

Самые забавные лживые саги

Сборник статей
в честь Галины Васильевны Глазыриной

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of World History

DMITRIY POZHARSKIY UNIVERSITY

Skemmtligastar Lygisögur

Studies in Honour
of Galina Glazyrina

*Edited by Tatjana N. Jackson
and Elena A. Melnikova*



DMITRIY POZHARSKIY UNIVERSITY
Moscow 2012

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт всеобщей истории

УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО

Самые забавные лживые саги

Сборник статей в честь
Галины Васильевны Глазыриной

*Под редакцией Т. Н. Джаксон
и Е. А. Мельниковой*



УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО
Москва 2012

УДК 930.85
ББК 63.3(0)32+63.4

Печатается по решению Ученого совета
Университета Дмитрия Пожарского

Самые забавные лживые саги. Сборник статей в честь
Галины Васильевны Глазыриной / Под редакцией Т. Н. Джаксон
и Е. А. Мельниковой — М.: Русский Фонд Содействия Образованию
и Науке, 2012. — 246 с.

ISBN 978-5-91244-059-5

Предлагаемый вниманию читателей сборник подготовлен к юбилею единственного в нашей стране и одного из крупнейших в международном саговедении специалиста по древнескандинавским сагам о древних временах, кандидата исторических наук, ведущего научного сотрудника Института всеобщей истории РАН Галины Васильевны Глазыриной. В сборник вошли статьи отдельных российских, а преимущественно зарубежных саговедов, специалистов в этой узкой, но широко исследуемой в настоящее время, области.

Для историков и филологов.

© Джаксон Т. Н., Мельникова Е. А.,
составление, 2012
© Авторы, текст, 2012
© Институт всеобщей истории РАН, 2012
© Русский Фонд Содействия Образованию
и Науке, 2012
© Купченко О. М., верстка, 2012

ISBN 978-5-91244-059-5

В оформлении обложки использовано изображение листа 189r из Rask 32, бумажной рукописи второй половины XVIII в. Изображение любезно предоставлено Арнамагнеанским институтом в Копенгагене.

The front cover incorporates an image of f. 189r of Rask 32, a paper manuscript from the second half of the 18th century. Image courtesy of the Arnamagnæan Institute, Copenhagen.



Kæra Galina,
við, vinir þínir og samstarfsmenn um víða veröld,
tökum hér höndum saman og sendum þér árnaðaróskir
á þessum tímamótum og óskum þér gæfu og gengis
í framtíðinni, jafnt persónulega sem á fræðasviðinu!

Tabula gratulatoria

Theodore M. Andersson, Indiana University, USA

Martin Arnold, University of Hull, UK

Ármann Jakobsson, University of Iceland (Háskóli Íslands)

Ásdís Egilsdóttir, University of Iceland (Háskóli Íslands)

Randi Rønning Balsvik, Institute of History and Religious Studies, University of Tromsø, Norway

Marco Battaglia, Germanic Philology, Dept. of Linguistics ‘T. Bolelli’, University of Pisa, Italy

Bjarki M. Karlsson, University of Iceland (Háskóli Íslands)

Robert E. Bjork, Arizona State University, USA

Jesse Byock, Scandinavian Section and Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles (UCLA), USA

George Clark, Queen's University at Kingston, Ontario, Canada

Carla Cucina, University of Macerata, Italy

Matthew James Driscoll, Arnamangæan Institute, Copenhagen University, Denmark

David Dumville, University of Aberdeen, Scotland, UK

Thor Ewing, independent scholar, UK

Beatrice La Farge, Institut für Skandinavistik, Universität Frankfurt, Germany

Fulvio Ferrari, Università degli Studi di Trento, Italy

Alison Finlay, Birkbeck College, University of London, UK

Fiske Icelandic Collection, Cornell University Library, USA

Patricia Harris Stablein Gillies, University of Essex, Wivenhoe Park, UK

Jürg Glauser, Universität Basel and Universität Zürich, Switzerland

Joseph Harris, Harvard University, USA

Fredrik J. Heinemann, Department of Anglophone Studies, Universität Duisburg-Essen, Germany

Richard Holt, Institute of History and Religious Studies, University of Tromsø, Norway

Silvia Hufnagel, Arnamangæan Institute, Copenhagen University, Denmark

Shaun F. D. Hughes, Purdue University, USA

Henrik Janson, Institute for Historical Studies, University of Gothenburg, Sweden

Mary Katherine Jones, Department of History, University of Tromsø, Norway

Marianne Kalinke, University of Illinois at Urbana-Champaign, USA

Hans Kuhn, Australian National University, Canberra

Tommy Kuusela, Department of History of Religion, Stockholm University, Sweden

Tereza Lansing, Arnamangæan Institute, Copenhagen University, Denmark

Annette Lassen, The Arnamagnæan Institute, Copenhagen University, Denmark

Anatoly Liberman, University of Minnesota, USA

John H Lind, Centre for Medieval Studies, University of Southern Denmark, Odense

Natasha O Lind, Department of Cross-Cultural and Regiona Studies, University of Copenhagen, Denmark

Santiago Ibáñez Lluch, teacher and translator of Icelandic foraldarsögur, Valencia, Spain

Iris and Lars Lönnroth, Göteborgs Universitet, Sweden

Rory McTurk, University of Leeds, UK
Stephen Mitchell, Harvard University, USA
Else Mundal, University of Bergen, Norway
Agneta Ney, University of Gävle, Sweden
Teresa Pàroli, Faculty of Letters, Rome University “La Sapienza”, Italy
Carl Phelpstead, Cardiff University, Wales, UK
Ragnheiður Mósesdóttir, Arnamangæan Institute, Copenhagen University, Denmark
Jens Peter Schjødt, Aarhus University, Denmark
Michael Schulte, Volda University College, Norway
Werner Schäfke, Department of Scandinavian Studies, University of Freiburg, Germany
Anne Stalsberg, Museum of Natural History and Archaeology, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim
Sverrir Jakobsson, University of Iceland (Háskóli Íslands)
Timothy R. Tangherlini, University of California, Los Angeles (UCLA), USA
Vésteinn Ólason, Reykjavík, Iceland
Andrew Wawn, University of Leeds, UK
Yelena Sesselja Helgadóttir Yershova, University of Iceland (Háskóli Íslands)
Kristel Zilmer, Centre for Medieval Studies, University of Bergen
Сергей Юрьевич Агишев, кафедра истории средних веков исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова
Владислав Алексеевич Антонов, Институт всеобщей истории РАН
Юлия Евгеньевна Арнаутова, Институт всеобщей истории РАН
Вианда Артуровна Арутюнова-Фиданян, Институт всеобщей истории РАН
Сергей Васильевич Белецкий, Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург
Михаил Вадимович Бибииков, Институт всеобщей истории РАН
Марина Станиславовна Бобкова, Институт всеобщей истории РАН
Александр Валерьевич Бусыгин, University of London
Владимир Александрович Ведюшкин, Институт всеобщей истории РАН
Ирина Витальевна Ведюшкина, Институт всеобщей истории РАН
Татьяна Леонидовна Вилкул, Институт истории Украины Национальной АН Украины
Марина Владимировна Винокурова, Институт всеобщей истории РАН
Наталья Александровна Ганина, МГУ, филологический факультет, кафедра германской и кельтской филологии
Наталья Юрьевна Гвоздецкая, ИГУ, кафедра древнего мира и средних веков
Тимофей Валентинович Гимон, Институт всеобщей истории РАН
Андрей Анатольевич Горев, Русский Фонд Содействия Образованию и Науке
Любовь Игоревна Грацианская, Кафедра истории древнего мира РГГУ
Елена Ароновна Гуревич, Институт мировой литературы РАН
Ольга Валерьевна Гусакова, Институт всеобщей истории РАН
Игорь Николаевич Данилевский, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Татьяна Николаевна Джаксон, Институт всеобщей истории РАН
Алексей Борисович Еременко, Москва
Ирина Евгеньевна Ермолова, Кафедра всеобщей истории РГГУ
Константин Юрьевич Ерусалимский, Кафедра истории и теории культуры РГГУ
Светлана Викторовна Завадская, Отдел структурных связей РГБ
Екатерина Викторовна Илюшечкина, ИВИ РАН / Leiden University

- Татьяна Михайловна Калинина*, Институт всеобщей истории РАН
Елизавета Петровна Картамышева, Российско-шведский учебно-научный центр РГГУ
Сергей Михайлович Каштанов, Институт всеобщей истории РАН
Екатерина Николаевна Кириллова, Институт всеобщей истории РАН
Юрий Александрович Клейнер, СПбГУ, филологический факультет, кафедра общего языкознания
- Алексей Алексеевич Комаров*, Институт всеобщей истории РАН
Ирина Геннадиевна Коновалова, Институт всеобщей истории РАН
Светлана Юрьевна Королева, Институт всеобщей истории РАН
Николай Федорович Котляр, Институт истории Украины НАН Украины
Ольга Евгеньевна Кошелева, Институт всеобщей истории РАН
Кирилл Алексеевич Левинсон, Институт всеобщей истории РАН
Елена Владимировна Литовских, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы
- Павел Владимирович Лукин*, Институт российской истории РАН
Светлана Игоревна Лучицкая, Институт всеобщей истории РАН
Вера Ивановна Матузова, Институт всеобщей истории РАН
Инна Геральдовна Матюшина, РГГУ
Елена Александровна Мельникова, Институт всеобщей истории РАН
Метлицкая Зоя Юрьевна, ИНИОН РАН
Татьяна Андреевна Михайлова, МГУ, филологический факультет, кафедра германской и кельтской филологии
- Савва Михайлович Михеев*, Институт славяноведения РАН
Александр Евгеньевич Мусин, Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург
- Александр Васильевич Назаренко*, Институт всеобщей истории РАН
Владислав Дмитриевич Назаров, Институт всеобщей истории РАН
Евгения Львовна Назарова, Институт всеобщей истории РАН
Иван Михайлович Никольский, Институт всеобщей истории РАН
Сергей Леонидович Никольский, Пятьдесят седьмая школа
Марина Владимировна Панкратова, Французский лицей А. Дюма при Посольстве Франции
- Марина Юрьевна Парамонова*, Институт всеобщей истории РАН
Майя Станиславовна Петрова, Институт всеобщей истории РАН
Владимир Яковлевич Петрухин, Институт славяноведения РАН, РГГУ
Михаил Викторович Поваляев, Русский Фонд Содействия Образованию и Науке
Александр Васильевич Подосинов, Институт всеобщей истории РАН
Тамара Анатольевна Пушкина, МГУ им. М. В. Ломоносова, исторический факультет, кафедра археологии
- Лорина Петровна Репина*, Институт всеобщей истории РАН
Вадим Вадимович Рогинский, Институт всеобщей истории РАН
Милена Всеволодовна Рождественская, СПбГУ, филологический факультет, кафедра истории русской литературы
- Татьяна Всеволодовна Рождественская*, СПбГУ, филологический факультет, кафедра русского языка
- Владимир Владимирович Рыбаков*, Институт всеобщей истории РАН
Александр Иванович Сакса, Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург

Наталья Евгеньевна Самохвалова, Институт всеобщей истории РАН
Илья Валерьевич Свердлов, Торонто / Москва
Михаил Борисович Свердлов, Санкт-Петербургский институт истории РАН
Александр Иванович Сидоров, Институт всеобщей истории РАН
Марина Владимировна Скржинская, Институт истории Украины НАН Украины
Ольга Александровна Смирницкая, МГУ, филологический факультет, кафедра германской и кельтской филологии
Александр Владимирович Смирнов, НИВЦ МГУ
Владимир Александрович Смирнов, НИИЯФ МГУ
Нина Федоровна Сокольская, Институт всеобщей истории РАН
Любовь Викторовна Столярова, Институт всеобщей истории РАН
Алексей Петрович Толочко, Институт истории Украины Национальной Академии наук Украины
Павел Юрьевич Уваров, Институт всеобщей истории РАН
Федор Борисович Успенский, Институт славяноведения РАН
Дмитрий Эдуардович Харитонович, Институт всеобщей истории РАН
Вадим Маратович Хусаинов, Институт всеобщей истории РАН
Антон Владимирович Циммерлинг, Кафедра русского языка и НОЦ «Институт современных лингвистических исследований» МГГУ им. М. А. Шолохова
Елена Михайловна Чекалина, МГУ, филологический факультет, кафедра германской и кельтской филологии
Александр Петрович Черных, Институт всеобщей истории РАН
Ольга Васильевна Чернышева, Институт всеобщей истории РАН
Александр Оганович Чубарьян, Институт всеобщей истории РАН
Петр Валерьевич Шувалов, Византийский центр при Греческом институте СПбГУ, Отделение византийской и новогреческой филологии СПбГУ
Алексей Сергеевич Щавелев, Институт всеобщей истории РАН

Оглавление / Contents

Часть первая / Part One

Статьи / Articles

What's Truth Got to Do with It? Views on the Historicity of the Sagas / Какая правда в них кроется? Взгляды на историчность sag MATTHEW J. DRISCOLL / МЭТЬЮ ДЖ. ДРИСКОЛЛ	15
Food and Cultural Identity in the <i>fornaldarsögur</i> / Пища и культурная идентичность в сагах о древних временах ÁSDÍS EGILSDÓTTIR / АСДИС ЭГИЛЬСДОТТИР	28
<i>Kappar</i> in <i>Ásmundar saga kappabana</i> and <i>Bjarnar saga Hítðælakappa</i> «Герои» в «Саге об Асмунде Убийце Воителей» и в «Саге о Бьёрне Герое из Хитардаля» ALISON FINLAY / АЛИСОН ФИНЛИ	34
Валькирическая тема в «Саге о Вёльсунгах» / Valkyries in the <i>Völsungasaga</i> Н. Ю. ГВОЗДЕЦКАЯ / NATALIA GVOZDETSKAYA	43
<i>Sörla saga sterka</i> – eine bisher unerforschte Vorzeitsaga / «Сага о Сёрли Сильном»: до сих пор не исследованная сага о древних временах SILVIA HUFNAGEL / СИЛЬВИЯ ХУФНАГЕЛЬ	54
On the Possible Sources of the Textual Map of Denmark in <i>Göngu-Hrólfs saga</i> / О возможном источнике «текстуальной карты» Дании в «Саге о Хрольве Пешеходе» TATJANA N. JACKSON / ТАТЬЯНА Н. ДЖАКСОН	62
<i>Hrólfs saga kraka</i> and related <i>rímur</i> / «Сага о Хрольве Жердинке» и связанные с ней <i>римы</i> TEREZA LANSING / ТЕРЕЗА ЛАНСИНГ	71
«Сага об Асмунде Убийце Воителей» и германское сказание о Хильдебранде / The Legend of Hildebrand in German and Scandinavian Literary Tradition И. Г. МАТЮШИНА / INNA G. MATYUSHINA	80
An Eye for an Eye and a Snake for a Snake: Stanza 8 of <i>Ragnars saga</i> / Зуб за зуб, змея за змею: строфа 8 из «Саги о Рагнаре Кожаные Штаны» RORY MCTURK / РОРИ МАКТЁРК	111

Германский героический эпос в средневековой Скандинавии: актуализация традиции / Germanic Heroic Epic in Medieval Scandinavia: Actualization of the Tradition Е. А. МЕЛЬНИКОВА / ELENA A. MELNIKOVA	122
<i>Ketils saga hængs, Friðbjófs saga frækna</i> , and the Reception of the <i>Canon Episcopi</i> in Medieval Iceland / «Сага о Кетиле Лосоце», «Сага о Фритьофе Смелом» и рецепция «Епископского канона» в средневековой Исландии STEPHEN MITCHELL / СТИВЕН МИТЧЕЛЛ.....	138
<i>Friðbjófs saga ins frækna</i> . The Connection between the Character of the Hero and Heroine and their Success in Life / «Сага о Фритьофе Смелом»: Связь между характерами героя и героини и их успехом в жизни ELSE MUNDAL / ЭЛЬСЕ МУНДАЛ.....	148
Female Friendship in <i>fornaldarsögur</i> / Женская дружба в сагах о древних временах AGNETA NEY / АГНЕТА НЭЙ.....	158
The Extorted Dwarf: Cognitive Motif Analysis and Literary Knowledge / Запуганный карлик: когнитивный анализ мотива и литературное знание WERNER SCHÄFKE / ВЕРНЕР ШЭФКЕ	163
Часть вторая / Part Two	
Переводы / Translations	
Прядь о Сёрли / <i>Sörla þáttur</i> Перевод с древнеисландского и комментарии Е. А. ГУРЕВИЧ / Translated from Old Icelandic into Russian and commented by ELENA A. GUREVICH	191
Сага об Асмунде Убийце Воителей / <i>Ásmundarsaga kappabana</i> Перевод с древнеисландского и комментарии И. Г. МАТЮШИНОЙ Translated from Old Icelandic into Russian and commented by INNA G. MATYUSHINA.....	212
Научные труды Г. В. Глазыриной.....	235

Часть первая/Part One

Статьи/Articles

M. J. DRISCOLL

What's truth got to do with it?

Views on the historicity of the sagas

There is probably no question more fundamental than that of truth. What is truth? And which stories, in the vast ocean of stories, are true and which are not? And how are we, the readers, or hearers, of these stories, to tell the difference? And does it matter? Does a good story need to be true?

The Icelanders were well known even in the middle ages as great story-tellers — and as keepers of tradition, rememberers of past events. Saxo Grammaticus, writing around 1200, mentions in the Preface to his *Gesta Danorum* the industriousness with which the Icelanders cultivate the memory not only of their own history but that of surrounding nations as well:

Nec Tylensium industria silentio oblitteranda: qui cum ob nativam soli sterilitatem luxuriae nutrimentis carentes officia continua sobrietatis exerceant omniaque vitae momenta ad excolendam alienorum operum notitiam conferre soleant, inopiam ingenio pensant. Cunctarum quippe nationum res gestas cognosse memoriaeque mandare voluptatis loco reputant, non minoris gloriae iudicantes alienas virtutes disserere quam proprias exhibere. Quorum thesauros historicarum rerum pignoribus refertos curiosius consulens, haud parvam praesentis operis partem ex eorum relationis imitatione contexui, nec arbitros habere contempsi, quos tanta vetustatis peritia callere cognovi¹.

This passage has been the object of much scholarly scrutiny, principally as it seems to point to the existence of narratives not unlike the mythical-heroic sagas which came to be known as *fornaldarsögur norðurlanda* — but a good century before we have any evidence for the existence of such sagas in written form. The *relationes* to which Saxo refers, then, are most likely to have been in oral form. Few will deny that such oral narratives must have existed, but what were they like? More specifically, to what extent did they resemble the *fornaldarsögur* we have today, most of which are thought to have been written down in the 14th or 15th centuries, or even later? And finally, how reliable a source were they? Were they just stories, or did they retain at least a kernel of truth.

¹ Olrik, J. & Ræder, H., eds., *Saxonis Gesta Danorum* (Haunia, 1931), p. 5.

