документах, не

Большинство исландских саг разных видов (родовые, королевские и саги о древних временах) в той или иной степени основывается на традиционных сказаниях, которые сначала в устной передаче, а затем и при записи перерабатывались в соответствии с новыми историческими условиями и интересами аудитории. В сагах используются топоры и мотивы, складывавшиеся на протяжении длительной устной трансмиссии текстов. В отличие от этих произведений «Сага об Эйреке Путешественнике», вероятнее всего, возникла сразу как письменное произведение: литературный и концептуальный контексты времени ее создания (о чем шла речь выше), смысловая нагруженность самого произведения дают основания считать, что написание саги было связано с решением определенной идеологической задачи. Многие древнеисландские памятники, где затрагиваются темы, связанные с христианским раем, отражают бытовавшие в обществе различные мнения и разногласия в отношении не только деталей, но даже и фундаментальных теоретических положений¹⁶. Простое (если не упрощенное) изложение христианской космологии в «Саге об Эйреке Путешественнике», включение в нее популярных сюжетных мотивов показывают, что сага была ориентирована на широкую аудиторию, далекую от богословских споров. Можно полагать, что одной из задач автора саги было изложить сложные для восприятия религиозно-философские проблемы в доступной форме. Такая цель, определившая не только специфику сюжета «Саги об Эйреке» — единственной саги, в которой развивается тема путешествия в христианский рай, — но и особенности ее композиции¹⁷, безусловно выделяет ее среди произведений этого жанра.

дошли до нас). Во-вторых, списки группы А сохранили полностью исправный текст. В-третьих, эта редакция «Саги об Эйреке Путешественнике» включена в наиболее ранние исландские пергаменные рукописи, в их числе известная иллюминированная рукопись GKS 1005 fol. («Flateyjarbók», 1387–1394 гг.) — «Книга с Плоского Острова», время написания и история создания которой хорошо изучены (см., например, исследование: Rowe E. The Development of Flateyrbók. Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389. København, 2005). В-четвертых, текст в рукописях группы А в целом весьма консервативен в использовании лексики.

¹⁶ Ashurst D. Imagining Paradise. P. 77.

¹⁷ От других исландских саг «Сага об Эйреке Путешественнике» отличается по многим характеристикам, прежде всего, по своим сюжетно-композиционным особенностям. Если родовые саги конца XIII в. удивляют сложностью и разветвленностью сюжета (например, одна из позднейших саг — «Сага о Ньяле», созданная ок. 1290-х гг.), то композиция «Саги об Эйреке» настолько проста и безыскусна, что ее нельзя поставить в один ряд даже с викингскими сагами, сюжеты которых также довольно примитивны. В «Саге об Эйреке» сюжетная линия одна, побочные сюжетные

Изучение источников «Саги об Эйреке Путешественнике» показало, что в ней могли быть использованы сочинения, относящиеся к различным литературным жанрам, сформировавшимся к концу XIII в. в Исландии и, возможно, также в Норвегии; в их числе популярные в средние века и легко узнаваемые памятники¹⁸. Прямым источником одного из эпизодов саги стал «Элусидарий» Гонория Августодунского — сочинение энциклопедического характера, созданное в начале XII в. и уже в конце того же века переведенное на исландский язык¹⁹. Фрагменты из «Элусидария» — о Боге, небесах, Святой Троице — введены в сагу в форме беседы византийского императора (по аналогии с Учителем в «Элусидарии») с Эйреком (Учеником)²⁰. Этот диалог является важным композиционным элементом сюжета саги, поскольку приводимые в нем сведения о христианском видении устройства мира являются логичным и необходимым введением к рассказу о путешествии Эйрека.

Однако «Элусидарий» — единственный достоверно определяемый прямой источник саги. Другие памятники, в том числе и рассматриваемые ниже, могут считаться источниками лишь в том смысле, что они могли послужить образцом для сложившегося «Сагу об Эйреке» автора. Так, наряду с «Элусидарием» автор саги мог знать другой, не менее популярный труд Гонория Августодунского — «Образ мира» («Imago mundi»), но случаев прямого цитирования его текста выявлено не было²¹. Как не было обнаружено прямых заимствований из

линии отсутствуют. Число действующих лиц в саге невелико, и за исключением двух персонажей остальные не называются по имени; генеалогии персонажей также не приводятся. Время, когда происходит действие, в самой саге не определено; можно лишь с уверенностью сказать, что события отнесены автором саги к тому времени, когда в скандинавских странах еще не было введено христианство (и по этому признаку долгое время «Сагу об Эйреке Путешественнике» причисляли к сагам о древних временах). Эти элементы характеристики саги, безусловно, проистекают из ее литературного, а не традиционного происхождения.

¹⁸ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXVIII–XLI.

¹⁹ Elucidarius in Old Norse Translation / Ed. by E.S. Firchow and K. Grimstad. Reykjavík, 1989.

²⁰ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. 16, 18, 20. Вопрос о том, латинским или исландским текстом «Элусидария» пользовался автор саги, остается дискуссионным. Х. Йенсен склонялась в пользу исландского перевода памятника (Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXVIII–XXXVI), в то время как Р. Зимек доказывает, что фрагменты почерпнуты из латинского текста (*Simek R. Die Quellen der Eiríks saga víðförla // Skandinavistik. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Kultur der nordischen Länder. 1984. Jahrgang 14. Heft 2. S. 110*).

²¹ Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXXVI–XLI; *Simek R. Die Quellen. S. 110*.

«Этимологий» Исидора Севильского²², хотя обращение к нему (в его латиноязычном варианте либо через посредство древнеисландских географических сочинений, для которых книги Исидора были перво-степенным по значимости источником сведений об окружающем мире²³) можно предполагать в той части описания путешествия Эйрека, где упоминается о том, что на пути к райской земле он должен был пересечь Индию: здесь очевидно сходство с соответствующим местом у Исидора, где соседствуют названия *Paradisus* и *India*²⁴.

Большая группа памятников, безусловно, оказавших влияние на «Сагу об Эйреке Путешественнике», — средневековые видения. Приобретший широкую популярность на континенте, в Англии и Ирландии благодаря в первую очередь сочинениям Григория Великого (ок. 540–604) и Григория Турского (538/539–593/594), этот жанр довольно поздно проник в Исландию (его широкое развитие начинается уже после Реформации²⁵) и воплотился в очень ограниченном числе памятников. Наиболее известное из визионерских сочинений — «Видение Дуггала» («*Duggals Leiðsla*»²⁶), свободный перевод на исландский язык ирландского сочинения «*Visio Tnugdali*» (середина XII в.). Перевод с латыни был сделан, вероятно, после 1226 г.²⁷, когда при дворе норвежского конунга Хакона Хаконарссона (правил в 1217–1263 гг.) расцвела литературная и переводческая деятельность²⁸.

²² Ср.: *Simek R. Die Quellen*. S. 111. Приводимые Р. Зимеком фрагменты из «Этимологий» и рассматриваемые им как прямые заимствования, на мой взгляд, свидетельствуют о том, что автор саги был, безусловно, знаком с трудом Исидора, но едва ли при создании «Саги об Эйреке Путешественнике» обращался непосредственно к письменному тексту этого сочинения. Совпадение общих идей при отсутствии дословного цитирования едва ли позволяет считать «Этимологии» прямым источником этой исландской саги.