Before the rise of philology in the 18th century, the *fornaldarsögur* and other principal saga genres (the Kings' sagas and Sagas of Icelanders) were generally regarded — and, after their (re-)discovery in the wake of Humanism in the late 16th century, extensively used — as reliable historical sources.

When Arngrímur Jónsson (1568–1648) arrived in Copenhagen in 1592 looking for a publisher for his *Brevis commentarius de Islandia*, a work intended to defend the honour of Iceland in the face of calumnies then circulating abroad, he met with the principal Danish historians of the time, who, remembering Saxo's praise of *Ty-lensium industria*, were keen to find out what information might be available in Iceland on the early history of Denmark. Arngrímur subsequently provided them with extracts from Icelandic texts, including, in the words of Jakob Benediktsson, "the most extravagant exaggerations and fantastic tales", all of which he was prepared to accept. This was partially due to the absolute trust placed by the humanists in the written word, but also, says Jakob, to the Icelanders' "unshakable conviction of the truthfulness and historical authenticity of the Icelandic sagas, a conviction which, we may note in passing, has been held since by many people with better opportunities than A[rngrímur] J[ónsson] to acquire a critical sense"².

This brought the richness of medieval Icelandic literature, in particular the *fornaldarsögur*, to the attention of historians in Denmark and Sweden, and further afield, in Germany, all of whom sought to mine it for information on the early histories of their own nations³.

Þórmóður Torfason (1636–1719), perhaps better known as Torfæus, worked for much of his life as Royal Historian of the Kingdom of Denmark-Norway on compiling extensive histories of early Scandinavia on the basis of then little-known Icelandic sources, producing the two major works *Series dynastarum et regum Daniae* (Copenhagen, 1702) and *Historia rerum Norvegicarum* (Copenhagen, 1711), both in four large folio volumes, and much else besides. His sources included both Kings' sagas and *fornaldarsögur* and he, like Arngrímur, was perhaps rather less critical in his use of them than we would like, being generally prepared to accept even the most fanciful depictions as historically reliable⁴.

For this he was criticised by his younger contemporary, fellow Icelander Árni Magnússon (1663–1730), who, in a letter written on the 4th of September 1690, expresses his reticence concerning a number of sagas, all *fornaldarsögur*, for the simple reason that neither the names nor the events they depict appear in the writings of more trustworthy authors. These sagas were composed as late as the fourteenth century, he says, and yet their authors purport to know things which were unknown to older authors like Ari fróði and Snorri Sturluson:

² Jakob Benediktsson, ed., *Arngrimi Jonae opera latine conscripta* I-IV, Bibliotheca Arnarnagana IX–XII (Havniæ, 1950–57), IV, p. 52.

³ Springborg, Peter, "Antiquvæ historiae lepores — om renæssancen i den islandske håndskriftproduktion i 1600-tallet", *Gardar* VIII (1977), pp. 67–71; Jakob Benediktsson, "Den vågnende interesse for sagalitteraturen på Island i 1600-tallet", *Maal og Minne* (1981), p. 167.

⁴ Ólafur Halldórsson, "Samskipti Þórmóðar Torfasonar og Árna Magnússonar", *Skáldskaparmál* II (1992), pp. 5–19.

Eg held miög lited af Hrolfsögu Gautrekssonar, Bosasögu, Þorsteins Vikingssonar, Hervarar Sturlaugs starfssama, et similibus [Eigle einhendta, Fridþjofi, Halfdani Eysteinnss., Hakoni Norræna, Sörla Sterka, Örvar Oddi *added in margin*]. Kiemur mest til þess, ad eg finn hvörke þeirra nöfn nie res gestas, sem þær innehallda, hia neinum truverdugum citerud, sem þo um flestar adrar vorar sögur finnst kann; giefur mier það þanka, ad þær mune skrifadar vera seculo decimo quarto, hvad ef er, þa er audsien þeirra truverdugleiki, ad þeirra autores skilldu vita það, sem Snorri, Ari frodi etc. alldrei höfdu heirt neitt um⁵.

Torfæus continued his endeavours undeterred, and in a letter to Árni Magnússon dated 11 December 1698 he explains that he wanted to add a fourth volume to the *Series* containing some of the Icelandic sources Saxo had used:

Jeg er kominn i þanka at lata verda fiorar bækur, su fiorda um fabulas, sem Saxo hefur seqverat nochurneigen ad uppschrifa, sidan jeg hefi hafft so mikid omak firir þeim, enn þar apposite ad syna, hvad hann hefur seqverat; svo er eg fri, at jeg eigi hef blandat historiunne med fabulis, enn vise hans fundamenta⁶.

Among those he intended to include, he said, were “alla Hrolfs kraka sögu, so sem jeg hefi hana sammamschrifad, og oratiunculas periphrasticerat”⁷. Árni suggested that Torfæus should only include an abstract of *Hrólfs saga* rather than the whole thing, which would only spoil an otherwise good book; “hvör vill og so vitlöftuga fabulam forliggia undir þrick, ef hann veit, hvad hann prenta lætur”, he asks, “og hvör vill lesa fabulam vitlöftugt diducerada?” Answer: “Einginn”⁸.

Torfæus followed his advice, but eventually, in 1705, published his translation of *Hrólfs saga* anyway, in a small octavo volume he had printed at his own expense⁹.

In Sweden, interest in Old Norse-Icelandic literature as a source of history was no less keen, and focused almost entirely on the *fornaldarsögur*. In 1667 the *Antikvitetskollegium* was founded to pursue research into philology, history and archaeology. Two Icelanders, Jón Jónsson Rúgman (1636–1679) and Jón Eggertsson (1643 or 1644–1689), supplied the *kollegium* with manuscripts and assisted in the production of editions and translations¹⁰.

Olof Verelius (1618–1682), Professor of Swedish antiquities at Uppsala University and member of the *Antikvitetskollegium*, made extensive use of the newly acquired manuscripts and produced a number of editions, starting with *Gautreks saga* and *Hrólfs saga Gautrekssonar*, published as *Gothrici & Rolfi Westrogothiæ regum historia lingua antiqua Gothica conscripta* in 1664, presenting the Icelandic texts parallel with Latin and Swedish translations and accompanied by extensive notes. These were the first two Icelandic texts ever to appear in a printed edition, and were quickly

⁵ Kålund, Kr., ed., *Arne Magnusson, Brevveksling med Torfæus (Þormóður Torfason)* (København, 1916), p. 66.

⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁷ *Ibid.*, p. 291.

⁸ *Ibid.*, p. 305.

⁹ Lansing, Tereza, *Post-medieval production, dissemination and reception of Hrólf's saga kraka* [PhD diss.] (Copenhagen, 2011), 15–19; Már Jónsson, *Arnas Magnæus philologus* (Odense, forthcoming).

¹⁰ Wallette, Anna, *Sagans svenskar: Synen på vikingatiden och de isländska sagorna under 300 år* (Malmö, 2004), pp. 92–96.

followed by editions of *Bósa saga ok Herrauðs* in 1666 and *Hervarar saga ok Heiðreks* in 1672. By the end of the century editions of 15 *fornaldarsögur* had appeared. These editions were based on whatever manuscripts were available, and although, for example, the more obscene passages from *Bósa saga* were suppressed in the edition, no attempt was made to distinguish fact from fiction. Quite the opposite, in fact: the learned commentary often went to great lengths to argue for the veracity of seemingly improbable statements. In the introduction to *Herrauðs och Bosa saga*, for example, Verelius says that “man måste besinna hwad grufwelig troldom här hafwer wankat i hedendomen / at man intet hafwer hålltt sälsamt eller vndrat vppå / thär nogon hafwer giort sig osynlig / eller förwänt sig vthi en annan hamn” — one finds such things in the Old Testament and the work of the ancients too — “thenne Saga therföre ey må hållas för osann / thär hon nogot om sådant förtälier”¹¹.

As reflected in the titles of most of these editions, the language of the sagas is described as “Gambla Götskan”, the language of the ancient Goths — the Hyperboreans of the ancients — and thus the ancestor of modern Swedish. The high — or, if you will, low — point of Gothicist antiquarian endeavour was without doubt reached with the publication of *Atlantica*, by Verelius’s student Olof Rudbeck (1630–1702), in which it is demonstrated, using Old Icelandic literature as part of the argumentation, that Plato’s sunken city of Atlantis is to be identified as Sweden, with its old capital at Gamla Uppsala¹².

Scholars of the romantic period also took an interest in the sagas. In Denmark, we may mention Peter Erasmus Müller (1776–1834), professor of theology at the University of Copenhagen and from 1830 Bishop of Sjælland. Müller had a keen interest in Scandinavian antiquities, the chief fruit of which was his *Sagabibliothek*¹³, scarcely remembered today but a remarkable work for its time. Müller read virtually the entirety of Old Norse-Icelandic saga literature — much of it at that point still available only in manuscript. He divided the sagas into three basic types, “mystiske sagaer”, “historiske sagaer” and “fabelaktige sagaer” and provided a short summary of and commentary on each saga. The first volume of *Sagabibliothek* included a section entitled “Almindelige Bemærkninger om Reglerne, hvorefter de islandske Sagaers Ægthed kunde bestemmes”. These could be external, such as the nature of the support (parchment or paper), or internal, e.g. simple syntax, absence of loanwords such as “kurteisi” or the inclusion of exact topographical information, all of which argued in favour of a saga’s authenticity — whereas protestations by the narrator of the truthfulness of the narrative were a sure sign of the opposite. Although general improbability was a bad sign, one needed to distinguish between stories that were untruthful (*usandfærdige*) and ones that were untrue (*usande*) — a truthful story needn’t always be true¹⁴.

¹¹ *Herrauðs och Bosa saga* 1666, [iv-v]; see also Mundal, Else, *Sagadebatt* (Oslo, 1977), pp. 12–13; Wallette, *Sagans svenskar*, pp. 96–97.

¹² Wallette, *Sagans svenskar*, pp. 127–67.

¹³ Müller, Peter Erasmus, *Sagabibliothek med Anmærkninger og indledende Afhandlinger* I-III (Kjøbenhavn, 1817–20).

¹⁴ *Ibid.*, I, pp. 15–33; Andersson, Theodore M., *The problem of Icelandic saga origins* (New Haven/London, 1964), pp. 25–30.

Freeprose vs. Bookprose

The terms *Freiprosa* and *Buchprosa*, usually referred to as Freeprose and Bookprose in English, were first used by the Swiss scholar Andreas Heusler (1865–1940) in his book *Die Anfänge der isländischen Saga*¹⁵ to describe the two opposing schools of thought regarding the origin and development of the Icelandic sagas, in particular with regard to the degree to which oral tradition played a role in their early history. Proponents of the former believed the sagas to have achieved a relatively fixed form early on and then been passed on orally over several centuries, largely unchanged, until committed to parchment in the 13th century: “Bei vielen Sagas”, wrote Heusler, himself a Freiprosist, ”denkt man zuerst an ein Diktat: das Pergament fängt die gehörte Sprache des Geschichtenmannes mit der Treue des Phonographen auf”¹⁶. Because these texts had been preserved verbatim over many generations they were thought likely to be reliable records of past events. Adherents of the latter theory, on the other hand, saw the sagas as works of literature, created in Iceland in the 13th century by individual authors who would have regarded themselves as such, rather than as preservers of ancient lore. Although oral tradition may have been one of the sources used by these authors it was handled freely by them, and the sagas therefore had little or no value as history¹⁷.

Adherents of the Freeprosisist camp have included a number of Germans (or German-speakers), such as Heusler, as was mentioned, Rudolf Meissner (1863–1948) and Gustav Neckel (1878–1940), but the theory is associated especially with Norwegians, starting with P. A. Munch (1810–1863), who made scattered references to the sagas having originated in Norway and then been written down, not always correctly, in Iceland. The chief exponent of the Freeprosisist school was Rudolf Keyser (1803–1864), however. In his book *Nordmændenes Videnskabelighed og Literatur i Middelalderen*, published two years after his death, he argued that in their written form the more historical sagas at least (the King’s sagas and *Íslendingasögur*) were faithful representations of (Norwegian) oral tradition; the scribe who committed them to parchment used only his pen; the thoughts and words belonged to the tradition¹⁸.

Den historiske Saga havde baade i Norge og paa Island samt i de øvrige af Nordmænd befolkede Lande antaget en fast afrundet Form i det mundtlige Foredrag, længe før den blev ført i Pennen¹⁹.

He says that the first written sagas were relatively short and simple, but gradually became more complicated. The writer’s role remained the same, however: “Imidlertid vedblev stedse Sagaskriveren at spille en fuldkommen underordnet Rolle, idet han kun tog Sagnet, oftest ganske ordret, saaledes som han hørte det af

¹⁵ Heusler, Andreas, *Die Anfänge der isländischen Saga* (Berlin, 1914), pp. 54–55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ In general see Andersson, *The problem of Icelandic saga origins*; Mundal, *Sagadebatt*; Jón Hnefill Aðalsteinsson, “Íslenski skólinn”, *Skírnir* 146 (1991), pp. 103–29.

¹⁸ Keyser, Rudolf, *Efterladte skrifter I-II* (Christiania, 1866–67), p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 407.

en Fortællers Mund eller allerede fandt det optegnet for sig, og indførte det i en fuldstændig given Skikkelse i sit skrevne Arbeide”²⁰.

It was clear that the Kings’ sagas, although “oprindelig udgangne fra og sammansatte i Norge”, had been “bearbejdede af Islændinger”. He is quite certain, however, that “de islandske Sagamænd og Sagaskrivere [tillode] sig vistnok høist sjælden at forandre Formen, Sproget og Tonen i de Sagn, de havde lært i Norge, og af hvilke de sammensatte sine større Sagaverker”. As a result of this, “Anskuelserne af og Dommene om Handlinger og Begivenheder ere Nordmænds, den norske Almeenheds, ikke Islændingernes”²¹.

Although the Bookprose theory is first and foremost associated with Iceland and the so-called “Icelandic school”, about which more will be said presently, its origins can be traced to the German scholar Konrad Maurer (1823–1902), in particular his book *Ueber die Hænsa-Þóris saga*²², in which he compared passages dealing with the same events in *Hænsa-Þóris saga* and in *Landnámabók* and came to the conclusion that the saga, and probably the sagas generally, were the written products of individual authors who treated their sources, both oral and written, freely, and were therefore not to be regarded as reliable historical witnesses in comparison to works like *Landnámabók*.

Björn M. Ólsen (1850–1919), first professor of Icelandic at the newly established Háskóli Íslands, wrote a series of articles in *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* comparing *Landnáma* with various *Íslendingasögur*, starting in 1904 with *Egils saga* and culminating in 1911 with a study of *Gunnlaugs saga ormstungu* published by Videnskaberne’s selskab. Here he reaches the conclusion that it is clear that “höfundur hefur farið frjálslega með það sagnaefni sem hann hafði og aukið í það skáldskap”. Because of this, he says, it is also clear that “saga sem tekið hefur slíka afstöðu til þess efnis sem lá fyrir getur að litlu leyti gert kröfu til að teljast trúverðug sem sagnfræðiheimild og verður að nota hana af mikilli varúð sem slíka”²³.

In his lectures on the sagas, delivered in the years 1913–1914 but not collected and published until 1937–1939, he expresses the same view:

Því betur sem vjer lesum sögur vorar ofan í kjölinn, því dípra sem vjer sökkvum oss ofan í þær, því nákvæmar sem vjer rannsököm þær, því betur munum vjer komast að raun um, að þær eru listaverk, og að listamaður hefur haldið á pennanum, sem festi þær á bókfell²⁴.

The “Icelandic school”

The term “Icelandic school” (“den islandske skole”) was first used in print in 1939 in an article in *Maal og Minne* by Hallvard Lie, who added, “eller kort og godt ‘Nordals skole’, hvormed man har villet uttrykke et eksisterende grunnsyn-

²⁰ Keyser, Rudolf, *Efterladte skrifter* I-II (Christiania, 1866–67), pp. 408–09.

²¹ *Ibid.*, pp. 412–13.

²² Maurer, Konrad, *Ueber die Hænsa-Þóris saga* (München, 1871).

²³ Björn M. Ólsen, *Om Gunnlaugs saga ormstungu: En kritisk undersøgelse* (København, 1911), pp. 50–52.

²⁴ Björn M. Ólsen, *Um Íslendingasögur: Kaflar úr háskólafrirlesturum* (Safn til sögu Íslands VI, Reykjavík, 1937–39), p. 11.

fellesskap innen den krets av videnskapsmenn som preger sagaforskningen på Island i dag”²⁵. And certainly if there ever was an Icelandic school of saga studies, its chief exponent was Sigurður Nordal (1886–1974), who succeeded Björn M. Ólsen as Professor of Icelandic at the University of Iceland in 1918. This “krets av videnskapsmenn” also included Einar Ól. Sveinsson (1899–1984), Professor of Icelandic literature from 1945 and from 1962 head of Handritastofnun Íslands, subsequently Stofnun Árna Magnússonar, and a number of other scholars such as Bjarni Aðalbjarnarson, Björn Sigfússon, Guðni Jónsson and Jón Jóhannesson, but Nordal remained its chief ideologue. Its roots, as was said, are to be sought in the work of earlier scholars such as Konrad Maurer and Björn M. Ólsen. The school’s chief monument — and monumental it is — is the series *Íslenzk fornrit*, the first published volume of which, Nordal’s edition of *Egils saga Skallagrímssonar*, came out in 1933. The series now comprises some 27 volumes, with several more in the planning stage. Although in theory the series would cover all genres of Icelandic literature, it has concentrated on the more historical sagas, the *Íslendingasögur* and *konungasögur*, and more recently the *Biskupasögur*.

The Icelandic school never issued any manifesto as such, but the approach of the editors of the various volumes of *Íslenzk fornrit* can, together with a few key critical works, primarily those of Nordal and Einar Ól. Sveinsson, be used to isolate what may be said to characterise it. Firstly, it is based on the principles of traditional philology, which most of the original editors had learnt in Copenhagen, by which is meant that there is assumed to have been an original form of each saga, to which the scholar must aspire to get as close as possible²⁶. In keeping with the tenets of the Bookprose theory, this original is also assumed to be the work of an author, and one of the by-products of the Icelandic school has been a series of studies identifying the authors of individual sagas²⁷. Although some of the material used by the author may have come from oral tradition, the idea of an oral saga is rejected. As Nordal states categorically in his introduction to *Egils saga*: “engin saga, sem vér þekkjum nú, sé í letur færð í sömu mynd og hún hefur verið sögð”. Rather, he says, like the *konungasögur*, the *Íslendingasögur* are “verk sagnaritara, höfunda, sem unnið hafa úr efninu og sett svip sinn á frásöguna”²⁸.

In addition to establishing the texts of the sagas, the scholars associated with the Icelandic school devoted much time to trying to trace the sources used by these saga-authors, in particular the written sources (since any oral sources were by their nature unknowable), through the identification of *rittengsl*, or literary relations. There are many cases where references or allusions to the same event occur in two or more sagas, and while these may be strikingly similar or even identical, it is not uncommon

²⁵ Lie, Hallvard, “Noen metodologiske overveielser i anl. av et bind av ‘Íslenzk fornrit’”, *Maal og minne* (1939), p. 97.

²⁶ Driscoll, M. J., “The words on the page: Thoughts on philology, old and new”, *Creating the medieval saga: Versions, variability, and editorial interpretations of Old Norse saga literature* (Odense, 2010), pp. 85–102.

²⁷ Reviewed in e.g. Mundal, *Sagadebatt*, pp. 266–70.

²⁸ Sigurður Nordal, ed., *Egils saga Skallagrímsson* (Íslenzk fornrit II, Reykjavík, 1933), p. lx.

for them to differ, even significantly. Incidences of verbal echoes are legion. Where an earlier generation saw these as the hall-marks of oral tradition, the “bookprosists” sought to explain these parallels as one author’s conscious borrowing from the work of another. Material differences were explained as the author’s attempts to reconcile different versions known to him, or to tidy up his narrative by editing out improbabilities or artistic infelicities — poetic licence, if you will. The most extensive discussion of the principles of literary-relation hunting is Einar Ól. Sveinsson’s chapter “Almenn rök um rittengsl” in his book *Um Njálu*²⁹ (identical for the most part in substance to the chapter “Literary relations” in *Dating the Icelandic sagas*³⁰). The search quickly reached quite extreme levels, where almost anything could be pressed into service as *rittengsl*, even the vaguest kind of verbal parallels. Postulating *rittengsl* with lost sagas, or lost redactions of extant sagas, also became common. In his introduction to the *Íslenzk fornrit* edition of *Njáls saga*, Einar Ólafur gives no fewer than four lost sagas from which the author of the saga is meant to have borrowed.

Rittengsl were in turn important in establishing a chronology for the sagas, another area in which the contribution of the Icelandic school has been significant. This was by no means an easy task, since the sagas are all anonymous and undated and such contemporary references as could conceivably be used for dating could be (and have sometimes been shown to be) later interpolations. The dates of the manuscripts in which the sagas are preserved are of little help since on the basis of palaeographic and orthographic evidence alone it is rarely possible to date a manuscript more precisely than to within a fifty-year period, and even so the dates of the manuscripts, even when they can be dated precisely, provide only a *terminus ante quem* for the writing of the sagas they preserve. There are, so far as we know, no authors’ autographs or originals, and no way of knowing how far even the best text is removed from the original (even assuming there to have been one). The so-called *theta*-fragment of *Egils saga* (AM 162 a θ fol.), the oldest extant fragment of an *Íslendingasaga*, is thought to date from around 1250, but it is clear (from a number of errors and so on) that it cannot be the original (Snorri’s original, if you will).

Einar Ól. Sveinsson summarises the findings of the Icelandic school in this area in his monograph *Dating the Icelandic sagas* (1958), which he wrote specially for publication by the Viking Society (an expanded version appeared in Icelandic in 1965 under the title *Ritunartími Íslendingasagna: Rök og rannsóknaraðferð*), and arguments for the dating of individual sagas can be found in the introductions to the volumes of *Íslenzk fornrit*. Apart from a few attempts to show that sagas hitherto thought to be early were actually late and *vice versa* (e.g. *Fóstbræðra saga*, which because of its general awkwardness was thought to be from the beginning of the saga-writing period c. 1200, but was subsequently dated by Jónas Kristjánsson³¹ to the end of the period, about a century later; Bjarni Guðnason³² has similar-

²⁹ Einar Ól. Sveinsson, *Um Njálu*, (Reykjavík, 1933).

³⁰ Einar Ól. Sveinsson, *Dating the Icelandic sagas: An essay in method* (London, 1958).

³¹ Jónas Kristjánsson, *Um Fóstbræðrasögu* (Reykjavík, 1972).

³² Bjarni Guðnason, *Túlkun Heiðarvígasögu* (Reykjavík, 1993).

ly argued that *Heiðarvíga saga* is much younger than was supposed; and Dietrich Hofmann³³ tried to move *Reykðæla saga* back by 30 to 40 years) the system has in general achieved the status of doctrine. But how were these dates arrived at? Einar Ólafur lists several criteria for dating, but says that “of all the means of deciding the ages of sagas it is their literary relations which are the most fruitful”. The problem with this method is of course that even if one is convinced that similarities between two sagas cannot be explained in any other way — as common oral source, formulae, later interpolation or coincidence — it is rarely possible to say with any certainty which saga did the borrowing. Even where this can be established the method can at best date sagas only relatively. The whole system, even if sound, could be off by 50 years³⁴.

Another method of determining when sagas were written was by assessing them in terms of artistry. Here, it seems to me, we are on especially thin ice. In forming what is still the standard theory on the development of saga-writing in Iceland, critics began by assuming that saga-literature had reached its high point with Snorri Sturluson’s *Heimskringla* and in the *Íslendingasögur*, *Njáls saga* in particular (although *Njáls saga* has been compared to slightly over-ripe fruit). In their linear conception of literary history, everything else had to be seen as either leading up to or falling off from this apogee. This is, of course, the old romantic view of literary history, but was nowhere more fully articulated than by Sigurður Nordal.

Nordal outlined his conception of the progression of Icelandic literature first in his book *Snorri Sturluson*³⁵, subsequently and in greater detail in his introduction to his edition of *Egils saga* for the series *Íslenzk fornrit*, and finally and most fully in his article “Sagalitteraturen” for the series *Nordisk kultur*³⁶. Nordal saw the history of Icelandic literature as a process spanning a three-hundred-year period, from about 1100 to 1400. In the introduction to *Egils saga* he says: “Vér vitum, að sagnaritunin þokast smám saman frá vísindum til skáldskapar, frá Ara til Víglundar sögu”³⁷. For Nordal the key to the history of Icelandic literature was “baráttan milli alþýðlegs smekks og söguefnis og vandfýsni sagnaritara”³⁸. And paralleling this was the battle between native and foreign elements in Icelandic culture.

The early historical writings of Sæmundur and Ari — both of whom were based in the south of Iceland — dealt in a learned, critical way with genealogy, chronology and history. This “southern school” was active throughout the 12th century. It was, Nordal says, “höfðingjaskólinn í sagnaritun”, which sought truth and made no concessions to the tastes of the masses. In the north, at the monastery at Þingeyrar, a new “northern school” of saga-writing appeared somewhat later. Here,

³³ Dietrich Hofmann, “Reykðæla saga und mündliche Überlieferung”, *Skandinavistik* 2,1 (1972), pp. 1–26.

³⁴ On attempts at dating the sagas see Örnólfur Thorsson, “‘Leitin að landinu fagra’: Hugleiðing um rannsóknir á íslenskum fornþókmenntum”, *Skáldskaparmál* I (1990), pp. 28–53.

³⁵ Sigurður Nordal, *Snorri Sturluson* (Reykjavík, 1920).

³⁶ Sigurður Nordal, “Sagalitteraturen”, *Nordisk kultur* VIII:B (Stockholm/Oslo/København, 1953), pp. 180–273.

³⁷ Sigurður Nordal, ed., *Egils saga Skallagrímsson*, pp. lxi–lxii.

³⁸ *Ibid.*, p. lxiii.

initially, the interests of the church were paramount, with an attendant emphasis on hagiography — the translation of saints' lives, the *heilagramannasögur*, were produced here. These two poles reached a synthesis in the work of Snorri Sturluson, which was both learned and entertaining. Snorri himself was brought up in the south, but moved to Borgarfjörður in the west around 1200. The greatest of the *Íslendingasögur*, *Laxdæla*, *Egils saga* etc., are also products of this great synthesis, which Nordal sees as spreading out from this epicentre in Borgarfjörður, but not making any inroads in the south until after the middle of the 13th century (*Njáls saga*, written in the south, is normally dated around 1280). Shortly thereafter the synthesis began to break down and split into pure entertainment (“late” *Íslendingasögur* such as *Gull-Þóris saga*, *Króka-Refs saga* and the majority of the *fornaldar*- and indigenous *riddarasögur*) on the one hand, and annals on the other. The movement of Icelandic prose as Nordal envisioned it was governed by the movements along three axes, as it were: bare facts–entertainment, native–foreign and north–south. The greatest works were produced when all three were in balance, in the 13th century.

Nordal distinguished five stages of saga-writing, in part on the basis of the relative ages of the individual sagas, which it was possible to ascertain through an examination of their “literary relations”, and in part according to what he called their “level of literary development”, i.e. their position in the scheme just outlined. Nordal’s fifth stage was “decline”; there had never been any serious disagreement as to which sagas belonged to this period of decline, he said, because of the clear influence of the *fornaldar*- and *riddarasögur* on them³⁹.

The Icelandic canon

One result of the dominance of Nordal and the Icelandic school was the establishment of an Icelandic canon. Those texts were chosen for inclusion in the canon which were in keeping with Nordal’s view of the history and development of Icelandic literature. The *Íslensk fornrit* series, of which Nordal was the first general editor, established the canon as far as the medieval literature was concerned: *Íslendingabók* and *Landnáma*, the principal *Íslendingasögur*, Snorri’s *Heimskringla*. Although the range of text types has broadened somewhat to include other Kings’s sagas and, most recently, the sagas of Bishops, there is no sign of the *fornaldarsögur* or romances on the way.

Nordal published two anthologies, both of which were used extensively in schools in Iceland. In 1924 Nordal published his *Íslensk lestrarbók 1400–1900*⁴⁰, the introductory essay to which was called “Samhengið í íslenskum bókmenntum”, in which Nordal put forward the ideas that were to inform all his writings on ancient and modern literature, in particular the idea that the history of Icelandic literature is continuous, and no gap can be established between Old Icelandic literature and the literary re-awakening of the 19th century.

³⁹ Sigurður Nordal, “Sagalitteraturen”, p. 235.

⁴⁰ Sigurður Nordal, ed., *Íslensk lestrarbók 1400–1900* (Reykjavík, 1924).

In 1953 the anthology *Sýnisbók íslenzkra bókmennta til miðrar 18. aldar* was published, edited by Nordal, Guðrún P. Helgadóttir and Jón Jóhannesson⁴¹ (much of the last part derives from the first part of the *Íslenzk lestrarbók*, the second part of which was expanded and published as *Íslenzk lestrarbók, 1750–1930* in 1942). In the *Sýnisbók* extracts are included from a large number of works, not just *Njáls saga* and *Heimskringla*. Even so, there are excerpts, extremely short, from only five *fornaldarsögur* (in the case of two of them chiefly the verses) and two original romances, in all only some 20 pages.

The decisions as to which aspects of Icelandic literary culture were to be regarded as “really” Icelandic and which were not were made with little or no reference to or regard for the actual cultural practices of the majority of ordinary Icelanders over the centuries, practices which were fast disappearing even as these decisions were being made — and to some extent certainly because of them. I refer in particular to the practice of *sagnaskemmtun*, the reading aloud of sagas and recitation of *rímur* (the majority of them based on prose sagas) which was an integral part of the *kvöldvaka*, or “evening wake”⁴². What was read and recited in the *kvöldvaka* can be seen from the hundreds and hundreds of manuscripts produced precisely for that purpose, and it was not *Njála* and *Heimskringla*. Had this been taken into account, I think we would have had a very different canon. But that, as they say, is another story.

Conclusion

Reviewing this material, one thing at least seems abundantly clear: the role of nationalism.

It was (nacent) nationalism that led to the (re-)discovery of saga literature in the late 16th century, in that Arngrímur Jónsson’s *Brevis Commentarius de Islandia* was intended to defend the honour of Iceland in the face of calumnies circulating abroad. Arngrímur’s works brought the richness of medieval Icelandic literature, in particular the *fornaldarsögur*, to the attention of historians in Denmark and Sweden, and further afield, in Germany, but their interests were chiefly in what it could tell them about the early histories of their own countries. Each country also tried to claim Old Norse-Icelandic literature as its own, for essentially nationalistic reasons.

Denmark’s relations with its neighbour to the south were never entirely easy, and Danish scholars of the romantic period reacted badly to the idea put forward by German scholars that Old Norse literature, principally the *Edda*, was essentially Germanic, preferring to see it as “Nordic”, created by and expressing the beliefs of the Scandinavian people as a whole; the Norwegians, for their part, having achieved their political independence from Denmark in 1812, reacted rather badly to this Danish attempt to appropriate, as they saw it, what belonged solely to the

⁴¹ Sigurður Nordal *et al.*, ed., *Sýnisbók íslenzkra bókmennta til miðrar 18. aldar* (Reykjavík, 1953).

⁴² Driscoll, M. J., *The unwashed children of Eve: The production, dissemination and reception of popular literature in post-Reformation Iceland* (London, 1997), pp. 38–46.

Norwegian people (of which the Icelanders were merely an extension). The Free-prose theory, in its more extreme form, should obviously be seen in the light of this Norwegian nationalism.

In the late 19th and early 20th centuries it was again nationalism which shaped the views of those who established the Icelandic literary canon and the academic discipline devoted to its study (the so-called "Icelandic school"), views which were plainly not founded entirely on aesthetic principles⁴³.

Curiously, in arguing that the sagas were works of fiction, created in Iceland in the 13th and 14th centuries by individual authors who regarded themselves as such and hence were more interested in telling a good story than in telling the truth, the Icelandic school went directly against what every Icelander intrinsically believed, viz. that the sagas were essentially faithful representations of what had actually happened. Even Finnur Jónsson, writing in as late as 1921, was in no doubt: "Sagaernes historiske troværdighed — hvor 'stolt' dette end lyder — vil jeg hævde og forsvare til jeg tvinges til at nedlægge min pen"⁴⁴. But if the sagas were fiction, made up by clever Icelanders in the Sturlung age, then they were at least Icelandic fiction, and not based on centuries' old oral tradition coming from God knows where.

The funny thing is that everyone bought it, and not just in Iceland. The view of the Icelandic school became the standard view of Icelandic literary history in the 20th century, enshrined in works like Turville-Petre's *The origin of Icelandic literature*⁴⁵, Stefán Einarsson's *A history of Icelandic literature*⁴⁶, Peter Hallberg's *Den isländska sagan*⁴⁷ etc.

But this wasn't the only baby that needed to be thrown out with the bathwater. A large part of Icelandic literature, literature which in many cases had been copied and read for centuries, was also rejected as un-Icelandic. Here the *fornaldarsögur* were doubly suspect: not only were they quite clearly based on older oral tradition, and therefore not the creations of Icelandic authors of the Golden Age, but they were also quite palpably influenced by translations of continental romance, products of the period of decline. It was hard to imagine anything less Icelandic: in substance pan-Scandinavian, even Germanic, in style cloyingly French.

In the last 30 years or so, in some ways at least, much has changed. The debate today is less (overtly) politicised, it seems, partially as scholars have begun to investigate other aspects of the sagas than their origins⁴⁸. There is now greater interest in artefactuality, in manuscripts as text-bearing objects, created at a certain place and for a particular purpose, and in particular reading the sagas as remnants, as sources for the history of mentality of the age in which they were produced, dis-

⁴³ Byock, Jesse, "Modern nationalism and the medieval sagas", *Northern antiquity: The post-medieval reception of Edda and saga* (London, 1994), pp. 163–87.

⁴⁴ Finnur Jónsson, *Norsk-islandske kultur- og sprogforhold i 9. og 10. årh.* (København, 1921), p. 141.

⁴⁵ Turville-Petre, E. O. G., *The origin of Icelandic literature* (Oxford, 1953).

⁴⁶ Stefán Einarsson, *A history of Icelandic literature* (Baltimore, 1957).

⁴⁷ Hallberg, Peter, *Den isländska sagan* (Stockholm, 1956).

⁴⁸ E.g. Vésteinn Ólason, *Dialogues with the Viking age: Narration and representation in the Sagas of the Icelanders* (Reykjavík, 1998).

seminated and consumed. There is also renewed interest in orality, as witnessed by recent works by e.g. Gísli Sigurðsson⁴⁹. At the same time we have seen an expansion of the canon, with far greater interest in an appreciation of other genres, in particular the *fornaldar*- and *riddarasögur*, which have been the focus of several large research projects and many individual studies.

⁴⁹ Gísli Sigurðsson, *The medieval Icelandic saga and oral tradition: A discourse on method* (Cambridge MA, 2004).

Food and cultural identity in the *fornaldarsögur*

Food plays a fundamental role in the life of every human being. Not only is it necessary in order to stay alive, the consumption of food is also a social act and defines a person's place in society. Every cultural group decides what is edible and what is not and there is a wide variety of rules that apply to the preparation of food. Humans are omnivorous who both need, and can enjoy, variety in their diet. All the same, people have to be careful of what they eat. An unknown food may cause them harm¹.

Activities other than preparing or consuming food are indeed more prominent in the *fornaldarsögur*, such as travels, battles and Viking raids. But, they do have scenes where food is mentioned and in many cases it plays a significant role within the narrative. They tell of hunting, fishing, slaughtering and collecting fruit and nuts to provide food. Cooking is described in several cases. Women, — both human and giantesses, — prepare food and in the predominantly male world of the *fornaldarsögur* men also have to cook meals. The type of food the characters eat is an important part of their identification and the group they belong to. Shortage of food is a problem to be solved; occasionally the protagonists embark on an adventure when they need to provide food. In *Gríms saga loðinkinna*, shortage of food is the reason why Grímr leaves home, kills giants and saves his vanished bride:

Þat barr þá til sem optar, at hallæri mikit kom á Hálogaland. Grímr loðinkinni bjóst þá heiman ok fór á ferju sinni við þriðja mann. Hann hélt norðr fyrir Finnmörk ok svá austr til Gandvíkr. Ok er hann kom í víkina, sá hann, at þar var nógr veiðifangi. Setti hann þar upp skip sitt ok gekk síðan til skála ok kveikti upp eld fyrir sér².

Kings, on the other hand, hunt for fun. *Gautreks saga* opens with the story of king Gauti, who “fór optliga með hauka sína ok hunda á mörkina, því at hann var inn mesti veiðimaðr, ok þótti honum þat in mesta skemtan”³. Kings in the *fornaldarsögur* usually have plenty of food, but the young king Hrólfr Gautreksson is ridiculed because of food shortage when he is wooing Þorbjörg, daughter of the

¹ Dagný Kristjánsdóttir, “Ég gæti étið þig”, *Undirstráumar. Greinar og fyrirlestrar* (Reykjavík, 1999), pp. 297–309; Counihan, Carol and Esterik, Penny, “Introduction”, *Food and Culture. A Reader* (New York, 1997), pp. 1–6.

² *Fornaldar sögur norðrlanda*, ed. Carl Christian Rafn (København, 1929–30), II, p. 144.

³ *Ibid.*, III, p. 3.

Swedish king Eiríkr. In his reply to Hrólf's wooing, the king describes the *Gautar* as a hungry nation and that his main reason to visit Eiríkr is to beg for food:

Mér er sagt, at þar sé hallæri mikit með yðr Gautum. Berr þat mjök til, at Gautland er óvitt ok lítit aftektum, en mannfjöldi mikill. Þér fæðið jafnan mikinn her á yðrum kostnaði ok eruð örlátir ok góðir af yðru, meðan til er. Nú þykkjumst ek vita, at þér mun þykkja mjök atskorpna, ok munu þér því hafa heiman farit, at yðr mun þykkja illt at þola sult ok harðrétti⁴.