²³ Мельникова Е.А. Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986. С. 15–33. См., например, трактат «О рае» (Там же. С. 126–130).

²⁴ *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarvm sive originvm. Libri XX / Rec. W.M. Lindsay. Oxonii, 1911. T. II. Lib. XIV. III. 4–5.*

²⁵ *Dinzelbacher P. Visionary Literature // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. P. 706.*

²⁶ *Duggals Leiðsla / Ed. by Peter Cahill with an English translation. Reykjavík, 1982.*

²⁷ *Hallberg P. Broder Robert, Tristrams saga och Duggals leizla. Anteckningar till norska översättningar // Arkiv för nordisk filologi. 1973. B. 88. S. 64–69. X. Йенсен полагает, что перевод следует датировать временем ближе к середине XIII в. (*Eiríks saga víðförla / Jensen. S. XXI*).*

²⁸ Несмотря на то, что ко времени создания «Саги об Эйреке Путешественнике» перевод «*Visio Tnugdali*» на древнеисландский язык существовал уже несколько десятков лет, автор саги, по мнению Р. Зимека, опирался (как и в случае с Исидором) на латинский текст видения, а не на перевод (*Simek R. Die Quellen*. S. 113).

Само же чудо, случившееся с жителем Ирландии, стало, по-видимому, в устных пересказах известно в Исландии значительно раньше: оно отмечено в анналах под 1149 г.²⁹ «Видение Дуггала» — повествование о том, что ожидает душу человека в загробном мире; в нем подробно описаны все круги ада, а в конце прославлено блаженство рая — пользовалось (судя по числу рукописей) широкой популярностью. Прямых текстовых заимствований из этого памятника в «Саге об Эйреке Путешественнике» не выявлено.

Наряду с «Видением Дуггала» значительное распространение получило исландское «Видение Павла», в котором описывается путешествие апостола Павла, сопровождаемого св. Михаилом, по аду³⁰. Сюжет этого видения, признанный вымышленным и осужденный Церковью, однако, далек от того, что разрабатывается в «Саге об Эйреке Путешественнике». В целом от XIII в. до нас дошло крайне ограниченное число памятников исландской визионерской литературы, бытовавших самостоятельно. В то же время в сагах о епископах встречаются краткие сюжеты о путешествии души человека в загробный мир — такие как, например, «Видение Раннвейг» («Rannveigs leiðsla») в составе «Саги о епископе Гудмунде»³¹. Имеются они также и в поэтических произведениях. Так, строфы 57–67 поэмы «Песнь о Солнце» («Sólarljóð», конец XII или XIII в.) посвящены описанию ада и мучений, претерпеваемых там грешниками³². В большей части «Песни о сновидении» («Draumkvæde», датировка дискусионна)³³ говорится об аде и только небольшая ее часть уделена раю³⁴.

При всей многовариантности средневековых видений, их образность во многом сходна, а композиция выстроена по единой схеме.

²⁹ *Islandske Annaler indtil 1578 / Udg. G. Storm. Christiania, 1888. S. 114.*

³⁰ *Tveitane M. En norrøn versjon av Visio Pauli // Årbok for Universitet i Bergen. 1964. Humanistisk Serie. No. 3. S. 1–30. Изложение сюжета см.: Patch H.R. The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1950. P. 91–93.*

³¹ *Guðmundar saga biskups // Guðmundar sögur biskups: Ævi Guðmundar biskups, Guðmundar saga A / Stefán Karlsson bjó til prentunar. København, 1983. B. I. Bls. 92–99.*

³² Перевод на русский язык: Древнеисландская *Песнь о Солнце* / Введение, пер. и коммент. М.В. Раевского // *Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. III. С. 207–227.*

³³ *Liestøl K. Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages. Oslo, 1946. В работе приведен перевод поэмы на английский язык.*

³⁴ Как пишет К. Листель, сравнение различных вариантов поэмы показывает, что строфы, содержащие описание радостей и блаженства праведников в раю, сохранились существенно хуже, чем строфы об адских мучениях грешников (*Liestøl K. Draumkvæde. P. 33.*)

К. Листёл, объясняя эту особенность видений, отмечает: «Между видениями существуют литературные связи. Одно черпает из другого. Некоторые черты очень древние; другие появляются на более или менее недавней стадии литературного развития. Некоторые черты сравнительно редки или специфичны для индивидуального видения либо группы видений; другие принадлежат к типу эпических общих мест... Если принять во внимание значительное число бродячих мотивов, то большее или меньшее сходство между двумя видениями может быть в известной мере чистой случайностью. Только в тех случаях, когда есть соответствие между рядом редких черт или между характерными сочетаниями черт, или если имеется значительное сходство в построении, можно заключить, что между видениями наличествует литературное родство. Кроме того, следует признать, что многие видения никогда не были записаны, а многие из тех, что были зафиксированы, были затем утрачены. В средневековых трудах встречаются аллюзии к видениям, до нас не дошедшим»³⁵.

Наряду с тем, что общие места в видениях формировались в результате длительного обращения, важную роль, безусловно, сыграл и личностный фактор. Как показал А.Я. Гуревич, при переработке устного, нечеткого рассказа визионера в логичный и системно выстроенный сюжет «Видения Туркилля» его автор насыщает повествование скрытыми цитатами из Ветхого и Нового Заветов, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного и других христианских авторов. Однако особенно часто заимствуются выражения и образы из средневековых видений³⁶.

По мере укрепления христианства в Исландии популярность визионерских сюжетов, дидактика которых способствовала восприятию людьми христианских заповедей, возрастала³⁷. Вновь процитируем К. Листёля: «...видения отчасти связаны с учением церкви, с общей верой в Ад, Чистилище и Рай, воздаянием и наказанием в ином мире. Во времена младенчества веры и стремления придать представлениям о другом мире конкретные формы сами видения, напротив, способствуют сложению у индивида детальной картины

³⁵ *Liestøl K. Draumkvæde. P. 48–49.*

³⁶ *Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // Он же. Избранные труды: Средневековый мир. СПб., 2007. С. 378–379.*

³⁷ *Svanhildur Óskarsdóttir. Prose of Christian Instruction // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 350–351.*

жизни после смерти»³⁸. В рассказах об ином мире, основывавшихся, в основном, на латинской визионерской традиции и транслировавшихся в устной форме, постепенно вырабатывается набор повторяющихся деталей, переходящих из одного повествования в другое.

Для формирования устойчивой образности описания потустороннего пространства в средневековых видениях важнейшую роль сыграл труд Григория Великого «Диалоги». В одном из примеров здесь давалось описание того пути, который проходит душа умершего человека:

«Один воин в этом самом городе нашем поражен был той же язвой (чумой. — Г.Г.) и умер. Тело его, по исшествии души, оставалось бездыханным, но скоро возвратилась душа, и он рассказал, что с ним делалось. Многим тогда известно было, как говорил он, что видел мост, под которым протекала река, черная и туманная, испускающая несносный запах и мглу. Позади же моста был широкий зеленеющий луг, украшенный цветами пахучих трав, на котором виднелись собрания людей, одетых в белые одежды. Такой был приятный запах в этом месте, что самая приятность запаха насыщала живущих и гуляющих там. Были там различные жилища, наполненные светом; там же воздвигался удивительной красоты дом, который, по-видимому, строился из золотых кирпичей; но чей это был дом, он не мог узнать. На берегу упомянутой реки были жилища; в некоторые из них проникал смрад и мрак, исходящие из реки, а в других этого не было. На мосту было такого рода испытание: кто из нечестивых хотел перейти через него, тот падал в мрачную и смердящую реку; праведные же, на которых не было вины, свободно и безопасно переходили через него к прекрасным местам»³⁹.