King Eiríkr's humiliating words cause anger:

Herra, eigi er þat satt, at oss skorti mat í vǫru landi eða þurfum annarra ölmusa várum mönnum til hjálpar, en þóat þetta þrot sækti oss, þá mundum vér fyrr aðra heimsækja en yðr. Lízt þetta gjört til vár þarfleysu kalls, ok fundu menn, at Hrólf konungr reiddist harðla mjök, þó at hann hefði fá orð um...⁵

Most humans in the *fornaldarsögur* eat food that has been prepared in some way.

The well-known semantic triangle of Claude Lévi-Strauss points towards the categories of the raw, the cooked and the rotted. He writes: "It is clear that in respect to cooking, the raw constitutes the unmarked pole, while the other two poles are strongly marked, but in different directions: indeed, the cooked is a cultural transformation of the raw, whereas the rotted is a natural transformation"⁶. Lévi-Strauss' categorization has been criticized for being too general and simplistic⁷, but it can be helpful in analyzing the *fornaldarsögur*. In the *fornaldarsögur*, cooking food separates humans from animals and most giants. Although anthropomorphic, the giants belong to a different category than humans. *Hrólf's saga Gautrekssonar* mentions that in Ireland people often have to live on food, "sem eigi má mat kalla með öllu, sem er grös mörg ok rætr"⁸. This vegetarian diet of herbs and roots can probably not be called food because it puts people in the same category as gramivorous animals. *Völsunga saga* retells the *senna* between Sinfjötli and Granmarr in *Helgakviða Hundingsbana I*. In the saga, wolf pelts transform Sinfjötli and his father Sigmundur into wolves. Greedy people were frequently likened with wolves⁹. Hunger and greed characterize both wolves and humans, but the Christian audiences of the *fornaldarsögur* would also have recognized greed as one of the Seven Deadly Sins. *Völsunga saga* emphasizes more clearly than the poem that the consumption of raw meat is unsuitable behavior for humans:

Granmar svarar: Eigi muntu kunna mart virðuligt mæla ok forn minni at segja er þú lýgur á höfðingja. Mun hitt sannara at þú munt lengi hafa fæðst á mörkum úti við vargamat ok drepið bræðr þína, ok er kynlegt er þú þorir at koma í her með góðum mönnum er mart kalt hræ hefir sogit til blóðs¹⁰.

⁴ *Fornaldar sögur norðrlanda*, III, pp. 80–1.

⁵ *Ibid.*, III, p. 81.

⁶ Lévi-Strauss, Claude. "The Culinary Triangle", *Food and Culture*, pp. 28–29.

⁷ Mary Douglas, "Deciphering a Meal", *Food and Culture*, pp. 37–8.

⁸ *Fornaldar sögur norðrlanda*, III, p. 186.

⁹ Aðalheiður Guðmundsdóttir, "The Werewolf in Medieval Icelandic Literature", *Journal of English and Germanic Philology* 106:3 (2007), p. 302.

¹⁰ *Fornaldar sögur norðrlanda*, I, p. 139. See also *Edda*, ed. Gustaf Neckel, Hans Kuhn (Heidelberg, 1962), p. 135.

The *vikingalög* of Hjálmar in *Örvar-Odds saga* are also a clear example that eating raw meat is not acceptable because it puts those who do it in the same category as carnivorous animals. Accepting Hjálmar's law means a cultural transformation:

Pá mælti Hjálmar: Þat er fyrst at segja, at ek vil aldri eta hrátt né lið mitt, því at þat er margra manna siðr at vinda vöðva í klæðum, ok kalla þat soðit, en mér þykkir þat þeira siðr, er líkari eru vörgum en mönnum... Góð þykkja mér lög þín, sagði Oddr, ok mun þat ekki meina váru félagi¹¹.

Drinking blood, eating horsemeat, human flesh, and any raw food normally causes strong aversion. Giants are frequently depicted as cannibals. Eating raw meat and drinking blood is part of the characteristics of the evil Viking Grímarr Grímólfsson and his companions in *Hrólfs saga Gautrekssonar*. Their eating habits dehumanize them: “Þeir eta allir hrátt ok drekka blóð. Er þat sannkallat, at þeir sé heldr tröll en menn”¹². In *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, Ásmundr visits the dead warrior Árán in his grave-mound. Árán kills and eats three animals that were brought into the grave-mound, a hawk, a dog and a horse. None of the animals were accepted as food and, besides, he ate them raw in a grotesque manner:

En ina fyrstu nótt reis Árán af stólinum ok drap haukinn ok hundinn ok át hvártveggja. Aðra nótt stóð Árán upp ok drap hestinn ok sundraði ok tók á tannangangi miklum ok át hestinn, svá at blóð fell um kjafta honum¹³.

In the relatively young *Sörla saga sterka*, the protagonist's ships are driven ashore by a magical storm raised by a giant who needs to replenish his supplies of human flesh. Sörli discovers the giant's cave and watches through a window how a giantess chops human and horseflesh:

Hann lítr nú um gluggann, er var á hellinum, ok sér um hann allan. Lítr hann einn hræðiligan jötun liggja í sinni rekkju. Aldrei hafði konungsson sét stærra mann. Hans búkr tók beggja veggja á milli með svo herfiligri ásýnd ok óskapligri, at konungsson undraðist þat stórliga. Hann sá þar ok eina kerlingu heldr stórmannliga. Hún stóð við þverpall einn ok var at brytja þar niðr mannakjöt ok hrossa ok var harðla stórvirk at þessu¹⁴.

In pagan times, horses were slaughtered as a sacrifice to the gods and the meat was eaten by those who took part in the religious ceremonies. When the Nordic countries were Christianized, eating horse meat was regarded as a sign of paganism and prohibited. The Christian audience of the *fornaldarsögur* probably found eating horsemeat repulsive.

The giantess Brana in *Hálfðánar saga Brönuföstra* is an exception, when she states that she neither drinks blood nor eats human flesh: “Brana mælti: Hvárki er ek blóðdrekkur né mannæta...”¹⁵. Brana is one of the helpful giantesses frequently found in the *fornaldarsögur*, as defined by John McKinnell¹⁶. He describes her as a “hybrid

¹¹ *Fornaldar sögur nordrlanda*, II, p.194.

¹² *Ibid.*, III, pp. 106–7.

¹³ *Ibid.*, III, p. 378.

¹⁴ *Ibid.*, III, p. 412.

¹⁵ *Ibid.*, III, p. 573.

¹⁶ McKinnell, John, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend* (Cambridge, 2005), pp. 181–96.

between the pseudo-mother and the incongruous partner”¹⁷. Because of her close relationship with Hálfðan, the statement of her dietary habits may be an attempt to make her appear more human. Drinking blood from a savage animal can have positive meaning because it transfers the strength of the animal to the person who drinks it. The cowardly Höttir in *Hrólfs saga kraka* was so scared when he was brought to the court that he lost his appetite: “svá hræddr, at hann tekr eigi mat né drukk”¹⁸. He shivers from fear when he sees the dead flying monster that Böðvarr, son of Björn the bear, has slain. Böðvarr makes him drink the blood and eat a part from its heart. After that he gains courage and his name is changed to Hjalti inn hugprúði, — the courageous. A giant cooks and eats a bear in *Hrólfs saga Gautrekssonar*:

Síðan sundrar hann björninn skjótt ok fimliga, festir síðan ketil upp ok sýðr. Eptir þat tekr hann borð, breiðir á dúk ok berr fram vist ok drykk. Öllu þótti þeim hann því vel skipa. Eptir þat tekr hann til matar, etr ok drekk heldr djarfliga. Ok eptir þat hann er mettr, varðveitir hann allt þat, er af gekk.

According to Inuit belief, the bear is the ancestor of man and its flesh resembles human flesh. The bear was considered sacred and should be treated like a kinsperson¹⁹. In *Hrólfs saga kraka*, the evil queen Hvít curses the king’s son Björn (bear), who rejects her because of his love for the farmer’s daughter Bera (she-bear). Because of the curse he must eat like an animal: “ok nýta þér þó enga fæðslu aðra en fé föður þíns”²⁰. During the day he is an animal but he regains his human form at night. When Björn suspects that he is going to be killed, he warns Bera, who has visited him every night, that she will be offered his slaughtered flesh but she should not eat it. His flesh is both human and animal. Björn knows that Bera is pregnant with three sons. The narrative may illustrate a breach of taboo, when a pregnant woman is forced to eat bear meat with the result that her offspring might have animal traits²¹. The queen forces morsels from Björn’s/the bear’s flesh into Bera’s mouth, two of the sons are born with animal parts of their body, the third, the above mentioned Böðvarr, has a fully human form.

Cannibalism could be part of a rite of vengeance or celebrations of victory²². An example of cannibalism as revenge is in *Völsunga saga*, a prose retelling of *Atlakviða* and *Atlamálar*:

Guðrún svarar: Ek mun þat segja þér ok glaða þitt hjarta. Þú vaktir við oss mikinn harm þá er þú drapt bræðr mína. Nú skaltu heyra mína ræðu. Þú hefir mist þinna sona ok eru þeirra hausar hér at borðkerum báðir ok sjálfur draktu þeirra blóð við vín blandit. Síðan tók ek hjörtu þeirra ok steikti ek á teini en þú ázt.

¹⁷ McKinnell, *Meeting the Other*, p. 192.

¹⁸ *Fornaldar sögur norðrlanda*, I, p. 67.

¹⁹ D’Anglure, Bernard Saladin, “Nanook, super-male: The Polar Bear in the Imaginary Space and Social Time of the Inuit of the of the Canadian Arctic”, *Signifying Animals*, ed. Roy Willis (London, 1994), p. 184.

²⁰ *Fornaldar sögur norðrlanda*, I, p. 50.

²¹ Glosecki, Stephen O., “Totem”, *Medieval Folklore. A Guide to Myths, Tales, Beliefs and Customs*, ed. Carl Lindahl, John McNamara, John Lindow (Oxford, 2002), pp. 407–8; see also McKinnell, *Meeting the Other*, pp. 126–46.

²² Mead, Margaret, “The Changing Significance of Food”, *Food and Culture*, p. 13.

Atli konungur svarar: Grimm ertu er þú myrðir sonu þína ok gaft mér þeirra hold at eta ok skamt lætr þú illt í milli²³.

Men are depicted as hunters and fishermen, women as gatherers. “Þat bar til einn dag, at frúin skipaði öllum sínum meyjum út á skóg at henda sér epli ok aldin” (*Hjámpérs saga*), “konungr fór á dýraveiðar, en in eldri Hildir á hnotskóg ok konur hennar” (*Egils saga einhenda*), “Þat var einn dag at hirðin fór á dýraveiðar, en konur á hnotskóg” (*Hálfs saga ok Hálfsrekka*)²⁴. Both men and women prepare meals. Male cooks (*matsveinar*) take care of cooking in all-male environments such as sea-travel and battles. When compared, battles are of course more masculine and heroic than cooking. In *Ásmundar saga kappabana*, Ásmundr and Eyvindr are rivals. Æsa, a king’s daughter, has promised to have the one who has more beautiful hands when they return: “lögðust þeir í hernað báðir eptir vanda, ok hætti Ásmundr opt með miklum háska til stórfanga ok aflaði svo fjár og frama, en Eyvindur var optliga hjá matgerðarmönnum ok lét eigi ganga glófa af hendi sér”²⁵. Needless to say, Æsa finds Ásmundr’s hands more beautiful.

The *kolbítur*-motif, the story of the unpromising boy, occurs in several *fornaldarsögur*.

The *kolbítar* lie by their mother’s hearth instead of playing outdoor games with other boys to prepare them for the role of a grown-up man. Refr in *Gautreks saga* is a typical *kolbítur*. His diet is unusual and not manly: “Þá er hann var ungr, lagðist hann í eldaskála ok beit hrís ok börk af trjám”²⁶. It may even equate him to graminivorous animals. *Ans saga bogsveigis* tells of two brothers. The elder, Þórir, is a model son, the younger, Án, is unpromising in every way. He wears ridiculous tattered clothes and does not take part in any manly games or sports. Án disappears from home by the age of twelve and gradually, but slowly, becomes a man. Án and his brother Þórir stay at the king’s court where Þórir is held in high esteem. One of the king’s men, Ketill, dislikes Án and shows his adversity by insulting him. He implies that Án has sexual desires for another man, and is, therefore, not masculine enough. Later, Án gets an opportunity to avenge for the offence in a verse:

Þat muntu finna
Er þú flór moka
at þú eigi ert
Án bogsveigir
Þú ert brauðsveigir
heldr en bogsveigir.
ostasveigir
en eigi álmsveigir²⁷.

In his verse, Án indicates that Ketill is better suited to handle bread and cheese than a bow. It would have been humiliating enough to claim that a man is more suited to handling food than weapons. The food he mentions is bread and cheese. The anthropologist Elisabeth L’Orange Fürst, who studied the food culture of the

²³ *Fornaldar sögur norðrlanda*, I, p. 22. See also *Edda*, pp. 240–63.

²⁴ *Fornaldar sögur norðrlanda*, III, p. 469, 365, II, p. 51.

²⁵ *Ibid.*, II, p. 471.

²⁶ *Ibid.*, II, p. 30.

²⁷ *Ibid.*, II, p. 341.

Hua tribe in New Guinea, points out that there is a clear distinction between feminine and masculine food in their culture. Dry and solid food is considered masculine, soft and juicy or liquid food feminine²⁸. The same division may not apply to Old Norse, but meat is considered masculine in most societies. In *Njáls saga*, Hallgerðr sends the slave Melkólfr to steal butter and cheese when there is a shortage of food at Hlíðarendi. She insults Gunnarr by serving this “feminine” and stolen food for him and his guests. Hallgerðr reminds Gunnarr that it is not for men to worry about preparing food. He replies angrily that it is bad to be a partner to a thief and slaps her on the face. After that fatal blow, everything is removed from the table and meat brought in instead²⁹. In *Fóstbræðra saga* a piece of cheese and meat is served for Butraldi and Þorgeir. The narrative indicates that both would have preferred the meat³⁰. Cheese is made from milk and the bread from soft dough, neither is provided from the masculine act of hunting. These examples indicate that food derived from milk was considered feminine.

The two companions Ásmundr and Egill in *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* shoot wild animals and birds when they are in the need of food. The saga tells of their long travels in the wilderness where they were frequently without nourishment. Trying to catch goats, they run into a giantess and her mother. They tell them that they have been without food for seven days. The mother is preparing “feminine” food, from milk and grain:

Nú finna þeir kerlingu. Hún spurði þá at nafni. Þeir sögðu it sanna til. Kerling var starsýn á Egil. Þeir sögðust eigi hafa etit mat á sjau dögum. Kerling var at at renna mjólk. Hún átti fimm tigi geita, ok mjólkuðu sem kúr. Hún átti ketil stóran, ok tók hann alla mjólkina. Hún átti hveitiakr stóran. Tók hún þar svá mikit mjól, at hún gerði hvern dag graut í katlinum, ok höfðu þær þat til viðrlífis³¹.

Food conveys meaning as well as it nourishes bodies. One of the multi-layered meanings of the *fornaldarsögur* might be to warn against unsuitable or harmful food. Searching for food, cooking and enjoying food is not without importance in the *fornaldarsögur*. In this article, I have only focused on a few examples showing how food reflects cultural identity. There are many other aspects yet to be discussed, such as food and magic. The *fornaldarsögur* are probably composed for a relatively small number of people who shared a similar experience and knowledge. Most of them have probably been more familiar with the need for food, preparing and eating it than the heroic adventures described in the *fornaldarsögur*.

²⁸ L’Orange Fürst, Elisabeth, *Mat — et annet språk. Rasjonalitet, kropp og kvinnelighet* (Oslo, 1995), pp. 269–310.

²⁹ *Brennu-Njáls saga*, ed. Einar Ólafur Sveinsson (Íslenzk fornrit XII, Reykjavík, 1954), pp. 123–4; see also Kress, Helga, “Óþarfar unnustur”, *Óþarfar unnustur og aðrar greinar um íslenskar bókmenntir* (Reykjavík, 2009), pp. 22–3.

³⁰ *Vestfirðinga sögur*, ed. Björn Karel Þórolfsson, Guðni Jónsson (Íslenzk fornrit VI, Reykjavík, 1943), pp. 144–5.

³¹ *Fornaldar sögur norðrlanda*, II, p. 373. See also Gottskálk Þ. Jensson, “Hvat liðr nú grautnum, genta?” — Greek Storytelling in Jötunheimar”, *Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8 – 2. 9 2001*, ed. Ármann Jakobsson, Annette Lassen, Agneta Ney (Uppsala, 2003), pp. 191–203.

ALISON FINLAY

*Kappar in Ásmundar saga kappabana
and Bjarnar saga Hítðœlakappa*

The short *fornaldarsaga Ásmundar saga kappabana* culminates in a fight to the death between two half-brothers¹. Their mother, Hildr, is daughter of a Swedish king, Buðli, who marries her to a King Helgi, a roving warrior who has helped him defend his kingdom, and who is said to be the son of a certain “Hildibrandr... er réð fyrir Húnalandi” (“Hildibrandr, who ruled over the land of the Huns”)². Helgi and Hildr have a son who is named Hildibrandr after his grandfather, who fosters him in his own land, while Helgi resumes his peripatetic raiding. Evidently many years later, the Danish king Álfr makes successful forays into the land of the now aged Buðli, and as part of the booty awards Hildr as wife to his subordinate Áki, “þótt hún eigi áðr bónda” (“though she already has a husband”)³, a circumstance that seems only to add to Áki’s eagerness for the marriage; he and Hildr produce a son called Ásmundr, who grows up with no knowledge of his half-brother. When he grows up, Ásmundr undertakes a task imposed on him by his foster-sister, Álfr’s daughter, in order to win her hand in marriage; he has to retrieve the estates of the dukes of Saxland by meeting the repeated challenges of an ever-increasing number of *berserkir*, in order to beat off the depredations of none other than his half-brother Hildibrandr. Finally the two meet in single combat; it is likely that Hildibrandr’s reluctance to fight Ásmundr earlier was prompted by his growing suspicion of their kinship, though this is not made explicit. Hildibrandr is killed by Ásmundr, who is known thereafter as *kappabani* ‘Killer of Champions’.

The saga was probably written in the late thirteenth century, and is preserved in two manuscripts, Cod. Holm. 7 4to of the early fourteenth century, and in part in the fifteenth-century AM 586 4to, a fragmentary version that, although more expansive, covers only a part of the saga, chapters 5–7 of the 10 chapters in Guðni Jónsson’s edition⁴.

¹ This study expands the introduction to my recent translation of the saga in *Making History. Essays on the Fornaldarsögur*, ed. Martin Arnold and Alison Finlay (London, 2010), pp. 119–39.

² *Ásmundar saga kappabana*, in *Fornaldar sögur Norðurlanda*, ed. Guðni Jónsson (Reykjavík, 1954), vol. 1, p. 388.

³ *Ibid.*, p. 390.

⁴ Dettler, F., ed., *Zwei Fornaldarsögur (Hrólfs saga Gautrekssonar and Ásmundar saga kappabana) nach Cod. Holm 7, 4to* (Halle a. S., 1891).

However, the material of *Ásmundar saga*, and in particular its theme of a fatal duel between close kinsmen, can be shown to be much earlier in origin. Like many other *fornaldarsögur* the saga finishes with a flourish of verse, two poems in *fornyrðislag* spoken by the two protagonists, that clearly predate the saga, since it appears to derive most of its material from them. And this material has analogues with much earlier material, notably the Hildebrand legend, the subject of the Old High German *Hildebrandslied*.

This now fragmentary poem, the only example of the Germanic ‘heroic lay’ to survive in Old High German, was written probably c. 800, and consists of 68 lines of alliterative verse in a form identical to that of Old English poetry⁵:

Ik gihorta ðat seggen
 ðat sih urhettun ænon muotin
 Hiltibrant enti Haðubrant untar heriun tuem
 sunufatarungo iro saro rihtun
 garutun se iro guðhamun gurtun sih iro suert ana
 helidos ubar hringa do sie to dero hiltiu ritun

I heard tell
 That warriors met alone
 Hildebrand and Hadubrand between two armies
 son and father prepared their armour
 made ready their battle garments girded on their swords
 the warriors, over their ring mail when they rode to battle.

The poem relates the meeting of two warriors on a battlefield. The facts that they *ænon muotin* ‘met alone’, and that the meeting took place *untar heriun tuem* ‘between two armies’, suggest that they are acting as ‘champions’ for two opposing armies. The elder, Hildebrand, asks about the antecedents of his younger opponent, Hadubrand, who reveals himself as Hildebrand’s own son, left behind as a child when Hildebrand fled the tyranny of Odoacer to take service with Theodoric. Hildebrand responds enigmatically that the young man will never fight a closer kinsman (thus indirectly acknowledging his paternity), but the young man is belligerent, refuses the offer of gifts and accuses his opponent of deception, since he believes his father has died. The poem breaks off as the duel gets under way, but Hildebrand’s own words suggest that one of the two must kill the other⁶:

nu scal mih suasat chind suertu hauwan,
 breton mit sinu billiu, eddo ih imo ti banan werdan.

now must my own child strike me with his sword
 and hit me with his axe, if I do not kill him first.

In the introduction to his translation of the poem, Francis Gummere speculated as to its ending⁷:

⁵ Braune, W., ed., *Althochdeutsches Lesebuch* (Tübingen, 1875), p. 78.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ Gummere, F., trans., *The Oldest English Epic: Beowulf, Finnsburg, Waldere, Deor, Widsith, and the German Hildebrand, Translated in the Original Metres with Introduction and Notes* (New York, 1922), p. 173.

The original... must have had a tragic ending; the theme demands it, and not only a scrap of this same tale in Old Norse, but analogy of other cases, sustains the demand. The father unwillingly kills his son. Such things must have actually happened now and again in the days of the *comitatus*... but the killing of near kin remained the capital crime for a German... Loyalty to one's lord was a Germanic virtue which grew stronger with the necessities of constant warfare, until it came to be supreme, and thus overshadowed the obligations of actual kindred. Hildebrand is a victim of the clash of these two duties, — and not for once only. Thirty years before this crowning tragedy, he was forced to choose between his lord, a banished man, and his wife and child. Now the child faces him in arms.

The “scrap of this same tale in Old Norse” mentioned here is in fact Hildibrandr's reference, in the poem spoken at the end of *Ásmundar saga*, to his involuntary slaying of his own son⁸:

Liggr þar inn svási
sonr at höfði,
eftirerfingi,
er ek eiga gat,
óviljandi
aldrs synjaðak.

There lies my sweet
son by my head,
the heir I fathered
to follow me;
Not willingly
I denied him life.

This is replicated in the saga prose in Hildibrandr's arbitrary killing of his son (who is not otherwise mentioned in the saga), under the influence of berserk rage, as he goes out to meet Ásmundr in battle. The saga author tried to incorporate in his text all the material provided by the verses, but clearly had no more idea how this element related to the story alluded to in the Norse verses than does the modern reader. The name of the hero, Hildibrandr, testifies to the relationship of the story with that of the old German lay, and the story about the heroic confrontation of close relatives survives, but the narrative, in the verses as in the saga, is of the fight to the death of two brothers, rather than father and son. Nevertheless, the *Hildebrandslied*'s juxtaposition of youth and age is reflected in the saga verses, where Ásmundr refers to his opponent as *inn hári Hildibrandr* ‘the grey-haired Hildibrandr’⁹.

The age of these verses relative to the saga itself is testified to by the elaboration of what must have been essentially the same verses by Saxo Grammaticus in Book 7 of *Gesta Danorum*. Like the author of *Ásmundar saga*, Saxo works backwards from the verses themselves to create his prose legend, citing his Latin adaptations of the verses to mark the end and climax. As with his adaptations of Norse verse elsewhere, Saxo “does not only translate the old lays, he also desires to give them a correct Latin form, therefore he had to elaborate the abrupt Norse poems and give them a suitable beginning and end”¹⁰. Thus the poem spoken by Hildibrandr, as he lies close to death by his brother's hand, begins¹¹:

⁸ *Ásmundar saga*, p. 406.

⁹ *Ibid.*, p. 408.

¹⁰ Halvorsen, E. F., *On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana* (Studia Norvegica 5, Oslo, 1951), p. 17.

¹¹ *Ásmundar saga*, p. 405.

Mjök er vandgætt, hvé verða skal ef borinn öðrum at banorði. Þik Drótt of bar af Danmörku, en mik sjálfan á Svíþjóðu.	It is hard to foresee how one must by another be borne to death. Drótt bore you in Denmark, and myself among the Swedes.
--	---

This is elaborated by Saxo as follows, in Peter Fisher's translation¹²:

I should like the hour to roll by in conversation;
stop the sword-play, rest on the ground a little,
vary the interval with talk and warm our hearts.
Time remains for our purpose. Different destinies
control our twin fates; death's lottery brings
one to his appointed hour, while processions and glory
and a chance to live the days of better years
await the other. The omens distinguish us
in separate roles. Danish territory bore you,
Sweden me. Once Drot's maternal breast
swelled for you; I too sucked milk from her teat.

The transformation of the first helming makes it almost unrecognizable, but Saxo's final three lines accurately represent the second half of the stanza. The form 'Drot' used by Saxo corresponds to the unusual name 'Drótt' used in the Norse of the brothers' mother. The author of *Ásmundar saga*, or an earlier transformer of the material preserved in the stanzas, evidently took this for a poetic *heiti* for a woman rather than a personal name, and replaced it in his prose version with 'Hildir', conventional in the *fornaldarsögur*.

Saxo's close reliance on his poetic source can also be seen in his rendition of the assaults of the hero Ásmundr (Haldan in Saxo's version) on the *kappar* 'champions' sent by Hildibrandr to win the estates of the dukes of Saxland. According to the saga, Ásmundr beats off the attacks of an increasing number of these warriors: Saxo follows the enumeration in his poetic source in detailing the assaults of Haldan (the figure corresponding to Ásmundr in his version) on the champions¹³:

Börðumst einn við einn en endr við tvá, fimm ok fjóra fletmegninga, sex ok við sjau senn á velli, einn ek við átta; þó ek enn lifi.	Alone I fought one, and indeed two, five and four friends of the hall, on the field six and seven at the same time, I alone against eight, yet still I live.
--	---

¹² *Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX*, ed. H. Ellis Davidson, trans. P. Fisher (Cambridge, 1979–80), vol. I, p. 223.

¹³ *Ásmundar saga*, pp. 407–08.

Pá hvarflaði
hugr í brjósti,
er menn ellifu
ofrkapp buðu...

Then hesitated
the heart in my breast,
when eleven men
offered me battle...

Saxo renders what must have been essentially the same verse very closely¹⁴:

I subdued in battle
one alone, then two,
three and four, and soon
five followed by six,
seven, eight together,
then eleven single-handed.

Clearly the poems known to Saxo, writing late in the twelfth century, were very close to those quoted in *Ásmundar saga*, and probably derived from a common source.

Saxo's knowledge of essentially the same story as is recorded in the verses on which *Ásmundar saga* is based makes it certain that some version of the Hildibrandr story was circulating in Scandinavia in the twelfth century. E. F. Halvorsen argues that this took the form of an oral saga, since the more extended poems postulated by other critics "have disappeared completely"¹⁵. He suggests that the oral story was known to the scribe who first recorded the verses, but was lost by the time these were used by the saga writer, who had no other direct source for his version of the tale. In truth, however, we have no indication other than the saga's verses for the form in which this material was transmitted to the north. Versions of the Hildebrand legend are also found in the thirteenth-century *Piðreks saga* and in a Faroese ballad, *Snjólvskvæði*, which may itself be derived from a version of *Ásmundar saga*¹⁶.

The little literary analysis that *Ásmundar saga* has attracted has not yielded complimentary results. According to Halvorsen it is "rather complicated and confused", the work of a "mediocre" author¹⁷. He points to inconsistencies such as the curse placed by the dwarf smith on one of the two swords, later used by the half-brothers in their combat, that "þat mun verða at bana inum göfugustum bræðrum, dóttursonum þínum" ("it will cause the death of the most noble brothers, [King Buðli's] daughter's sons")¹⁸, when in fact the sword only accounts for the death of only one of them, Hildibrandr; and to characters arbitrarily introduced and then summarily dismissed from the narrative when they have served their limited purpose. Marlene Ciklamini gives a more positive account of the saga's construction as "a tale related with dexterous clarity and artlessness"¹⁹, locating mediocrity rather in its audience

¹⁴ *Ásmundar saga*, p. 224.

¹⁵ Halvorsen, *On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 7, 27.

¹⁸ *Ásmundar saga*, pp. 387–88.

¹⁹ Ciklamini, M., "The Combat between Two Half-Brothers: A Literary Study of the Motif in *Ásmundar saga kappabana* and *Saxonis Gesta Danorum*", *Neophilologus* 50 (1966), p. 277.

as she discusses the saga's "adaptation to the taste of an undemanding peasant audience"²⁰. There is in fact a clear sense of structure in the saga's purposeful progress to its inevitable conclusion. The motif of the twin swords, products of the one forge as the brothers are products of the one womb, prefigures the unacknowledged kinship between the two, as when the messenger Vöggr remarks on the likeness not only between the men, but also between their weapons²¹:

‘ek hefi eigi sét inn þriðja mann jafnvirðuligan sem þit Hildibrandr eruð. Hann er ljósari, en þú ert eigi óharðmannligri... Hér fara vápnin eftir yfirsýn þeira, er eigu. Hitt er bjartara ok gert betr, en eigi er þat snarpara.’

‘I have never seen a third man as impressive as you and Hildibrandr are. He is fairer, but you are no less hardy... The weapons match the appearance of those who own them. The other is brighter and better made, but it is no sharper.’

The repeated comments on the similarity between the brothers, rather than being a clumsy superfluity as Halvorsen suggests, reinforce the theme of the inevitability of the coming conflict. And there is some subtlety in the saga's treatment of Hildibrandr's reluctance to fight one who, he is coming to suspect, may be his half-brother. The author remains largely untouched by the tragic dilemma of the hero trapped between the demands of heroism and the obligations of kinship, but controls the inevitability and suspense of his intricate narrative.

This is a saga where the word *kappi* ‘champion’ looms large. The hero Ásmundr acquires his nickname from the *kappar* sent out by his adversary, Hildibrandr, to meet him in combat; since he is undertaking duels against them on behalf of the dukes of Saxland, he becomes a champion himself, but the word *kappi* is used explicitly not of him but of Hildibrandr, whose nickname *Húnakappi* ‘champion of the Huns’, mentioned in the saga's last stanza, leads the saga author to bestow upon him a Hunnish grandfather: “Hildibrandr hét faðir Helga konungs, er réð fyrir Húnalandi” (“Hildibrandr was the name of King Helgi's father, who ruled over the land of the Huns”)²². More probably, though, Hildibrandr's relationship with the Huns was as their chosen champion, just as Ásmundr champions the dukes of Saxland. A saga stanza confusingly has Ásmundr assert²³,

þá er mik til kappá	when the Huns chose me
kuru Húnmegir	as their champion

but as Ásmundr never stands in this relation to the Huns, it must be assumed that this verse has been put in the mouth of the wrong half-brother, and would originally have been spoken by Hildibrandr²⁴.

In a suggestive study of the word *kappi* and what it represented, Hans Kuhn²⁵ attempted to trace the concept back to an origin in the Roman *gladiatores*, warriors

²⁰ Ciklamini, “The Combat between Two Half-Brothers”, p. 270.

²¹ *Ásmundar saga*, p. 398.

²² *Ibid.*, p. 388.

²³ *Ibid.*, p. 407.

²⁴ Kuhn, Hans, “Kappar og berserkir”, *Skirnir* 123 (1949), p. 106.

²⁵ *Ibid.*, pp. 98–113.

who fought singly or in bands for public entertainment throughout the Roman empire, a practice continuing in Rome until the early fifth century but no doubt longer in more far-flung regions, where it would have been encountered by (and even have involved) the Germanic peoples; he suggests that reminiscences of this, however altered by time and tradition, lingered in Norse sources through the medium of a number of terms, notably *kappi* and, closely associated with it, *berserkr*. In the early seventh century Isidore of Seville uses the term *campiones* (sg. *campio*) to refer to gladiators, an identification also made in Old English glosses, and the Latin term is subsequently frequently used for a warrior fighting in single combat; the field on which he fights is the *campus*, which evolved into the German word *Kampf* ‘battle’. Cognate to this in Old Norse is *kapp*, denoting ‘contest, energy’; etymologists consider *kappi* a formation from this rather than deriving it directly from *campio*, as Kuhn appears to do²⁶. Germanic cognates of the word (*cempa* in Old English) came to be applied to those undertaking single combat on behalf of others, as was widely practised in Europe throughout the Middle Ages and was inscribed in some law codes. (It can be noted in passing that the English word *champion*, which is the best translation of *kappi*, derives also from *campio* through French, from the early thirteenth century in the sense ‘a stout warrior’, and from the end of that century in the sense ‘one who fights on behalf of another’.) Both Old Icelandic *kappi* and Old English *cempa* can also have the more general sense of ‘a fine warrior’ — as in the case of the young Hildibrandr in *Ásmundar saga* when it is said that his grandfather “kveðst vænta, at þar mundi upp fæðast einn kappi” (“said that he expected that a hero would grow up there”)²⁷. The identification of the heroes of the Hildebrand story as *kappar* can already be seen in the *Hildebrandslied*. Although what survives of the German poem does not use a cognate of this word, the two combatants are said to meet *ænon... untar heriun tuem* “alone... between two armies”, and their single combat is described in some detail.

Kuhn notes the close identification in *Ásmundar saga* between *kappar* and *berserkir*. The *kappar* who form Hildibrandr’s band are of this ilk; according to the saga, *grenjuðu þeir mjök ok bitu ór skjöldum* “they howled a lot and bit pieces out of their shields”²⁸ in classic berserk fashion. Hildibrandr’s own *berserkr* qualities — “Hildibrandr Húnakappi hafði berserkja náttúru, ok kom á hann berserks-gangr... Hjó hann á tvær hendr sér ok sótti grenjandi...” (“Hildibrandr Huns’ Champion had the nature of a berserk, and the berserk rage came over him... He struck on both sides of him and attacked howling”)²⁹ — are used to explain his otherwise inexplicable killing of his own son as he is driven by his unnatural fury to confront his half-brother. According to Kuhn this association is fundamental in Icelandic sources: “Víðast hvar, þar sem getið er kappi í fornum íslenskum heimildir, er ekki langt at leita til berserkja” (“Almost everywhere, where *kappar* are men-

²⁶ Kuhn, “Kappar og berserkir”, p. 102; de Vries, J. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden, 1957–1961, s.v. *kapp*, *kappi*.

²⁷ *Ásmundar saga*, p. 389.

²⁸ *Ibid.*, p. 403.

²⁹ *Ibid.*, p. 392.

tioned in Old Icelandic sources, *berserkir* are not far to seek”³⁰). He points to indications that in early sources, such as Þórbjörn hornklofi’s *Haraldskvæði*, and in a list of heroes named in *Hyndluljóð*, there are *berserkir* that have not yet acquired the ruffianly stereotype bestowed on them by later Icelandic literature. Kuhn envisages that the terms *kappi* and *berserkr* were originally virtually synonymous, but while the associations of *berserkr* were degraded to apply to the hooligans later encountered by heroes of the *Íslendingasögur*, those of *kappi* were elevated by being identified with the connotations of the chivalric ideal of the noble champion.

Kuhn finally instances two heroes of the *Íslendingasögur* who bear the name *kappi*: Björn Ásbrandsson Breiðvíkingakappi, whose story is told in *Eyrbyggja saga*, and his close namesake Björn Ásgeirsson Hitdælakappi, hero of *Bjarnar saga Hitdælakappa*. Against the background of Hildibrandr’s association with the Huns in *Ásmundar saga*, and the more definite location of the hero of the *Hildebrandslied* in exile among the Huns, it is significant that both achieve the title in eastern parts; but while Björn Breiðvíkingakappi is rather vaguely said to have done this while serving with the Jómsvíkingar³¹, *Bjarnar saga* awards its hero a full-blown *einvígi* ‘single combat’ against a *kappi* who is asserting his claim to the throne of King Valdimarr of Garðaríki. On winning the contest, “var Björn síðan kappi kallaðr ok kenndr við herað sitt” (“Björn was afterwards called *kappi* and named after his district”)³². It is probable that the removal of the Icelandic heroes in time and space from the ancient traditions their stories allude to accounts for the improbable substitution in their titles of the districts they came from for the peoples they were actually championing; the same misunderstanding must lie behind the assumption of the author of *Ásmundar saga* that Hildibrandr Húnakappi must himself be from the land of the Huns.

The story of Björn’s defeat of the Russian champion is plainly fictional; the *kappi*’s name, Kaldimarr, is clearly imitative of that of his historical rival, Valdimarr, and the saga substitutes the assertion that Björn got his sword Mæringr as a reward for his victory in the duel for the more sober version of *Óláfs saga helga*, which records that it was a gift from King Óláfr. The saga author plainly intended to embellish his hero’s reputation by making the most of his ‘kappi’ nickname, providing an explanation of it that ranked him with the duelling heroes of the past whose stories he must have known from verses like those attached to *Ásmundar saga kappabana*, or an oral version of the story such as Halvorsen believed must have preceded the writing of the saga.

That it was perhaps this very story that inspired him may be suggested by a theme that runs through *Bjarnar saga*: that of the battle to the death between close kinsmen. The saga tells of the lifelong rivalry between Björn and a rival, Þórðr Kolbeinsson, who has married the woman Björn was betrothed to by a trick. After

³⁰ Kuhn, “Kappar og berserkir”, p. 107.