В приведенном фрагменте упоминаются детали ландшафта, вошедшие в число наиболее регулярно воспроизводившихся в рассказах о путешествиях в загробный мир: *перенесение в иной мир*, во время которого душу обычно сопровождают ангелы; *препятствие* — река (бурная река, нередко с висящей над ней стеной из облака; черная и дымная; во многих случаях — горячая; река, со скверным запахом; полная драконов и змей); через реку бывает переброшен *мост*; стена как препятствие; *гора* как характеристика местности либо также как

³⁸ Liestøl K. Draumkvæde. P. 48.

³⁹ Григорий Двоеслов, *святитель*. Собеседования о жизни италийских отцов и бессмертии души. М., 1996. Ч. IV, гл. 36. <<http://mystudies.narod.ru/library/g/greg2slov/dialogi/0.html>>. В перевод мною были внесены незначительные стилистические изменения.

препятствие; *темная долина*, нередко отождествляемая с адом, также просто темнота и др.⁴⁰. Эти элементы могли использоваться в противопоставленных друг другу контекстах рая и ада, однако производимое впечатление было отнюдь неодинаково. «Насколько угрожающим кажется приближение к аду, настолько же восхитителен путь в рай или на небеса», — замечает Х.Р. Пэтч⁴¹.

Райская земля во включенных в видения описаниях может быть окружена стеной (стены бывают хрустальные, серебряные либо из чистого золота и др.), имеющей ворота (узкие или широкие, стеклянные либо из драгоценных камней). В качестве преграды на пути в рай может упоминаться река. Внутри ограды или по ту сторону препятствия обычно находится луг, на котором растут цветы и деревья, вокруг распространяется благоухание, иногда с какими-либо особыми нотами. Деревья изобилуют фруктами, могут быть усыпаны цветами и плодами, на них множество птиц; деревья даже могут петь либо наигрывать музыку; растения источают дивный аромат. В раю имеется фонтан или родник, он может являться источником реки (четырёх рек). Эти четыре реки (Физон, Евфрат, Геон и Тигрис) текут прямо из сада Земного Рая. Из упомянутых в видениях и перечисленных нами признаков райского локуса выделяется несколько наиболее характерных, оформившихся в топосы: *река*, нередко бурная; *мост*, *гора* как барьер или препятствие; *глубокая и темная долина* на подходе к раю⁴².

Если сравнить набор мотивов, типических для описаний пути в рай и самого рая в средневековых видениях, с детализирующими мотивами, использованными в «Саге об Эйреке Путешественнике», то их схожесть очевидна. В частности, некоторые из них — *река* как преграда, *мост*, *зеленый цветущий луг*, *дивный аромат* — явно соответствуют топике визионерских сочинений и могли быть почерпнуты практически из любого видения. Однако сочетание этих топосов с менее распространенными деталями (например: необходимость преодолеть *область темноты* на подступах к раю, *дракон* в роли стража моста, *башня*, висящая над землей, ведущая наверх *лестница*, и др.) не позволяет назвать конкретное видение в качестве непосредственного источника: в нем должны были бы присутствовать если не все, то значительная часть отмеченных деталей. Так, например, в популярном с III в. н.э. «Видении Перпетуи» упо-

⁴⁰ Patch H.R. The Other World. P. 128–130.

⁴¹ Ibid. P. 131.

⁴² Patch H.R. The Other World. P. 131–133.

минается золотая лестница, ведущая на небо и охраняемая драконом⁴³, но не приводится других деталей, встреченных в «Саге об Эйреке». В частности, в ней не использован мотив моста, ставший регулярным мотивом видений с тех пор, как Григорий Великий впервые ввел его в один из сюжетов в своих «Диалогах»⁴⁴. В то же время в уже упоминавшемся «Видении Дуггала» мотив моста, напротив, встречается неоднократно, и каждый раз в этом памятнике он обыгрывается настолько по-новому (мост с острыми гвоздями, узкий мост над пропастью, где кипит сера, по которому грешники идут навстречу друг другу, не имея возможности на нем разойтись, и др.), что на уровне конкретного эпизода мотив моста становится главным мотивом, формирующим конкретный микро-сюжет. Трудно представить, чтобы именно из «Видения Дуггала» мотив моста был заимствован в «Сагу об Эйреке»: даже сложная, многоступенчатая переработка ряда его вариантов, использованных в «Видении Дуггала», едва ли могла привести мотив к тому виду, который включен в «Сагу об Эйреке» — мост через реку, охраняемый драконом.

В такой ситуации, когда затруднительно назвать конкретный источник, на наш взгляд, более обоснованно будет предположить, что автор саги, отбирая детализирующие элементы и конструируя на их основе спланированный им сюжет, скорее, полагался на известные ему топосы, нежели на конкретные произведения.

В Скандинавии в XIII в. христианство стало, безусловно, доминирующей религией. Новая концепция существования души после смерти, христианские представления о воображаемом пространстве и местах ее пребывания — о рае и аде, заместили эсхатологические представления, сохранявшиеся с дохристианского времени⁴⁵. Восходящие к эпохе

⁴³ Rossi M.A. The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // Pagan and Christian Anxiety. Lanham; New York, 1985. <www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp>.

⁴⁴ Patch H.R. The Other World. P. 92–93, 95; Hultgård A. Bron till den andra världen // Bro till evigheten. Brons rumsliga, sociala och religiösa dimension under vikingatid och tidig medeltid. Ett Symposium på Såstaholm, Täby den 3–4 april 2009. Stockholm, 2009. P. 99–101.

⁴⁵ О длительном сосуществовании языческих и христианских представлений о конце света в средневековой Скандинавии, условно названных традицией Рагнарёка и традицией Судного Дня, см.: Hultgård A. Old Scandinavian and Christian Eschatology // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Based on Papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987 / Ed. by Tore Ahlbäck. Åbo, 1990. P. 344–357.

викингов языческие верования и мифология, продолжая сохраняться в устной традиции, в народных практиках, постепенно исчезали или соединялись с фольклором⁴⁶. В это время были осуществлены первые записи мифологических сказаний, и это показывает, что они становятся объектом литературного интереса. В дошедших до нас записях древнескандинавских мифов исследователи видят признаки того, что языческие мифы подверглись существенному влиянию христианства.

Для изучения языческих представлений о потустороннем мире первостепенное значение имеют средневековые мифологические и героические песни, бытовавшие, по мнению исследователей, в устной форме изолированно друг от друга. Впервые они были собраны воедино составителем рукописи «Королевский кодекс» («Codex Regius»); со временем этот сборник получил название «Старшая Эдда»⁴⁷. В трех из десяти песней «Старшей Эдды» — «Речах Вафтруднира», «Речах Гримнира» и «Прорицании вёльвы» — имеются строфы, хранящие важнейшие элементы древнескандинавской мифологии⁴⁸. Вместе с материалом, включенным в созданную Снорри Стурлусоном ок. 1222–1225 гг. прозаическую «Младшую Эдду»⁴⁹, они позволяют достаточно систематически реконструировать древнескандинавскую мифологическую картину мира. Особенно важна одна из частей «Младшей Эдды» — «Видение Гюльви», позволяющая охарактеризовать древнескандинавскую языческую эсхатологию во вселенском масштабе: представления о возникновении мира, его гибели (Рагнарёке) и последующем возрождении. Две «Эдды», наряду с мифологическими рассказами Саксона Грамматика в «Деяниях данов» и произведениями исландских скальдов IX–X вв. (Браги Старого, Тьодольва из Хвинира, Эгиля Скаллаgrimссона и других поэтов), позволили исследователям⁵⁰

⁴⁶ Hultgård A. The Religion of the Vikings // The Viking World / Ed. S. Brink, N. Price. Routledge, 2008. P. 212, 214.