³¹ *Eyrbyggja saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson (Íslenzk fornrit IV, Reykjavík, 1935), p. 80.

³² *Bjarnar saga Hitdælakappa*, in *Borgfirðinga sögur*, ed. Sigurður Nordal and Guðni Jónsson (Íslenzk fornrit III, Reykjavík, 1938), p. 122.

Björn has spent a winter full of quarrels lodging with Þórðr, Þórðr's wife gives birth to a son who closely resembles Björn; Björn not only predicts this in a verse, but sees the boy some years later and comments again on the resemblance, but “ekki varð breytt um faðerni Kolla” (“no change was made in Kolli's paternity”)³³. At the end of the saga Björn's unacknowledged son takes part in Þórðr's last and successful assault on Björn, who finally makes his true paternity known to him³⁴:

Peir sóttu hann nú svá fast, ok engi meir en Kolli. Björn mælti: ‘Fast sækir þú mik í dag, Kolli,’ segir Björn. ‘Eigi veit ek, hverjum í er at þyrma,’ segir hann. ‘Svá er ok,’ segir Björn, ‘móðir þín mun þetta fyrir þik hafa lagt, at þú skyldir mér harðasta atgöngu veita; en sjá þykkjumk ek, at annat mun þér betr gefit en ættvísir.’ Kolli segir: ‘Eigi þýkkir þú þat snimma sagt hafa, ef mér er nokkurr vandi á við þik.’ Ok þegar gengr Kolli brott ok hættir atsókninni.

They pressed him very hard now, and none more than Kolli. Björn said, ‘You are attacking me hard today, Kolli.’ ‘I don't know that there is any reason to show mercy,’ he said. ‘But there is,’ said Björn, ‘your mother must have told you that you must attack me very fiercely, but I think I see that you are more gifted at other things than tracing family trees.’ Kolli said, ‘I don't think you have spoken too soon if I am related to you in any way.’ And at once Kolli went away and stopped his onslaught.

The father and son are not fighting in a duel, and although Björn dies in the battle it is not his son that kills him. But the encounter between the two close kinsmen, the older aware of the relationship of which the younger has no idea, is strikingly similar to the situation of the *Hildebrandslied*. The fact that this theme runs throughout the saga, but is totally absent from the other poets' sagas which in other respects have close affinities with *Bjarnar saga*, makes it likely that it was derived from elsewhere, and it is very likely that the story on which *Ásmundar saga kappabana* was based was the vehicle that carried this ancient tragic theme to the author who wove it into the life of his Icelandic poet-hero.

³³ *Bjarnar saga Hítðælakappa*, p. 172.

³⁴ *Ibid.*, p. 202.

Н. Ю. Гвоздецкая

Валькирическая тема в «Саге о Вёльсунгах»

Саги, получившие в научной литературе условное название «саги о древних временах»¹, представляют весьма неоднородную группу. За последнее время проблема классификации и формирования этого вида текстов получила глубокую и обстоятельную трактовку в отечественной науке благодаря работам Г. В. Глазыриной². В частности, ею детально проанализированы преобразования, происходившие с историческими фактами на разных стадиях бытования сюжета (в том числе, в связи с политическими и конфессиональными интересами³). В данной статье хотелось бы обратить внимание на возможность иных переработок, которым могла подвергаться сюжетика саг о древних временах в процессе устного и письменного бытования, — переработок той части сюжетов, которая имеет своим источником не исторические факты, а миф. Интересный материал к тому дает трансформация валькирического мифа в «Саге о Вёльсунгах».

«Сага о Вёльсунгах», построенная на сказаниях общегерманского эпического фонда, причисляется к *героической* разновидности саг о древних временах⁴. Сюжетные и текстуальные совпадения с эддической поэзией позволяют рассматривать ее как прозаический пересказ героических песней, аналогичных тем, которые представлены в рукописи «Старшей Эдды»⁵. Несмотря на присутствие в саге ряда книжных (например, «куртуазных») мотивов, исследователи допускают влияние на ее составителя «живой народной тради-

¹ *Fornaldarsögur* (от *forn öld* «древнее, мифическое время» — в терминологии их первого издателя К. К. Равна); *oldtidssagaer* «саги о древности», в отличие от *fortidssagaer* «саг о прошлом» и *samtidssagaer* «саг о современности» — в терминологии Сигурдур Нордаля (Глазырина Г. В. Исландские викингские саги о Северной Руси. М., 1996. С. 8–9).

² Глазырина Г. В. Исландские викингские саги о Северной Руси; *Она же*. Сага об Ингваре Путешественнике. Текст. Перевод. Комментарий. М., 2003; *Она же*. Саги о древних временах // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосинова. М., 2009. Т. V: Древнескандинавские источники. С. 239–306, и др.

³ Глазырина Г. В. О формировании текста «Саги об Ингваре» // Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 55.

⁴ Глазырина Г. В. Исландские викингские саги о Северной Руси. С. 11, 14.

⁵ Стеблин-Каменский М. И. Древнескандинавская литература. М., 1979. С. 123.

ции»⁶, существовавшей не только в форме героических песней, но и в форме прозы — сопровождающей или пересказывающей их⁷. Таким образом, появляется возможность изучать нарратив саги в рамках некой исторической перспективы, которая обусловила трансформацию предания сначала в устной, а затем в письменной форме. Характерна в этом отношении мысль М. И. Стеблин-Каменского о том, что героические саги — это «как бы прямое продолжение древней эпической традиции»⁸ (курсив наш. — Н. Г.). Отличие героических саг от эпоса видится ученому в усилении сказочной фантастики, трактуемой как следствие появления литературного вымысла. Думается, данная проблема интересна не только с точки зрения эволюции литературного сознания, но и в плане социокультурной обстановки, которая могла способствовать эволюции сюжетики героических саг⁹. Попытаемся обосновать этот тезис на примере сдвига акцентов в литературном отображении валькирического мифа.

Миф о валькириях восходит к индоевропейским преданиям о хтонических существах женского пола, встречающих мертвых в загробном мире¹⁰. Начиная с работ В. Голтера, принято выделять две стадии в формировании этого мифа — архаическую и классическую¹¹. Коллективный образ вредоносных женских мифических существ, ассоциирующихся со смертью, присутствует не только в древнеисландской эпической традиции, но также в древнеанглийских и древневерхненемецких заговорах¹² и, очевидно, принадлежит общегерманской эпохе, хотя лучше сохранился в западном ареале¹³. Древнейшие «архаические» валькирии (мало индивидуализированные демоны, первоначально, вероятно, насыщавшиеся плотью и кровью павших¹⁴) выступают полной противоположностью валькириям «классическим», которые представлены исключительно в северном, скандинавском ареале и составляют необходимый антураж верховного бога Одина, принимающего павших воинов в Вальгалле. Для «классических» валькирий более актуальна связь с избранием-испытанием героя, нежели со смертью-уничтожением, и все они, как правило, получают имена собственные. Нельзя исключить, что в своих истоках тип «классических» валькирий восходит к формированию общегерманского

⁶ Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и прим. Б. И. Ярхо. М., 1934. С. 67.

⁷ Стеблин-Каменский М. И. От саги к роману // Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984. С. 200.

⁸ Там же. С. 203–205.

⁹ Ср. в этой связи мнение Г. В. Глазыриной о том, что в сагах о древних временах «нашли отражение лишь те сюжеты, которые вызвали интерес исландской аудитории» (*Глазырина Г. В. Пути проникновения восточноевропейских сюжетов в исландские саги // Восточная Европа в древности и средневековье. XX Чтения памяти В. Т. Пашуто: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2008. С. 47*).

¹⁰ Ганина Н. А. Валькирия: к генезису мифа и специфике древнегерманских ареальных традиций // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М., 2005. С. 105–106.

¹¹ Kroesen R. The Valkyries in the Heroic Literature of the North // *Skáldskaparmál*. 1997. Vol. 4. P. 132.

¹² Топоров Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996. С. 50.

¹³ Ганина Н. А. Валькирия: к генезису мифа. С. 114–115.

¹⁴ Kroesen R. The Valkyries in the Heroic Literature of the North. P. 132.

культы Одина-Водана, однако свои наиболее характерные черты этот образ обретает именно в Скандинавии, в связи с актуализацией культа Одина в эпоху викингов (или раньше). Нам представляется, однако, что не менее существенным для реконструкции истории валькирического мифа может оказаться разграничение не только «архаических» и «классических» валькирий, но также валькирий «мифологических» и «героико-эпических». Обратимся в связи с этим к употреблению имени *valkyrja* в эддических текстах.

Прежде всего, невозможно пройти мимо того факта, что в мифологических песнях «Старшей Эдды» слово *valkyrja* (в форме множ. числа *valkyriog*) встречается лишь в *Vsp* 30, служа своеобразным зачином и концовкой строфы. Контекст этот двусмыслен, ибо место назначения, куда скачут валькирии (топоним *til Goðfrjóðar*¹⁵) может быть равно истолковано и как «племя (земля) богов», и как «племя (земля) готов». Напротив, в *Gm* 36 (контекст, совпадающий с поэтической цитатой Снорри в «Младшей Эдде»), где валькирии явно представлены как прислужницы Одина на пиру в Вальгалле, упомянуты лишь имена валькирий, но родовой термин отсутствует. Это позволяет усомниться в том, что слово *valkyrja* (букв. «избирающая мертвых») использовалось в первоначальном варианте предания для обозначения четко очерченного разряда мифологических существ. Скорее, его следует рассматривать как «эпитет для основного женского мифологического персонажа, передающий представление об одной из его функций»¹⁶. Причем это подтверждается, по нашим наблюдениям, не только существованием древнеанглийского дублета *wælceasega* (эпитет ворона — *Echodus* 164), но также «оживлением» внутренней семантической формы слова в поэтических контекстах «Старшей Эдды», где словосочетание *kiósa val* (или его формульные вариации) отсылает к целому ряду мифических персонажей (эйнхерии в *Vm* 41, Один и Фрейя в *Gm* 8, 14, «мертвые жены» в *Am* 28)¹⁷.

Казалось бы, нашей гипотезе противоречит рассказ Снорри в «Видении Гюльви», где форма (множ. числа) *valkyriug* прилагается к особому разряду мифологических существ. Посмотрим, однако, как вводится это слово в текст. Снорри помещает валькирий среди богинь, чей перечень начинается с Фригг, супруги Одина, а заканчивается Землею-Ёрд, матерью Тора. Более того, собственно описание валькирий Снорри вводит посредством весьма неопределенной и даже загадочной фразы («А есть и иные, что обязаны...»), а затем словно спешит назвать своих персонажей именами собственными (через отсылку к поэтическому тексту), дабы, вероятно, избежать «родового» имени

¹⁵ Здесь и далее «Старшая Эдда» цитируется по изданию (с указанием названия песни и номера строфы): *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von Gustav Neckel. I: Text. Dritte, umgearb. Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg, 1968.* Перевод наш. Мы используем сокращенные названия песней, принятые в указанном издании.

¹⁶ Ганина Н. А. Валькирия: к генезису мифа. С. 107.

¹⁷ Обсуждение контекстов см. в: Гвоздецкая Н. Ю. *Valkyrja* в «Старшей Эдде»: Имя и образ (опыт текстоцентрического анализа) // Скандинавские языки: Диахрония и синхрония / Отв. ред. Т. В. Топорова. М., 2001. Вып. 5. С. 172–198.

нарицательного. И лишь там, где ему предстоит перейти к участию валькирий в битве, появляется, наконец, и форма *valkugíur*, в связи с чем далее упоминается как их «небесная» функция («избирать участь» героев), так и земная роль («править сраженьями») ¹⁸.

Интересен в рассказе Снорри синонимический повтор фразы, очерчивающей круг обязанностей валькирий в битве. Вначале, отмечая подчинение валькирий Одину, Снорри представляет их как существа сверхъестественные, которые «избирают смертный жребий мужам и правят победой». Однако затем, после введения еще одного набора имен, отмечает их равную способность к естественным действиям: оборот «править победой» сменяется оборотом «править сраженьями». Характерно также неожиданное введение «младшей норны Скульд», которая в данном контексте выступает, по видимому, не столько членом некоего мифического сообщества, сколько фигурой, таящей намек на какое-то героическое предание, то есть литературным персонажем. В этом плане симптоматическим, на наш взгляд, может оказаться употребление имени *valkugia* в героических песнях «Старшей Эдды» и сопровождающей их прозе.

В героическом цикле «Старшей Эдды» (к которому мы относим и «Песнь о Вёлунде») данное имя встречается значительно чаще, чем в цикле мифологическом — десять раз вместо двух (девять раз в прозе и один раз в поэзии). Этот факт позволяет соотнести данный цикл с отдельным этапом в формировании образа валькирии, яснее всего обозначенным в сказаниях о двух Хельги (которые имеют сугубо скандинавское происхождение) — восемь словоупотреблений, из них семь в прозе ¹⁹. Из семи указанных прозаических упот-

¹⁸ «Enn eru þær aðrar, er þjóna skolu í Valhöll, bera drykkju ok gæta borðbúnaðar ok ölgagna; svá eru þær nefndar í *Grímnismálum*: ‘Hrist ok Mist / vilk at mér horn beri / Skeggjöld ok Skögul, / Hildir ok Þrúðr, / Hlökk ok Herfjötur, / Göll ok Geirahöð, / Randgríðr ok Ráðgríðr / ok Reginleif — / þær bera Einherjum öl.’ Þessar heita valkyrjur; þær sendir Óðinn til hverrar orrostu; þær kjósa feiðg á menn ok ráða sigri. Guðr ok Róta ok norn en yngsta, er Skuld heitir, ríða jafnan at kjósa val ok ráða vígum» [«А есть и иные, что обязаны прислуживать в Вальгалле, подносить питье и готовить стол и кубки; так названы они в *Речах Гримнира*: ‘Христ и Мист / пусть мне рог поднесут / Скеггьельд и Скёгуль, / Хильд и Труд, / Хлёкк и Херфьётур, / Гель и Гейрахёд, / Рангрид и Радгрид, / также и Регинлейв / носят пиво эйнхериям’. Этих зовут валькириями; их посылает Один во всякую битву; они избирают смертный жребий мужам и правят победой. Гунн и Рота и норна младшая, что Скульд зовется, равно скачут избирать смертную участь и править сраженьями] (*Snorri Sturluson. Edda / Udg. af Finnur Jónsson. København, 1926. S. 36–37. Здесь и далее перевод наш*).

¹⁹ Вот эти семь примеров: «Hiörvarðr oc Sigrílinn átto son mikinn oc vænan. Hann var þögull; ecci nafn festiz við hann. Hann sat á haugi; hann sá ríða valkyrior níó, oc var ein göfugligust» (HHv 6 pr); «Eylimí hét konungr. Dóttir hans var Sváva. Hon var valkyria oc reið lopt oc lög. Hon gaf Helga nafn þetta oc hlífði hánúm opt síðan í orrostom» (HHv 10 pr); «Helgi konungr var allmikill hermaðr. Hann kom til Eylima konungs oc bað Svávo, dóttur hans. Þau Helgi oc Sváva veittuz várar oc unnuz furðo mikit. Sváva var heima með feðr sínom, enn Helgi í hernaði. Var Sváva valkyria enn sem fyrr» (HHv 31 pr); «Högni hét konungr. Hans dóttir var Sigrún, hon varð valkyria oc reið lopt oc lög; hon var Sváva endrborin» (HH II 5 pr); «Höðbroðdr var í konungastefno; hann fastaði sér Sigrúno, Högna dóttur. Enn er hon spyr þat, þá reið hon með valkyrior um lopt oc um lög at leita Helga» (HH II 13 pr); «Helgi samnaði þá miclom scipaher oc fór til FrecaSteins, oc

реблений четыре представляют бытийную конструкцию «(она) была/стала валькирией» (ННv 10 pr, ННv 31 pr, НН II 5 pr, НН II 51 pr), а три включают предикат *gíða* «ехать верхом, скакать» (ННv 6 pr, НН II 13 pr, НН II 18 pr). Лексические и синтаксические клише, используемые в данных контекстах, свидетельствуют в пользу того, что за ними стоит устная сказовая традиция, которая дополняла или перелагала прозой традицию устно-поэтическую.

Систематизация подобных клише помогает выявить некоторые специфические особенности, присущие героико-эпическому этапу становления образа валькирии. Во-первых, на этом этапе валькирии по-прежнему могут представлять «коллективное множество» (девять, реже три), внутри которого, однако, отчетливо выделяется одна — героиня предания, обладательница не только имени собственного, но и патронима (Хервёр-Альвит, Свава, Сигрун, Сигдрива-Брюнхильд). Патроним свидетельствует о наличии земного отца, который может быть задействован в сюжете. Во-вторых, участие валькирий в битве связывается с помощью герою, которому валькирия предлагает свою любовь и поддержку в земном мире, а не в палатах Одина, отчего, вероятно, и само появление валькирий на поле боя обретает более зримые и живописные черты. Победа и жизнь становятся важнее, чем славная смерть, вознаграждаемая пребыванием в потустороннем мире (Вальгалле). В-третьих, имя валькирии получает темпоральное измерение (валькирией можно «стать», как Сигрун, или «оставаться», как Свава), в чем проявляется переосмысление самого статуса валькирии, связанное, очевидно, с внедрением в валькирический миф преданий о «щитовых девах» — реальных воительницах, которых Саксон Грамматик отделяет от мифических существ²⁰.

Специфическая особенность «героико-эпических» валькирий — их двойственная (естественная и сверхъестественная) природа. Именно в таких сюжетах чаще всего появляется имя *valkúgía*. Эпитет превращается в термин не в силу потребности отграничить «дев Одина» от прочих разрядов мифических существ, а в силу формирования нового типа литературных (героико-эпических) персонажей. «Классические» валькирии мифа и эпоса представляют, на наш взгляд, два разных этапа в развитии образа, которые оказались контаминированными в «Видении Гюльви».

Валькирии героико-эпических преданий — это земные женщины, но наделенные сверхъестественными способностями. В прозаических эпизодах их потусторонний характер обозначен довольно лапидарно: они скачут на коне по небу и морю, а их появление, сопровождаемое ярким светом, чудесным образом приносит герою помощь в битвах. В поэтических текстах детальнее разработаны не только военные атрибуты валькирий (шлемы, копья, кони), но и связанные с ними мифологические аллюзии. Так, появление в небе Сва-

fengo í hafí ofviðri mannhætt. Þá qvómo leiptr yfir þá, oc stóðo geislar í skipin. Þeir sá í loptino, at valkyrior nío ríðo, oc kendo þeir Sigrúno. Þá lægði storminn, oc qvómo þeir heilir til lanz» (НН II 18 pr); «Helgi oc Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þá Helgi Haddingjaskaði, enn hon Kára, Hálfðanar dóttir, svá sem qveðit er í Károlíóðom, oc var hon valkyria» (НН II 51 pr).

²⁰ Kroesen R. The Valkyries in the Heroic Literature of the North. P. 129–130.

вы с подругами сопровождается ниспаданием благодатных рос на леса и долины (ННv 28); помощь, которую Сигрун оказывает своему возлюбленному в борьбе с морской стихией, рисуется посредством мифологических образов (Сигрун оберегает дружину от Ран, жены морского великана Эгира — НН I 28–30); призвание мертвым Хельги живой Сигрун в могильный курган оказывается «переворачиванием» ситуации, когда валькирия препровождает героя в палаты Одина (НН II 46), и т. п.²¹

Можно предположить, что именно более сильный мифологический подтекст, сопровождавший в героической поэзии наделенных валькирической природой героинь, помешал закреплению там имени *valkugia* для обозначения подобных персонажей. В архаическом аллитерационном стихе, построенном на непрерывно возобновляемой «ре-этимологизации» слова²², широкозначное имя с ясной внутренней формой не позволяло дистанцировать эпическую героиню от ее мифического прообраза. Характерно, что в единственном случае своего употребления в героических песнях «Старшей Эдды» слово *valkugia* сохраняет все потенции характеризующего, а не идентифицирующего имени, хотя и с обратным знаком (как бранный эпитет)²³. Примечательно, впрочем, что в двух случаях из известных нам четырех словоупотреблений в эддическом стихе это имя выпадает из аллитерации (НН I 38, *Vsp* 30²⁴), словно подтверждая свою чужеродность стиху. Когда же имя попадает в аллитерирующую позицию (в начале *Vsp* 30 и в «Речах Хакона», строфа 11²⁵), контекст воспроизводит экипировку девы-воительницы, несмотря на мифологическую подоплёку сюжета²⁶. Имя *valkugia* оказывается прочно закрепленным за героико-эпическими ассоциациями. Обратимся, наконец, к «Саге о Вэльсунгах».

²¹ Более детальное обсуждение контекстов «Старшей Эдды», связанных с валькирическим мифом, см. в: *Гвоздецкая Н. Ю.* Валькирический миф в женских образах «Старшей Эдды» // Мифология женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М., 2005. С. 78–117.

²² См. об этом в: *Смирницкая О. А.* Слова культуры как предмет этимологического анализа // *Смирницкая О. А.* Избранные труды по германской филологии. М., 2008. С. 106–118.

²³ «Врединой был ты, ведьмой, валькирией, злобной, отвратной, у Всеотца; эйнхерии вечно дрались друг с другом, баба упрямая, из-за тебя», — говорит своему противнику Синфьётли («Þú vart in sceða, scass, valkyria, ötul, ámatlig, at Alföður; mundo einheriar allir beriaz, svévis kona, um sacar þínar» — НН I 38).

²⁴ «Sá hon valkyrior, vítt um komnar, gorvar at ríða til Goðþjóðar; Sculd helt scildi, enn Scögul önnor, Gunnr, Hildir, Göndul oc Geirscögul; nú ero talðar nönnor Herians, gorvar at ríða grund, valkyrior» [«Валькирий видала из дальних земель, готовых спешить к племени готов/богов; Скульд щит держала, и Скёгуль — другая, Гунн, Хильд, Гёндуль и Гейрскёгуль; вот сочтены девы Вождя, готовы скакать по земле валькирии»] (*Vsp* 30).

²⁵ «Vísí þat heyrði, hvat valkyrjur mæltu, mærar af mars baki, hyggiliga létu ok hjalmaðar sátu ok höfðusk hlífar fyrir» [«Витязь услышал, что валькирии молвили, девы с коней своих, разумно судили, сидели в шеломах и щиты держали»] (строфа 11). «Речи Хакона» цитируются по изданию: *Heimskringla Snorra Sturlusonar*. Reykjavík, 1946. Bd. I. S. 128–132. Перевод наш.

²⁶ В «Речах Хакона» (строфа 11) заметна словесная перекличка с героическими песнями «Старшей Эдды», ср. приведенную в предыдущей сноске цитату с контекстом НН I 17: «Enn af hesti Högna dóttir — líddi randa gym — ræsi sagði» [«Тут с коня Хёгни дочь — под звон щитов — витязю молвила»].

Валькирическая тема появляется в саге, начиная с чудесного рождения Вэльсунга, обязанного своим появлением на свет яблоку, которое принесла его родителям Хльод, дочь великана Хримнира. Хльод присущи некоторые атрибуты валькирии: она именуется *óskmey* «девой желаний» Одина²⁷ и, выполняя его поручение, совершает полет в птичьем облике; в дальнейшем она же становится женой героя. Однако прочие детали ее образа вовсе не соответствуют ни мифическим, ни героико-эпическим валькириям. Полет валькирий в «Старшей Эдде» (даже там, где они принимают птичий облик) не детализован в техническом отношении, представляя, скорее, магическое действие²⁸; Хльод же принимает воронье обличье именно с целью полета («*brá á sig krákuham og flugur*» — 2²⁹). Валькирии ассоциируются в «Старшей Эдде» исключительно со сферой смерти — сфера жизни оставлена нормам, которые прядут нить рождения³⁰; Хльод дарует Вэльсунгу жизнь. Поэтому Хльод скорее выполняет в саге роль волшебного помощника героя, то есть персонажа сказки, а не мифа.

В иных тонах, нежели в прозаическом и поэтическом тексте «Старшей Эдды», выдержано и описание встречи Сигрун с Хельги. Сигрун не только не названа валькирией, но и лишена всех своих сверхъестественных качеств, в частности, способности скакать «по небу и морю». Она не спускается к воинам с неба, как в НН I 15; она — член отряда всадниц, которых Хельги повстречал в лесу (глава 9). В НН II 18 *rg* дружина Хельги спасена потому, что с появлением валькирий сама собой улеглась буря на море; в «Саге о Вэльсунгах» — потому, что Сигрун со своей дружиной приводит бойцов в «добрую гавань» (глава 9). В саге Хельги сам сразил конунга Хёдбродда (хотя и по прибытии Сигрун с дружиной, но их роль не уточнена)³¹; в эддической прозе никак не обозначены боевые действия Хельги, а в контексте НН II 25 *rg*, вследствие многозначности некоторых слов, можно заподозрить участие Сигрун в смерти Хёдбродда³².

Таким образом, в «Саге о Вэльсунгах» Сигрун с ее дружиной превращены в земных дев-воительниц (наименование *skjaldmeyjaflokk*, букв. «отряд щитовых дев», появляется в эпизоде битвы), то есть прежние героико-эпические валькирии лишились своих мифологических свойств³³. Любопытно, однако,

²⁷ Ср. то же наименование применительно к Брюнхильд в Od 16: «*Enn hann Brynhildi bað hiálm geta, hana qvað hann óskmey verða scyldo*».

²⁸ См. подробнее в: Гвоздецкая Н. Ю. Девы-лебеди и валькирии в древнеисландской мифо-эпической традиции // Атлантика: Записки по исторической поэтике / Отв. ред. О. А. Смирницкая. М., 2011. Вып. IX. С. 72–75.

²⁹ Здесь и далее «Сага о Вэльсунгах» цитируется по: <http://ulfdalir.ru/sources/42/1220/533/534>. Арабская цифра обозначает номер главы в указанной электронной версии текста.

³⁰ Так, валькирия Сигрун, возлюбленная Хельги, даже высказывает сожаление по поводу того, что не может оживить умерших — в силу ее звания ей даровано «избирать» только смерть, но не жизнь: «*Lifna mynda ec nú kíosa, er liðnir ero*» (НН II 29).

³¹ «*Helgi konungur sótti í mót Höðbroddi konungi og fellir hann undir merkjum*» (глава 9).

³² Контекстуальный анализ дан в: Гвоздецкая Н. Ю. Valkyria в «Старшей Эдде». С. 180.

³³ «Щитовым девам» оставлен лишь свет пламени: «*Pá sáu þeir skjaldmeyjaflokk mikinn svo sem í loga sæi*» (глава 9).

что в саге имя *valkugia* сохраняется в перебранке Синфьётли с противником, в чем нельзя не увидеть того же направления семантического развития, какое претерпела в эпоху христианизации древнеанглийская этимологическая параллель *wælsurge*³⁴. Снижены в саге и мифологические ассоциации Сигрдривы-Брюнхильд, несмотря на сохранение мотивов огненной преграды и мифологического знания³⁵. Так, в прозе, сопровождающей «Речи Сигрдривы», героиня подносит Сигурду «напиток памяти» (*mínnisveig* — Sd 2 gr) в ответ на просьбу назвать свое имя (сакрализованный жест). В «Саге о Вэльсунгах» кубок, подаваемый Сигурду Брюнхильд, не лишен сакральности (о чем свидетельствуют последующие эддические строфы), но тут она пьет его вместе с героем (бытовая деталь), давая затем согласие на брак (глава 20)³⁶. Примечательно также, что имя *valkugia*, которым названа в эддической прозе «спящая красавица», в саге опущено³⁷. Вместе с тем, в образе Брюнхильд усилены черты «щитовой девы», которыми мотивируется ее нежелание вступать с Сигурдом в брак в сцене их второй встречи³⁸.

Итак, в «Саге о Вэльсунгах», в отличие от героического (и тем более мифологического) цикла «Старшей Эдды», валькирические персонажи теряют свои сакральные черты и низводятся до дев-воительниц, помещенных в сказочную обстановку, а «валькирический миф» становится «валькирической темой» литературного характера. Теперь остается понять, какая социокультурная обстановка могла способствовать такому развитию.

Ранее мы попытались, основываясь на наблюдениях Р. Крёсен, обосновать эволюцию валькирического мифа как результат трансформации преданий аг-

³⁴ Слово *wælsurge* в значении «колдунья» встречается в древнеанглийских памятниках (*Смирницкая О. А. Примечания // Древнеанглийская поэзия / Изд. подг. О. А. Смирницкая, В. Г. Тихомиров. М., 1982. С. 263*).

³⁵ Можно согласиться с Б. И. Ярхо в том, что в «Саге о Вэльсунгах», как и вообще в сагах о древних временах, «сверхъестественный элемент не носит религиозного (точнее сказать, сакрального). — *Н. Г.*) характера» (Сага о Волсунгах / Пер., предисл. и прим. Б. И. Ярхо. М.; Л., 1934. С. 14). Любопытна в этой связи его характеристика фантастического элемента в саге: «Ее (Брюнхильд. — *Н. Г.*) “полюмя” — какой-то безвредный механизм, автоматически потушающий, когда надо; ограда из щитов тоже весьма безобидна» (Сага о Волсунгах. С. 73).

³⁶ Далее мотив кубка вновь появляется во вторичном сватовстве Сигурда к Брюнхильд, но уже вне сакральной сферы, в контексте любовных ласк: «*Síðan reis hún upp og fjógar meugar tók henni og gekk fyrir hann með gullker og það hann drekka. Hann réttir í móð höndina kerinu og tók hönd hennar með og setti hana hjá sér. Hann tók um háls henni og kyssti hana og mælti...*» (глава 24). Характерно, что инициатором ласк в «Саге о Вэльсунгах» выступает мужчина (Сигурд), в то время как в эддическом цикле о Хельги таковая роль отведена женщине (валькирии Сигрун — НН II 14 gr).

³⁷ Впервые на это обратил внимание еще Б. И. Ярхо: в саге «Брюнхильд нигде не названа валькирией, в противоположность Эдде и Снорри» (Сага о Волсунгах. С. 73). Уточним, однако, что в «Старшей Эдде» валькирией названа Сигрдрива, а не Брюнхильд. В «Младшей Эдде» («Язык поэзии») Брюнхильд охарактеризована формулой «она была валькирией» (Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1970. С. 136), представляющей, на наш взгляд, героико-эпический пласт сказания.

³⁸ «*Eigi er það skipað að við búum saman. Eg em skjaldmær og á eg með herkonungum hjálm og þeim mun eg að liði verða, og ekki er mér leitt að berjast*» (глава 24).

рарного общества (с его культом плодородия) в эпоху завоеваний. Восходя к аграрному мифу, эти истории воплощали стремление завоевателей узаконить свою власть через «священный брак». В скандинавской военной среде средством к тому стали спутницы Одина, получившие земных отцов, или, иначе, дочери конунгов, обретшие черты мифических существ. Обратной стороной легитимизации власти в раннесредневековом обществе выступает ее сакрализация, которая в языческую пору понимается как наделение вождя особой аурой через прямую связь с миром богов. Именно эту роль и выполняли в героико-эпических сказаниях валькирии — служительницы Одина и, вместе с тем, нареченные героев, занявшие место богинь аграрного культа в ритуале «священного брака»³⁹.

Героико-эпическая тематика актуализировалась во времена заселения Исландии и, как показала Е. А. Мельникова, достигла пика своей актуальности в XII–XIII вв., в пору выделения и обособления могущественных исландских родов⁴⁰. Этому, на наш взгляд, могла способствовать и непростая ситуация в исландской церковной жизни того времени, когда знатные хёвдинги, в чьем владении находились церкви в Исландии, сопротивлялись попыткам норвежских архиепископов ввести в стране новые порядки⁴¹. По-видимому, потомки влиятельных рода, давно отказавшиеся от языческих культов на практике, стремились сохранить языческое литературное наследие как культурный противовес иноземному натиску, помогавший обосновать право на власть. Борьба обострилась в начале XIII в.⁴² и, вероятно, неслучайно именно в 1220-е годы записывается протограф «Codex Regius», содержащий мифологические и героические песни «Старшей Эдды», а Снорри Стурлусон пишет «Младшую Эдду»⁴³. Ситуация теряет свою остроту к середине XIII в. (вместе с потерей Исландией независимости) — время, *не ранее* которого могла быть записана «Сага о Вёльсунгах»⁴⁴. К этому времени, вероятно, утрачивает актуальность и сакрализация местной власти, которой служил валькирический миф, через что открывается путь и к более последовательной «литераризации» устной традиции, представленной отображением валькирической темы в «Саге о Вёльсунгах».

³⁹ Подробнее см. в: Гвоздецкая Н. Ю. Девы-лебеди и валькирии. С. 80–86.

⁴⁰ «Думается, неслучайно почти одновременно начинается запись королевских саг, составление генеалогий и обращение к германскому эпосу..., герои которого осмыслились в качестве предков знатных семей» (Мельникова Е. А. Актуализация устной традиции: германский героический эпос в средневековой Скандинавии // Восточная Европа в древности и средневековье. XXII Чтения памяти В. Т. Пашуто: Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 198). Действительно, многие знатные исландцы вели свой род от Рагнара Лодброка, чья супруга Аслауг упомянута в «Саге о Вёльсунгах» как дочь Сигурда и Брюнхильд (Там же).

⁴¹ Глазырина Г. В. О факторах, приведших к утрате Исландией независимости в 1262–1264 гг. // Восточная Европа в древности и средневековье. XXIII Чтения памяти В. Т. Пашуто: Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза. М., 2011. С. 57.

⁴² Йоун Р. Хьяульмарссон. История Исландии. М., 2003. С. 59.

⁴³ Мельникова Е. А. Актуализация устной традиции. С. 194.

⁴⁴ Глазырина Г. В. Исландские викингские саги. С. 15.

NATALIA GVOZDETSKAYA

Valkyries in the *Völsungasaga*

The paper deals with the transformation of the image of valkyries in the *Völsunga saga* as the final stage of development of the myth of valkyries in Old Norse Literature (in comparison to the *Elder* and the *Younger Edda*). Through the analysis of usage of the name *valkyria* in the Eddic poetry and prose two stages of the formation of the image of valkyries in the earlier oral epic tradition are identified — the mythological and the heroic one. The material of the Eddic lays of gods (as well as some Germanic parallels) allows to assume that originally the word *valkyria* (literally ‘chooser of the slain’) was not a generic name, i. e. was only used as an epithet of a number of mythological personages representing one of their functions and was not designed to identify a clearly cut type of mythic creatures associated with the cult of Óðinn and Valhöll. The context of *Grímnismál* 36 does not include the name *valkyria*, and in the *Gylfaginning* this name is only introduced in connection with the theme of battle but not the feast.

In my opinion, the classical type of valkyrie as a human maiden-warrior endowed with supernatural abilities is formed in the heroic epic tradition represented in the Eddic lays of heroes and related prose. The name *valkyria* most frequently occurs in the prosaic passages where valkyries are not purely mythic creatures but earthly women having earthly fathers (cp. Sváva and Sigrún, the beloved of the two Helgis). Hence, the epithet turns into a term not due to the need to distinguish the handmaids of Óðinn from other kinds of mythic beings but due to the formation of a new type of literary (heroic epic) personages. ‘Classical’ valkyries of the myth and epos represent, to my mind, two different stages in the development of the image which were contaminated in the *Gylfaginning*.

In the Eddic prose the supernatural traits of valkyries are presented rather schematically: the maidens ride ‘through the air and the sea’, and their arrival accompanied with the bright light brings miraculous help to the hero in battle. In the poetic texts their military attributes, as well as their mythological features, are brought to the foreground even more clearly but the name *valkyria* occurs less frequently. I presume that it is the ambivalent character of the ‘heroic’ valkyrie which might prevent the penetration of the given name into the alliterative verse with its tendency to revive the inner semantic form of the word. The epithet with strong mythological implications could hardly serve to distance the epic heroine from its mythological prototype.

The participation of the ‘heroic’ valkyries in battles implies their aid to the heroes whom they give their love and support in this world and not in the habitation of Óðinn. Victory and life become more important for the heroes than glorious death rewarded by the arrival in Valhöll. Moreover, in the heroic epic tradition the name *valkyria* acquires a temporal dimension (one can ‘become’ or ‘remain’ a valkyrie), which signifies a reinterpretation of the status of valkyrie, probably, caused by the penetration of the ‘shield maidens’ into the myth. Nevertheless, the valkyries do not merge with the shield maidens and preserve their supernatural traits.

The *Völsungasaga* which is regarded in this paper as a heroic type of *fornaldarsögur* shows, however, a significant difference from the heroic epic tradition of the *Elder Edda* in the interpretation of female personages close to

valkyries (respectively, they are not called valkyries in the saga). Such female personages of the saga as Hljóð, Sigrún, Brynhildr who possess some formal resemblance with valkyries are almost devoid of mythological features and are reduced to shield maidens. Hence, the terms *skjaldmær/skjaldmeyjar* appear. In the *Völsungasaga* (in contrast to the *Elder Edda*) the ‘valkyric’ personages lose their sacral character, and the ‘valkyric myth’ turns into a literary theme. The *Völsungasaga* regarded in a literary historical perspective demonstrates a different version of the tales of valkyries in Old Norse literature.

In this paper an attempt is made to link the development of the myth of valkyries with the political situation in medieval Iceland. In the Viking Age the image of ‘heroic’ valkyries who could marry the heroes, evidently, served to legitimize the power of Scandinavian war leaders by making it sacral. The heroic epic themes became even more actual in the late 12th – early 13th century in Iceland due to the isolation and separation of the powerful Icelandic clans which struggled for power both between themselves and against the Norwegian church and kings. Perhaps, it is no mere chance that the protograph of *Codex Regius* was written down and Snorri Sturluson wrote his *Edda* in the early 13th century. The sacralization of the power of local clans might become less actual by the middle of the 13th century when Iceland lost its independence. It is in this time that the *Völsungasaga* was put to writing and the ‘heroic’ valkyries became devoid of their sacral character. The latter opened the way to a more consistent ‘literarization’ of the myth of valkyries.