⁴⁷ На русском языке: Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 181–356. Историю «Codex Regius» см.: Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М., 1979. С. 31–34; *Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry // A History of Icelandic Literature / Ed. D. Neijmann. Lincoln; London, 2006. P. 7–8.

⁴⁸ См. подробнее: *Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry. P. 10–14.

⁴⁹ Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. Подробно об этом памятнике см.: Стеблин-Каменский М.И. Снорри Стурлусон и его «Эдда» // Там же. С. 183–219.

⁵⁰ Об основных тенденциях в изучении и интерпретации древнескандинавского мифа см.: Orton P. Pagan Myth and Religion // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 311–317.

(с некоторой долей условности) воспроизвести основные черты образа мира, присущего древнескандинавской мифологии, описать пантеон богов, охарактеризовать сверхъестественные существа, с которыми, по мнению древних, соприкасается человек, и их миры обитания⁵¹.

Воображаемое пространство, создаваемое мифами, включало в себя несколько миров: Асгард (мир асов — мир богов), Мидгард (срединный мир; по словам А.Я. Гуревича, это — «мир людей, созданный богами, бург, ограждающий людей от нападения великанов»⁵²) и Утгард (внешний мир). Они мыслились как существующие в двух проекциях. Рассмотренные в горизонтальной проекции, отношения между мирами строятся, по Е.М. Мелетинскому, «прежде всего на противопоставлении обитаемой людьми средней огороженной части земли (Мидгард) тому, что находится за пределами, вне, снаружи этой ограды (Утгард), в сфере враждебной и культурно не освоенной»⁵³. В Асгард можно попасть, не покидая пределов земли⁵⁴, а мир великанов Ётунхейм располагается на самом краю Мидгарда, на границе с Утгардом, в пустынной и скалистой местности⁵⁵. Пограничность миров является той основой, на которой в древнескандинавской литературе построен целый ряд сюжетов, в их числе сюжеты о путешествиях в потусторонний мир.

Согласно языческим представлениям, существование человека после смерти продолжалось в загробных мирах, представленных в древнескандинавских источниках как многочисленные и разнохарактерные. Наряду с дихотомией «Вальхалла — Хель», аналогичной христианской оппозиции «рай — ад» и сформировавшейся,

⁵¹ Воссозданию целостной картины препятствует, прежде всего, ограниченное число и разножанровость дошедших до нас источников, что не позволяет устранить противоречия, имеющиеся в изложении материала в самих источниках: так, песни о богах «Старшей Эдды» описывают посмертное бытие умерших несколько иначе, чем «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона, которая является своего рода руководством, помогающим понять и правильно интерпретировать скальдическую поэзию. В свою очередь, особая система стихосложения и поэтическая техника приводят к вариативности в истолковании отдельных кеннингов и строф, и нередко смысл развернутой скальдической строфы может не соответствовать либо даже противоречить положениям, высказанным в «Эддах» (этому во многом посвящена работа: *Abram Ch. Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. [PhD Dissertation]. Cambridge, 2003*).

⁵² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 62.

⁵³ Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система // *Он же. Избранные статьи. Воспоминания. М., 2008. С. 252.*

⁵⁴ Гуревич А.Я. Категории. С. 62–63.

⁵⁵ Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система. С. 252.

возможно, под ее влиянием⁵⁶, упоминаются еще три мира — подводное царство Ран и Эгира, священная гора Хельгафель и некий зеленый луг. В зависимости от того, какой смертью умер человек, он отправлялся в один из данных локусов⁵⁷. Языческие представления о множественности загробных миров сложились, по-видимому, еще в общегерманский период. В эпоху викингов, вероятно, из всех миров только Вальхалла и Хель сохраняли актуальность⁵⁸. Вальхалла помещалась в Асгарде и изображалась как огромный зал, крыша которого была крыта множеством позолоченных щитов. Сюда из Мидгарда по мосту Бифрёт направлялись воины, павшие на поле боя, и становились эйнхериями — воинами бога Одина. Все остальные люди, умершие от старости либо от болезни, попадали в Хель. Туда вел мост Гьялларбру, перекинутый через реку Гьёлль, описанный в «Видении Гюльви» в рассказе о поездке Хермода, сына Одина, в Хель за Бальдром⁵⁹. В горизонтально ориентированном мифологическом пространстве мира мертвых получают устойчивую привязку к странам света: Хель в источниках связывается с севером («Дорога в Хель идет вниз и к северу»⁶⁰) и востоком, Вальхалла, как можно ожидать по контрасту, — с югом⁶¹, Ётунхейм, как и Хель, может локализоваться на востоке или на севере. В то же время в другом пространственном восприятии трехчленная структура — Асгард, Мидгард, Утгард — мыслилась как вертикаль и нашла символическое воплощение в образе мирового древа Иггдрасиль, три его части — крона, ствол и корни — соответствуют трем мирам воображаемого пространства. Здесь актуальна другая оппозиция — «верх» (Вальхалла) и «низ» (Хель)⁶².

⁵⁶ Sawyer B., Sawyer P. *Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation circa 800–1500*. Minneapolis; London, 1993. P. 104.

⁵⁷ Картамышева Е.П. Почитание предков в древнескандинавской дохристианской литературе. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 9–11.

⁵⁸ Там же. С. 9.

⁵⁹ Edda Snorra Sturlusonar / Udg. Finnur Jónsson. København, 1931. Bls. 66. В переводе «Младшей Эдды» на русский язык название моста не приводится, а передается описательно: «мост, высланный светящимся золотом» (Младшая Эдда. С. 84–85). Мост Гьялларбру упоминается также в «Draumkvæde». См.: *Liestøl K. Draumkvæde*. P. 64–70.

⁶⁰ Младшая Эдда. С. 85.

⁶¹ Гуревич А.Я. Категории. С. 64; Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 346.

⁶² См. подробнее: Картамышева Е.П. О некоторых особенностях древнескандинавского потустороннего пространства // ВЕДС. XVIII: Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. М., 2006. С. 87–92.

Отдельные миры (людей, богов, великанов и др.) оказываются взаимопроницаемыми⁶³: боги приходят в мир людей, люди могут посещать мир божеств и сверхъестественных существ, а представителей людей и, например, великанов могут связывать различные отношения, вплоть до заключения брака.

Например, как рассказывает Саксон Грамматик в труде «Деяния данов» (кон. XII в.), включающем историзированное изложение мифологических сюжетов, сын легендарного датского конунга Грама Хаддинг воспитывался у великанши Хардгрепы, которая научила его разнообразной магии, а бог Один, навещавший Хаддинга и являвшийся ему в образе одноглазого старика, покровительствовал ему. Хаддинг мстил за убийство своего отца и совершил множество подвигов, а погубив божество изобилия, связанное с богом Фрейром, вынужден был длительное время совершать жертвоприношения, чтобы искупить свою вину. Он взял в жены дочь норвежского конунга, убив великана, добивавшегося ее руки⁶⁴.

Несмотря на потенциальную доступность потустороннего мира, он удален от мира людей и огражден от того, чтобы всякий пожелавший посетить его мог легко проникнуть туда. Это прекрасно демонстрирует рассказ Саксона Грамматика о схождении Хаддинга в Вальхаллу, являющийся, как отметила Х. Эллис Дэвидсон, наиболее подробным описанием такого путешествия в древнескандинавской литературе⁶⁵.

Хаддинг, сопровождаемый некоей женщиной, направляется в царство мертвых, которое находится под землей. «Это было, я полагаю, предписано богами потустороннего царства, чтобы она привела живого человека туда, где он должен оказаться, когда умрет. Сначала они прошли сквозь дымную завесу темноты, затем прошли по тропе, протоптанной за многие века, и увидели людей в богатых одеждах и знать, одетую в пурпур; пройдя мимо них, они наконец вышли на залитую солнцем территорию, покрытую растительностью... Пройдя еще дальше, они остановились у реки, сине-черного цвета, бурлящей и вращающей

⁶³ Картамышева Е.П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // ВЕДС. XIV: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. М., 2002. С. 97.

⁶⁴ *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX* / Tr. by P. Fisher. Ed. by H. Ellis Davidson. Cambridge, 1979. Vol. I. P. 22–30 (Book I. Ch. 21–30).

⁶⁵ *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX* / P. Fisher, H. Ellis Davidson. Cambridge, 1980. Vol. II. P. 35. Note 58.

в своих быстрых потоках оружие разного рода. Они перешли через нее по мосту и увидели две противостоящие друг другу группы воинов. “Это люди, умершие от меча”, — сказала она... Когда они прошли дальше, на их пути оказалась стена, к которой было трудно подойти и через которую было трудно перебраться... Женщина оторвала голову у петуха, которого она, как оказалось, несла с собой, и перебросила ее через стену; и петух ожил и закукарекал»⁶⁶.

А.Я. Гуревич, прокомментировавший этот сюжет, отмечает, что в своем описании загробного мира Саксон Грамматик привлекает разные по своему происхождению детали: оно «во многих чертах повторяет топику странствий по тому свету средневековой европейской литературы (поля мрака и поля блаженства, мост через страшный поток, стена, которую невозможно одолеть), но содержит моменты, характерные для скандинавских представлений об ином мире. Воины, погибшие в бою и возобновляющие сражение после смерти, — это эйнхерии, взятые Одином в Вальхаллу. Стена, которая ограждает мир смерти, упоминается и в “Младшей Эдде”. Обезглавленный петух, оживающий после того, как его бросили за стену, напоминает петухов, кукареканье которых возвестит наступление сумерек богов»⁶⁷.

Сходный с Саксоном Грамматиком метод использует Снорри Стурлусон в «Младшей Эдде». Излагая древние мифы, он совмещает в одном контексте черты, характерные для христианских сочинений и видений, с традиционными; создавая единый текст из несвязанных между собой и существовавших в нескольких вариантах сказаний, Снорри соединяет и согласовывает варианты песней о богах и героях, одновременно бытовавшие в традиции. Анализируя метод работы Снорри, М. Клунис Росс замечает, что, перелагая традиционные сказания в письменной форме, этот средневековый историк первым «столкнулся с проблемой сделать мифы ясными и понятными аудитории, которая могла и не быть достаточно знакома с их структурой и содержанием»⁶⁸. Его интерпретация средневекового мифа строится на основе христианского видения мира⁶⁹. Подобно тому, как в записях эддических песней формальные признаки, такие как нарративная структура и средства языкового выражения,

⁶⁶ *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. 1799. P. 30–31 (B. I. Ch. 30).*

⁶⁷ *Гуревич А.Я. «Эдда» и сара. М., 1979. С. 19.*

⁶⁸ *Clunies Ross M. Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Odense, 1994. Vol. I: The myths. P. 30.*

⁶⁹ *Clunies Ross M. Prolonged Echoes. P. 33.*

должны датироваться тринадцатым веком⁷⁰, содержание языческого мифа, нередко переданное через христианскую образность, привычную для средневекового человека, также приобретает черты времени записи.

Характерные признаки, выявляемые в мифологических описаниях потустороннего мира — наличие *водной преграды* (бурной и опасной реки), *моста*, переход через *темный лес* на одном из этапов пути; нередко встречающиеся упоминания *горы* или скалы, *тумана* и др.⁷¹, — аналогичны топосам, регулярно воспроизводящимся в видениях. Подчеркнем, что независимо от того, принадлежали ли такие устойчивые формальные элементы описаний путешествий в потусторонний мир христианской визионерской традиции, либо они были привнесены в древнескандинавскую языческую традицию под влиянием христианства, мы встречаем их одновременно в качестве универсальных деталей в текстах, записывавшихся в XIII в. и позднее.

Обратимся теперь к исландским сагам, сюжеты многих из которых посвящены давнему, языческому времени. Влияние христианской литературы заметно проявилось в интерпретации отдельных сюжетов, во введении ряда деталей, появившихся только с распространением христианства, в то время как сюжетная канва и композиция произведений претерпевали незначительные изменения. Основные элементы традиционной модели рассказа сохраняются также в структуре саг, описывающих путешествия в потусторонний мир. В них, как в древнескандинавской мифологии, особое свойство воображаемых миров — их взаимопроницаемость — создает условия для соприкосновения людей с богами, великанами и другими мифологическими существами. К числу таких произведений принадлежат, главным образом, записанные в XIII–XIV вв. саги о древних временах («Прядь о Торстейне Большом-как-Дом», «Прядь о Хельги сыне Торира», «Сага об Эгиле Одноруком и Асмунде Убийце Берсерков», «Сага об Ингваре Путешественнике» и др.)⁷².

⁷⁰ *Vésteinn Ólason*. Old Icelandic Poetry. P. 8.

⁷¹ *Patch H.R.* The Other World. P. 79.

⁷² Она также присутствует в двух более поздних переводных рыцарских сагах — в «Саге о Конраде, королевском сыне, и Родберте, предателе» («Konráðs saga keisarsonar ok Röðberts svikara», начало XIV в.) и «Саге о Вильяме Кошеле» («Vilhjálm saga sjóðs», конец XIV в.). Однако в связи с тем, что они вошли в древнеисландскую литературу позднее того времени, когда предположительно была написана «Сага об Эйреке», мы не рассматриваем эти саги в данной статье.

Наиболее ярким представителем этой группы саг является «Прядь о Торстейне Большом-как-Дом», датируемая концом XIII в. Действие в пряди отнесено ко времени правления в Норвегии ярла Хакона и конунга Олава Трюгвасона, т. е. к концу X в. Из нескольких вошедших в прядь приключений норвежца Торстейна, главного героя произведения, для нас наиболее интересны два эпизода. В первом из них описывается путешествие Торстейна в подземный мир.

Где-то на побережье Финнланда Торстейн сошел с корабля на сушу в ожидании попутного ветра. Там возвышался большой курган. Стоявший на его вершине маленький мальчик, глядя в отверстие в кургане и обращаясь к своей матери, прокричал, что в нижнем мире духи устраивают праздник, и что он собирается туда отправиться. Торстейн последовал за мальчиком. Они погрузились в воды большой реки, и она понесла их в иной мир, а по ощущениям Торстейну показалось, что вокруг него не вода, а дым. Когда дым рассеялся, оказалось, что далее река спадает со скалы, и где-то там далеко внизу жители большого, густонаселенного города организовали праздник. В сияющем золотом дворце множество людей пили и угощались из серебряной посуды. Король и королева подземного мира принимали гостей, съехавшихся из самых дальних стран, эльвы из Индии привезли правителям в дар золотое кольцо с двенадцатью драгоценными камнями, которое Торстейн, оставшийся невидимым для окружающих, украл для конунга Олава Трюгвасона. Затем герой проделывает обратный путь вверх по реке и через курган выходит обратно в мир людей⁷³.

Детали, упомянутые в этом фрагменте, — большая река, спадающая со скалы в подземное царство, — вызывают ассоциации, в первую очередь, с описанием похода Ингвара Путешественника. Продвигаясь со своим отрядом по большой реке, Ингвар узнаёт, что в конце своего течения река спадает со скал в Раудахав, и что это называется «концом света»⁷⁴. В обоих произведениях река соединяет и одновременно разъединяет различные миры — мир, населенный людьми, и мир волшебный, потусторонний.

Отметим и еще одну деталь, использованную в «Пряди о Торстейне», — завесу дыма как среду, проходя через которую, герой приоб-

⁷³ Þorsteins þáttur bæjarmagns // Fornaldar sögur Norðurlanda / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1954. B. IV. Bls. 322–324. Маленького мальчика, персонажа этого сюжета, Х. Лесли определяет как «мальчика-эльфа», что, на наш взгляд, из текста не следует. См.: Leslie H. Border Crossings. Landscape and the Other World in the *Fornaldarsögur* // Scripta Islandica. 2009. Vol. 60. P. 122.

⁷⁴ Глазырина Г.В. Сага об Ингваре Путешественнике. Текст, перевод, комментарий. М., 2002. С. 258.

ретает новое качество (в пряди он становится невидимым), позволяющее ему находиться в ином мире. Ее аналог нам уже встречался в рассказе Саксона Грамматика о схождении Хаддинга в Вальхаллу. Эту же деталь мы находим в «Саге об Эйреке Путешественнике», где Эйрек и его спутник, пройдя через дымное чрево дракона, приобретают способность путешествовать по райским лугам, чего не дано делать обычным людям.

Другой фрагмент из «Пряди о Торстейне» интересен, прежде всего, тем, что в описанном в нем путешествии получают развитие древнейшие сюжеты, знакомые нам по переложению Саксоном Грамматиком сказаний о конунге Гейррёде и Гудмунде, персонажах иного мира — мира великанов.

Корабль Торстейна, плывший на восток, сбился с курса. Сошедший на берег Торстейн встречает там группу людей огромного роста, предводителем которых является Гудмунд, конунг Глэссисвеллира («Сияющих Долин») — еще одного локуса потустороннего мира. Его отец был вассалом конунга Гейррёда, но погиб, и теперь Гудмунд должен занять его место при дворе. Торстейн просит взять его с собой к Гейррёду, и хотя Гудмунд не склонен принимать в свой отряд христианина, он все-таки соглашается. Чтобы попасть в царство Гейррёда, отряду пришлось пересечь реку. Ее воды были губительны для всего живого, но волшебные одежды предохранили людей и коней от этой опасности. Торстейн, совершивший еще до поездки в Аустрвег две поездки к сверхъестественным существам, стал обладателем магических предметов, оказавшихся ему и его спутникам весьма полезными в царстве Гейррёда. Перейдя через реку, Торстейн надевает волшебное кольцо, сделавшее его невидимым. На пиру у Гейррёда он одалживает волшебный плащ Гудмунду, и тот с успехом выдерживает все предложенные ему конунгом испытания. Наконец, став снова видимым, Торстейн, выдав себя за пажа Гудмунда, использовал волшебный камень и волшебный шип, чтобы удивить всех присутствовавших тем, что призвал снежную бурю, сменившуюся ярким солнцем и, наконец, королевский зал охватил огонь. Манифестация волшебства закончилась тем, что, бросив камень и шип в Гейррёда, Торстейн убил его.

Избегнув смерти в царстве Гейррёда, Торстейн возвращается к своему кораблю и на пути встречает прекрасную деву, родившуюся от брака великана с женщиной. Он предлагает жениться на ней при условии, что она примет крещение. Та соглашается и отправляется с Торстейном к Олаву Трюггвасону. В дар конунгу Торстейн привозит два (волшебных?) питьевых рога, которые он украл у отца своей невесты ярла Агди. Со временем Агди удастся отобрать свои сокровища, и это становится

поводом для Торстейна, пожелавшего вернуть их Олаву, отправиться в следующее путешествие в мир великанов. Торстейну все удастся. Вскоре, однако, когда он узнаёт, что Агди удалился в курган, он со своей женой покидает мир людей, чтобы править вместо ярла Агди⁷⁵.

В отличие от первого фрагмента, где пространственно выдержана оппозиция «верх — низ», здесь сюжетное пространство ориентировано горизонтально: в одной плоскости совмещены мир, населенный людьми, и мир сверхъестественного, где живут карлики и великаны, на пирах гуляют колдуны, а волшебные предметы, попадая к человеку, сохраняют свою сверхъестественную силу. Разнообразные способы представления пространства в «Пряди о Торстейне» отсылают нас к эддической поэзии, в которой в зависимости от угла зрения различные миры рисуются как располагающиеся то вертикально, то горизонтально. Согласно пряди, Торстейн случайно оказывается на границе различных миров. Хотя это место не так удалено от мира людей, оно качественно отличается от него и обладает иными характеристиками. Во втором фрагменте река выступает не как путь в иной мир — она является здесь преградой, которая должна обезопасить волшебный мир от нежелательных визитеров. Однако магическая «разделяющая» сила реки оказывается все-таки не настолько велика, чтобы предотвратить появление Торстейна на другой стороне реки⁷⁶. Такая интерпретация мотива характерна для саг о древних временах: в них удача и смекалка героя всегда помогают ему достигнуть поставленной цели. Преодоление бурной реки — сюжетный мотив, несущий в повествованиях о путешествиях в потусторонний мир большую композиционную нагрузку. Его разработка в этих сагах вряд ли может быть объяснена влиянием других современных жанров светской и церковной литературы.

Авторы саг о древних временах, повествующих о поездках в иной мир, как и автор «Пряди о Торстейне», независимо друг от друга обращаются к сказаниям, в которых на протяжении устного бытования сформировалась определенная модель рассказа. Во всех этих

⁷⁵ Þorsteins þáttur bæjarmagns. Bls. 326–344.

⁷⁶ Заметим, что мотив возможности преодоления героем преграды воспринимался, очевидно, как очень важный для содержания пряди. Он в сходном изложении в начале XVII в. приводится в пересказе этого фрагмента в комментарии к эддическим песням в труде Йоуна Ученого. См.: *Глазырина Г.В.* Аллюзии к исландским сагам в «Комментариях к Эдде» Йоуна Ученого: фрагмент о поездках «на восток» // *Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. К дню рождения Ольги Александровны Смирницкой.* М., 2008. С. 171–183.

произведениях присутствуют — с отдельными вариантами — аналогичные сюжетно-композиционные элементы. Тексты этой группы были систематизированы Р. Пауэр, выделившей в них более полутора десятка повторяющихся композиционных элементов и мотивов⁷⁷. Из них шестнадцать мотивов, на ее взгляд, присутствуют в «Саге об Эйреке Путешественнике»⁷⁸. Регулярное воспроизведение определенного набора мотивов в текстах, посвященных данной теме, свидетельствует о существовании в древнеисландской литературе устойчивого сюжета путешествия в потусторонний мир⁷⁹. Р. Пауэр пришла к выводу о том, что по форме и специфике передачи содержания данный сюжет является собственно скандинавским, возникшим в результате восприятия скандинавской мифологической традицией элементов кельтских сказаний⁸⁰. Композиция «Саги об Эйреке» в полной мере соответствует этому широко распространенному в древнеисландской литературе топосу, что убедительно свидетельствует о том, что ее автор, создавая свою сагу о поисках христианского рая, ориентировался на устойчивую традиционную модель рассказа о поездках в потусторонний мир, распространенную в древнесеверной литературе XIII в.

Основные характеристики описанных выше групп памятников — христианской литературы, видений, древнескандинавской мифо-

⁷⁷ Power R. Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur* // Folklore. 1985. Vol. 96. № 2. P. 156–158. Сюжетно-композиционные элементы, вычлененные Р. Пауэр: *A* герой делает выбор и отправляется в путешествие в некое указанное место; *B* он берет компаньонов и путешествует на корабле; *C* он добирается до иного мира, где *D* его хорошо принимают дружелюбные жители; *E* он решает продолжить свое путешествие в еще более опасный иной мир; *F* он получает информацию о путешествии и месте назначения; *G* он совершает путешествие, превосходя опасности на своем пути; *H* наиболее важное из них — переход через полную опасностей реку; *I* герой достигает искомого места в ином мире и входит в зал или подобное строение; *J* он проводит там некоторое время, по меньшей мере — одну ночь; *K* там предлагаются угощения, питье и развлечения, а также *L* происходит важное событие, обычно религиозного или оккультного характера; *M* герой выступает против врага, обычно правителя, убивает его и всех его сторонников; *N* герой уезжает, обычно без помех; *O* он находит себе жену; *P* он возвращается домой, удачливый и богатый; *Q* в итоге он возвращается в иной мир.

⁷⁸ Power R. Journeys to the Otherworld. P. 163. Я не во всех случаях согласна с предложенной Р. Пауэр интерпретацией сюжета «Саги об Эйреке», однако не имею возможности здесь останавливаться на этом подробнее.

⁷⁹ См.: *Boberg M.I. Motif-Index of Early Icelandic Literature*. Copenhagen, 1966. P. 103–104.

⁸⁰ Power R. Journeys to the Otherworld. P. 172.

логии, саг о путешествиях в иной мир — таковы, что фактически любая из них могла послужить основой для какой-то части «Саги об Эйреке Путешественнике». В то же время нельзя с достаточной долей уверенности заключить, что модель рассказа и образность, разработанные в какой-либо одной из групп, определили весь сюжет произведения целиком. Можно, скорее, говорить о культурной и литературной среде, повлиявшей на содержание саги, в которое каждый жанр, безусловно, внес свой вклад: церковные сочинения предоставили основную идею — создание рассказа о поездке в рай; визионерские сочинения, без сомнения, стали первичным источником детализирующих топосов, помогающих описать воображаемый путь и райский локус; эддическая поэзия, включающая детали, идентичные или сходные с теми, что имелись в видениях, придала им особую важность. Однако саги — что особенно важно — изменили главного героя произведения и внесли образ путешествующего в иной мир человека, а не души, как было описано в средневековых видениях. В этом литературном контексте каждый элемент уже не принадлежал конкретному жанру, а представлял собой универсальный способ описания путешествия в иной мир.

Задачу объединения в одной саге традиционного и христианского пластов в значительной мере облегчил центральный мотив, пронизывающий «Сагу об Эйреке», — мотив путешествия. Он является одним из популярнейших саговых мотивов и регулярно выступает сюжетообразующим мотивом всего рассказа или его отдельного эпизода. Для жителей острова Исландия путешествие являлось естественной частью жизни, способом существования, поддержания семьи и сохранения общественных контактов, налаживания связей с внешним миром. Вследствие этого тема путешествия, близкого, по своему острову, и дальнего, в другие Скандинавские страны, на континент, в Восточную Европу или Северную Америку, присутствует в большинстве произведений древнеисландской литературы, от «Речей Высокого» «Старшей Эдды» до фантастических путешествий поздних саг о древних временах⁸¹.

Таким образом, «Сага об Эйреке Путешественнике» — произведение, созданное на основе глубокой переработки традиционного

⁸¹ *Jesch J. Geography and Travel // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 119; Zilmer K. Learning about Places and People: Representations of Travelling Connections and Communication Situation in the Sagas of Icelanders // Sagas and Societies. [2004] <<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/portal/sagas/>>. P. 8–9.*

материала. Сюжет путешествия, широко представленный в древнеисландской литературе, оказался открытым для широкого привлечения произведений западноевропейских континентальных источников, в частности христианской и энциклопедической литературы, визионерских сочинений, мифологических песней и саг. Причем можно отметить явную демонстрацию «ученого» пласта текста, представленного на уровне детализации, сюжетной фактографии, на фоне отчетливого присутствия традиционного пласта, выявляющегося как на сюжетно-композиционном уровне, так и на уровне детализации сюжета.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Глазырина Г.В.* Сага об Ингваре Путешественнике. Текст, перевод, комментарий. М., 2002.
- Глазырина Г.В.* Аллюзии к исландским сагам в «Комментариях к Эдде» Йоуна Ученого: фрагмент о поездках «на восток» // Германистика. Скандинавистика. Историческая поэтика. К дню рождения Ольги Александровны Смирницкой. М., 2008. С. 171–183.
- Григорий Двоеслов, свяtitель.* Собеседования о жизни италийских отцов и бессмертии души. М., 1996. Ч. IV, гл. 36. <<http://mystudies.narod.ru/library/g/greg2slov/dialogi/0.html>>.
- Гуревич А.Я.* «Эдда» и сага. М., 1979.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // *Он же.* Избранные труды: Средневековый мир. СПб., 2007. С. 261–547.
- Древнеисландская Песнь о Солнце / Введение, пер. и коммент. М.В. Раевского // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. III. С. 207–227.*
- Картамышева Е.П.* Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // ВЕДС. XIV: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. М., 2002. С. 96–101.
- Картамышева Е.П.* О некоторых особенностях древнескандинавского потустороннего пространства // ВЕДС[^] XVIII. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. М., 2006. С. 87–92.
- Картамышева Е.П.* Почитание предков в древнескандинавской дохристианской литературе. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006.
- Мелетинский Е.М.* Скандинавская мифология как система // *Он же.* Избранные статьи. Воспоминания. М., 2008. С. 248–271.
- Мельникова Е.А.* Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. М., 1986.

- Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998.
- Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Послание пресвитера Иоанна // Послания из вымышленного царства / Пер. с лат., сост., вступ. ст. Н. Горелова. М., 2004.
- Старшая Эдда / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.
- Стеблин-Каменский М.И. Снорри Стурлусон и его «Эдда» // Младшая Эдда / Изд. подгот. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. С. 183–219.
- Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М., 1979.
- Abram Ch. Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature. [PhD Dissertation]. Cambridge, 2003.
- Ashurst D. Imagining Paradise // The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Preprints of The 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th–12th August, 2006 / Ed. J. McKinnell, D. Ashurst, D. Kick. Durham, 2006. Vol. I. P. 71–77.
- Boberg M.I. Motif-Index of Early Icelandic Literature. Copenhagen, 1966.
- Bull E. Islandske prækenmotiver i det 14. aarhundrede // Edda. Nordisk tidskrift for litteraturforskning. Kristiania, 1916. B. V. P. 454–458.
- Clunies Ross M. Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Odense, 1994. Vol. I: The myths.
- Dinzelbacher P. Visionary Literature // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano. New York; London, 1993. P. 706–707.
- Driscoll M. Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn't die // Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001 / Red. Ármann Jakobsson, Annette Lassen, Agneta Ney. Uppsala, 2003. P. 257–267.
- Duggals Leiðsla / Ed. by Peter Cahill with an English translation. Reykjavík, 1982.
- Edda Snorra Sturlusonar / Udg. Finnur Jónsson. København, 1931.
- Eireks saga víðförla // Fornaldarsögur Norðurlanda / Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna. Reykjavík, 1944. B. 3. S. 446–454.
- Eiríks saga víðförla / Udg. Helle Jensen. København, 1983.
- Elucidarius in Old Norse Translation / Ed. by Evelyn Scherabon Firchow and Kaaren Grimstad. Reykjavík, 1989.
- Ereks saga víðförla // Fornaldar sögur Norðurlanda / Utg. af C.C. Rafn. København, 1830. B. 3. S. 661–674.
- Gísli Sigurðsson. Gaelic Influence in Iceland. Historical Research and Literary Contacts. A Survey of Research. Reykjavík, 2000.

- Guðmundar saga biskups // Guðmundar sögur biskups: Ævi Guðmundar biskups, Guðmundar saga A / Stefán Karlsson bjó til prentunar. København, 1983. B. I.
- Hallberg P. Broder Robert, Tristrams saga och Duggals leizla. Anteckningar till norska översättningar // Arkiv för nordisk filologi. 1973. B. 88. S. 64–69.
- Hultgård A. Old Scandinavian and Christian Eschatology // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Based on Papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987 / Ed. by Tore Ahlbäck. Åbo, 1990. P. 344–357.
- Hultgård A. The Religion of the Vikings // The Viking World / Ed. S. Brink, N. Price. Routledge, 2008. P. 212–218.
- Hultgård A. Bron till den andra världen // Bro till evigheten. Brons rumsliga, sociala och religiösa dimension under vikingatid och tidig medeltid. Ett Symposium på Såstaholm, Täby den 3–4 april 2009. Stockholm, 2009. P. 96–103.
- Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarvm sive originvm. Libri XX / Recognovit breuique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay. Oxonii, 1911. T. II.
- Islandske Annaler indtil 1578 / Udg. Gustav Storm. Christiania, 1888.
- Jensen H. Eiríks saga víðfjörðla // Medieval Scandinavia. An Encyclopedia / Ed. Ph. Pulsiano. New York; London, 1993. P. 160–161.
- Leslie H. Border Crossings. Landscape and the Other World in the *Fornaldarsögur* // Scripta Islandica. 2009. Vol. 60. P. 119–135.
- Liestøl K. Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages. Oslo, 1946.
- Orton P. Pagan Myth and Religion // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 302–319.
- Patch H.R. The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. Cambridge (Mass.), 1950.
- Power R. Journeys to the Otherworld in the Icelandic *Fornaldarsögur* // Folklore. 1985. Vol. 96. № 2. P. 156–175.
- Rossi M.A. The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity // Pagan and Christian Anxiety. Lanham; New York, 1985. <www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp>.
- Rowe E. Ashman. Origin Legends and Foundation Myths in Flateyjarbók // Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference. July 2nd — 7th 2000. Sydney / Ed. by G. Barns, M. Clunies-Ross. Sydney, 2000. P. 441–454.
- Rowe E. Ashman. The Development of Flateyjarbók. Iceland and the Norwegian Dynastic Crisis of 1389. København, 2005.
- Sawyer B., Sawyer P. Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation circa 800–1500. Minneapolis; London, 1993.
- Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX / Tr. P. Fisher, ed. H.E. Davidson. Vol. I: Text. Cambridge, 1979; Vol. II: Commentary. Cambridge, 1980.

- Schmieder F.* Paradise Islands in the East and West — Tradition and Meaning in Some Cartographical Places on the Medieval Rim of the World // Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind / Ed. Torstein Jørgensen, Gerhard Jaritz. Budapest, 2011.
- Simek R.* Die Quellen der Eiríks saga víðförla // Skandinavistik. Zeitschrift für Sprache, Literatur und Kultur der nordischen Länder. 1984. Jahrgang 14. Heft 2. S. 109–114.
- Simek R.* Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Berlin; New York, 1990.
- Simek R.* Heaven and Earth in the Middle Ages. The Physical World before Columbus. Woodbridge, 1996.
- Svanhildur Óskarsdóttir.* Prose of Christian instruction // A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 338–353.
- Tveitane M.* En norrøn versjon av *Visio Pauli* // Årbok for Universitet i Bergen. 1964. Humanistisk Serie. No. 3. S. 1–30.
- Vésteinn Ólason.* Old Icelandic Poetry // A History of Icelandic Literature / Ed. D. Neijmann. Lincoln; London, 2006. P. 1–64.
- Zilmer K.* Learning about Places and People: Representations of Travelling Connections and Communication Situation in the Sagas of Icelanders // Sagas and Societies. [2004] <<http://w210.ub.uni-tuebingen.de/portal/sagas/>>.
- Þorsteins þátr bæjarmagns // Fornaldar sögur Norðurlanda / Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík 1954. B. IV. Bls. 319–344.

Galina Glazyrina

CONFLUENCE OF TRADITIONS (TOPOI IN DESCRIPTIONS OF AN IMAGINARY LANDSCAPE IN «EIRÍKS SAGA VÍÐFÖRLA»)

The theme of «Eiríks saga víðförla» (c. 1300), viz. an attempt to reach the Christian Paradise, is unique in the saga tradition, therefore the study of its sources has been concentrated mainly on the Christian influences. It has been shown (H. Jensen, R. Power, R. Simek, D. Ashurst, etc) that the saga largely derives from medieval learned and visionary literature. Whereas the Old Scandinavian tradition behind the saga has received less attention, probably because structurally only the beginning of «Eiríks saga» places it in the context of other writings (Saxo's «Gesta Danorum», «Þorsteins saga bæjarmagns», and other sagas) about travels to the places believed to represent the pagan Otherworld (*Glæsisvellir*, or *Óðainsakr* as its analogue). The article concentrates on topoi which are believed to belong to the Christian tradition of describing imaginary landscape. Studied within the literary context of the 13th century Iceland these topical descriptions in «Eiríks saga» reflect a great deal of assimilation and work on a par with traditional elements.

Key words: Christian tradition, visionary literature, Scandinavian mythology, sagas, topoi.