SILVIA HUFNAGEL

Sörla saga sterka – eine bisher unerforschte Vorzeitsaga

In diesem Artikel wird die Transmission der *Sörla saga sterka*, der Saga von Sörli dem Starken, in Island anhand von drei Beispielen aufgezeigt¹. Die Saga gehört zur Gruppe der *fornaldarsögur norðurlanda*, den sogenannten Vorzeitsagas, die ihren isländischen Namen vom Titel von Carl Christian Rafns Ausgabe der Sagas, 1829–30 in Kopenhagen bei Popp erschienen, erhalten haben. Obwohl sich diese Bezeichnung inzwischen eingebürgert hat, gibt es Diskussionen um das Genre bzw. die Gruppe. In einer Diskussion der Konferenz “Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed”, die vom 25. bis 28. August 2005 in Dänemark stattfand, nahmen sich einige Forscher des Themas an. Die bisherige Definition von Vorzeitsagas basiert auf ihrer Raum- und Zeitstruktur: Sie spielen in Skandinavien vor Islands Landnahme. In der Diskussion wurde auf den pragmatischen Nutzen dieser weit verbreiteten und häufig benutzten Definition hingewiesen, von der einige Forscher nicht abweichen wollen, solange keine bessere und stichhaltigere Definition aufgestellt wird². Stephen Mitchell allerdings plädiert für seine neue Definition, die auf dem Grad der Faktizität und Traditionalität der Sagas aufbaut³. Marianne Kalinke wiederum bevorzugt eine Definition, die auf den Stil, die Raum- und Zeitstruktur, Figurencharakterisierung und den Kontext der Sagas eingeht⁴. Sie behandelt die Vorzeitsagas als Korpus, nicht als Genre, worauf schon Torfi Tulinius in der Diskussion hingewiesen hat. Er bevorzugt dieselbe Herangehensweise an die Vorzeitsagas, betont allerdings deren Hybridität, die zur ungenauen und umstrittenen Definition geführt hat⁵.

¹ Dieser Artikel baut im Wesentlichen auf meiner Dissertation auf, siehe Hufnagel, Silvia, *Sörla saga sterka* [PhD diss.] (Copenhagen, 2012). Ich danke Regina Jucknies für ihre Hilfe ganz herzlich.

² Siehe “Interrogating Genre in the Fornaldarsögur”, *Viking and Medieval Scandinavia* 2 (2006), S. 278–79 und 294.

³ Siehe *ibid.*, S. 286–87, und Mitchell, Stephen A., *Heroic Sagas and Ballads* (Ithaca und London, 1991), S. 27.

⁴ Siehe “Interrogating Genre in the Fornaldarsögur”, S. 275–76.

⁵ Siehe *ibid.*, S. 279–80. Die Definitionen von Mitchell, Kalinke und Torfi Tulinius bauen auf früheren Arbeiten der Forscher auf, siehe Mitchell, *Heroic Sagas and Ballads*, Kalinke, Marianne E., *Bridal-Quest Romance in Iceland* (Islandica LXVI, Ithaca, 1990) und Torfi Tulinius, *La “Matière du Nord”. Sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle* (Voix Germaniques, Paris, 1995); übersetzt: *The Matter of the North. The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*, übers. v. Randi C. Eldevik (The Viking Collection 13, Odense, 2002).

Traditionellerweise werden die Vorzeitsagas in verschiedene Untergruppen geteilt. Hermann Pálsson unterscheidet zwischen den heroischen Vorzeitsagas und den Abenteuersagas. Erstere basieren auf älteren, heroischen Traditionen und das heroische Ideal ist dementsprechend wichtig. Sie enden normalerweise tragisch. Im Gegensatz dazu haben die Abenteuersagas normalerweise nach erfolgreichem Abschluss von gestellten Aufgaben und Reisen einen glücklichen Ausgang⁶.

Die *Sörla saga sterka* gehört zur Gruppe der Abenteuersagas⁷. Björn K. Þórolfsson datiert sie auf das fünfzehnte Jahrhundert⁸. Sie existiert in drei Rezensionen; A, B und C. A ist die kürzere Rezension und wurde von Rafn in seiner Ausgabe der Vorzeitsagas publiziert. Rezension B ist länger als A, vor allem in Hinblick auf Kampfszenen, und wurde bereits 1737 von Erik Julius Biörner in *Nordiska Kämpa Dater* in Stockholm herausgegeben. Rezension C ist die längste und wurde bisher noch nicht ediert, eine digitale Ausgabe ist aber in Vorbereitung⁹. Die Saga handelt von Sörli, genannt der Starke, dem jüngeren Sohn von König Erlingur von Uppland in Norwegen. Im Alter von 14 Jahren macht er sich mit einer Crew und seinem Ziehvater auf seinen ersten Wikingerraubzug, um sich einen Namen zu machen. Er kommt mit seinen Schiffen bis nach Afrika, wo er in einen Sturm gerät, mehrere Tage auf See herumirrt und schließlich an Land getrieben wird. Während des ersten Landganges besiegt er dunkelhäutige Kannibalen, die zuerst Sörlis Begleiter getötet haben. Im Anschluss daran findet er eine Höhle, in der ein Riese und seine Gefährtin Menschen- und Pferdefleisch kochen. Sörli ersticht den Riesen, verschont aber das Leben der Riesin unter der Bedingung, dass sie ihm eine undurchdringbare Rüstung und ein Schwert, das alles schneidet, besorge und ihm ihre bedingungslose Hilfe versichere. Nach seiner Rückkehr nach Hause helfen er, sein Vater und sein Bruder König Haraldur von Norwegen im Kampf gegen Berserker, die Haraldurs Reich und Tochter erobern wollen. Sörli und seine Familie besiegen die Berserker, aber Sörli schlägt die Hand der Tochter Haraldurs als Belohnung aus und bevorzugt stattdessen, wieder auf Raubzug zu gehen. Auf dem Rückweg trifft er im Öresund auf die Flotte von König Hálfdan Brönufóstri von Schweden und fordert dessen Drachenschiff — ein Langschiff mit einem

⁶ Siehe Hermann Pálsson, „Fornaldarsögur“, *Dictionary of the Middle Ages*, hg. v. Joseph R. Strayer (New York, 1985), Bd. V, S. 138–40.

⁷ Hermann Pálsson zählt sie zu den Abenteuersagas, siehe Hermann Pálsson, „Sörla saga sterka“, *Dictionary of the Middle Ages*, 1988, Bd. XI, S. 373. Helga Reuschel hingegen ordnet sie dem heroischen Kreis zu, siehe Reuschel, Helga, *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga* (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft 7, Bühl-Baden, 1933), S. 28–29.

⁸ Siehe Björn K. Þórolfsson, *Rímur fyrir 1600* (Safn fræðafjelagsins um Ísland og Íslendinga XI, Kaupmannahöfn, 1934), S. 295, Fußnote 2.

⁹ Siehe Rafn, Carl Christian, Hg., *Fornaldar sögur norðrlanda*. 3 Bde. (Kaupmannahöfn, 1829–30), Bd. III, S. 408–52 und Biörner, Erik Julius, Hg., *Nordiska Kämpa Dater, i en Sagoflock samlade om forna Kongar och Hjältar. För hwilken, förutan et ständigt Ättartahl på alla befintliga Swenska Kongar och Drotningar, äfwen et Företal finnes* (Stockholm, 1737). Biörner gibt keine Beschreibung der Saga. Rafn gibt an, dass es zwar Unterschiede zwischen den einzelnen Texten der Saga gebe, diese allerdings von so geringem Umfang seien, dass er eine Einteilung in unterschiedliche Rezensionen für nicht gerechtfertigt halte, siehe Rafn, *Fornaldar sögur norðrlanda*, Bd. III, S. xi. Wie ich in meiner Dissertation aufgezeigt habe, sind die Unterschiede aber so gravierend, dass man von drei Rezensionen sprechen muss, siehe Hufnagel, *Sörla saga sterka*, S. 66–79.

Steven in Form eines Drachenkopfes — als Ausgleich alter Familienstreitigkeiten. Da der König sich weigert, kommt es zum Kampf, in dem Sörli der Überlegene ist und nach drei ausgeschlagenen Friedensangeboten Hálfðan tötet. Sörli nimmt das Drachenschiff samt Crew unter seine Herrschaft. Einzig Þórir, des Königs engster Vertraute, kann entkommen und berichtet Hálfðans Familie vom Geschehen. Sörli kehrt in der Zwischenzeit heim, wird aber von seinem Vater vor der Rache von Hálfðans Familie gewarnt und macht sich daher auf den Weg, ihnen Wergeld anzubieten. Zur gleichen Zeit bricht Högni, der jüngere Sohn Hálfðans, auf, um den Tod seines Vaters an Sörli und seiner Familie zu rächen. Sörli und Högni begegnen sich auf dem Weg nicht, und Högni tötet Sörlis Vater und Bruder, während Hálfðans älterer Sohn Sörlis Angebot von Wergeld ausschlägt und danach im Kampf gegen Sörli fällt. Högni kehrt nach Hause zurück, wo es zum Zweikampf mit Sörli kommt, der nach langem Hin und Her von Högni gewonnen wird. Allerdings verschont er Sörli und die Geschichte endet mit einer dreifachen Hochzeit von Sörli, Högni und Þórir mit diversen Königstöchtern.

Während des Gothizismus in Schweden wurden die Vorzeitsagas als historische Quellen benutzt¹⁰, gerieten danach aber in wissenschaftlichen Verruf und bekamen jeglichen historischen, ästhetischen oder sonstigen Wert abgesprochen¹¹. Erst im zwanzigsten Jahrhundert wurden sie von der Wissenschaft ‘wiederentdeckt’. Eine der ersten, die Vorzeitsagas literaturhistorisch analysierten, ist Margaret Schlauch, obwohl selbst sie den Sagas keinerlei literarischen Wert zugesteht. Sie betont allerdings den hohen Stellenwert von Literatur in Island und geht sogar so weit, die Aneignung und Umarbeitung fremder Stoffe in Island “a literary revolution”¹² zu nennen. Besonders in den letzten beiden Jahrzehnten gab es einen regelrechten Aufschwung in der Vorzeitsagaforschung, wie die dreiteilige Konferenzserie mit Publikationen rund um Ármann Jakobsson, Annette Lassen und Agneta Ney und einige Dissertationen zeigen¹³.

Bisher wurden vor allem die Quellen und Herkunft der Vorzeitsagas untersucht¹⁴, auch einzelne Aspekte und Sagas¹⁵, aber in letzter Zeit zeichnet sich ein neuer Trend

¹⁰ Für eine Analyse der Benutzung von Vorzeitsagas als historische Quelle siehe zB Wallette, Anna, *Sagans svenskar. Synen på vikingatiden och de isländska sagornar under 300 år* (Malmö, 2004).

¹¹ W. P. Ker zum Beispiel gibt an, dass die Vorzeitsagas aus “romantic formulas, without substance” bestehen, gesteht ihnen aber immerhin einen gewissen, wenn auch beileibe nicht positiven Zug der Originalität zu: Die Vorzeitsaga “went to the bad in its own way” (Ker, W. P., *Epic and Romance. Essays on Medieval Literature* (New York, 1957), S. 280 und 279).

¹² Schlauch, Margaret, *Romance in Iceland* (London, 1934), S. 170.

¹³ Die erste Konferenz fand vom 31. August bis 2. September 2001 in Uppsala statt, die zweite vom 25. bis 28. August 2005 im dänischen Schæffergården und die letzte vom 28. bis 30. August 2009 in Reykjavík. Zu den Publikationen siehe Ármann Jakobsson, Lassen, Annette und Ney, Agneta, Hgg., *Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8.-2.9.2001* (Uppsala, 2003) und Ney, Agneta, Ármann Jakobsson und Lassen, Annette, Hgg., *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed* (København, 2009). Eine Dissertation ist zB Torfi Tulinius, *La “Matière du Nord”*, die im Englischen als *The Matter of the North* erhältlich ist und bereits erwähnt wurde.

¹⁴ Siehe zB die bisher genannten Werke von Reuschel und Torfi Tulinius.

¹⁵ Siehe zB Buchholz, Peter, *Vorzeitkunde. Mündliches Erzählen und Überliefern im mittelalterlichen Skandinavien nach dem Zeugnis von Fornaldarsaga und eddischer Dichtung* (Skandinavistische Studien 13, Neumünster, 1980) und die zahlreichen Publikationen zur *Völsungasaga*, die

ab, die Transmission von Sagas zu analysieren. Stark beeinflusst von *material philology* und *social bibliography*, definieren Barbara Sabel und Jürg Glauser Transmission als eine umfassende und in gewisser Weise auch fächerübergreifende Studie der Überlieferung eines Werks, die “die Gesamtheit der Umschriften” mit all ihren “bisher vernachlässigte[n] textuelle[n] Übergänge[n] und Ränder[n]”¹⁶ einschließt. Dazu zählen sie zB Marginalnotizen und Fußnoten, aber auch die natürliche Varianz innerhalb eines Werkes¹⁷. Es ist unschwer zu erkennen, dass Sabel und Glauser stark von Bernard Cerquiglini und D. F. McKenzie beeinflusst sind. Cerquiglini wies auf die Unfestigkeit der mittelalterlichen Literatur hin, die seiner Überzeugung nach prinzipiell unfertig ist und von Schreibern kommentiert, paraphrasiert und mit neuer Bedeutung aufgeladen wurde. Varianz ist daher ein Hauptmerkmal mittelalterlicher Literatur¹⁸. McKenzie wiederum trat für eine Öffnung der Editionswissenschaft ein, vor allem in Richtung Literaturwissenschaft, da er Texte als soziale Produkte ansah. Veränderungen in der Transmission eines Werkes indizieren daher neue Interpretationen und neue Bedeutungen, mit denen ein literarisches Werk aufgeladen werden kann, und im weiteren auch Veränderungen in der Gesellschaft, innerhalb derer das Werk geschaffen, verbreitet und rezipiert wurde. McKenzies Meinung nach ist die Editionswissenschaft eine Textsoziologie, in der auch die materiellen Aspekte, nicht nur der Inhalt eines Werkes Bedeutungsträger sind¹⁹. Welch große Bedeutung materielle Aspekte haben können, zeigt zB Linda Nix anhand des Layouts des in Nordengland im späten siebten oder frühen achten Jahrhundert entstandenen lateinischsprachigen Lindisfarne Gospels: Am Beginn jedes Evangeliums ist eine seitengroße Illumination, im Evangelium nach Matthäus hingegen sowohl am Beginn als auch nach der Genealogie, was darauf hinweist, dass die Genealogie im Sinne eines Prologs interpretiert wurde²⁰. Anna Katharina Richter führt in ihrer Dissertation Untersuchungen über die Transmission der Geschichte von Apollonius von Tyros im nachmittelalterlichen Skandinavien durch. Sie kommt zum Ergebnis, dass in Dänemark die Moral der Geschichte, nämlich die Vergänglichkeit des Glücks, betont wurde, was am Titel und Vorwort, das ein Gedicht über das Schicksal enthält, erkennbar ist. In Schweden hingegen wurde der didaktische Aspekt hervorgehoben, erkennbar unter anderem am unterschiedlichen Titel und Untertitel und

in der Bibliografie von Matthew James Driscoll und Hufnagel aufgelistet sind, siehe Driscoll, Matthew James, und Hufnagel, Silvia, *Fornaldarsögur norðurlanda. A Bibliography of Manuscripts, Editions, Translations and Secondary Literature*, Stand 23. Jänner 2012, <http://am-dk.net/fasn1/bibl/index.php> (abgerufen am 30. Jänner 2012).

¹⁶ Sabel, Barbara, und Glauser, Jürg, “Einleitung”, *Text und Zeit. Wiederholung, Variante und Serie als Konstituenten literarischer Transmission*, hg. v. Barbara Sabel und Jürg Glauser (Würzburg, 2004), S. 6.

¹⁷ Siehe Sabel und Glauser, “Einleitung”.

¹⁸ Cerquiglini, Bernard, *In Praise of the Variant. A Critical History of Philology*, übers. v. Betsy Wing (Baltimore und London, 1999).

¹⁹ Siehe McKenzie, D. F., *Bibliography and the Sociology of Texts. The Panizzi Lectures 1985* (Cambridge, 1999).

²⁰ Siehe Nix, Linda, “Early Medieval Book Design in England. The Influence of Manuscript Design on the Transmission of Texts”, in *A Millennium of the Book. Production, Design and Illustration in Manuscript and Print 900–1900*, hg. v. Robin Myers und Michael Harris (Winchester, 1994), S. 4.

im Überlieferungsverbund mit Texten über die Sieben Weltwunder²¹. Untersuchungen zur Transmission der Vorzeitsagas wurden jedoch noch kaum durchgeführt²².

Obwohl die Vorzeitsagas von der Forschung lange stiefmütterlich behandelt wurden, waren sie als Unterhaltungsliteratur in Island bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein äußerst beliebt, wie man an der Menge der erhaltenen Handschriften, die Texte der Sagas enthalten, ablesen kann. Eine der beliebtesten Sagas, gemessen an der Zahl der erhaltenen Handschriften, ist sicherlich die *Hervarar saga* mit bisher 70 bekannten Handschriften. Die *Sörla saga sterka* ist im Vergleich dazu in einer fast bescheidenen Anzahl von 30 Manuskripten erhalten²³. Die Handschriften, alle aus Papier, wurden zwischen dem siebzehnten und Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts geschaffen, fünf in Schweden, jeweils eine in Dänemark, Deutschland und Kanada, der Rest in Island. Diejenigen Manuskripte, die außerhalb Islands geschrieben wurden, sind entweder von Gelehrten oder für Gelehrte verfasst worden und können demnach als ‘gelehrte’ oder ‘wissenschaftliche’ Handschriften klassifiziert werden. Die einzige Ausnahme bildet die Handschrift aus Kanada, die erst kürzlich entdeckt wurde und zu der bisher noch keine Beschreibung verfügbar ist²⁴. Diese Handschriften werden jedoch hier nicht näher behandelt, sondern der Fokus liegt auf der nicht-wissenschaftlichen Transmission der *Sörla saga sterka* auf Island, die hier anhand von drei typischen Beispielen für Überlieferungsträger aufgezeigt wird: BL Add. 4857²⁵, JS 11 8vo²⁶ und ÍB 277 4to²⁷.

BL Add. 4857, heute im Besitz der British Library in London, wurde 1669–70 von Þórður Jónsson im Auftrag von Magnús Jónsson í Vigur (1637–1702) geschrieben. Die letzten 13 Blätter wurden von Jón Þórðarson und Jón Björnsson einige Jahre später geschrieben; der letztgenannte setzt am Ende seines Textes die Jahreszahl 1690. Die Folio-Handschrift besteht aus 143 Blättern, die ein Titelblatt beinhalten²⁸. Magnús stammte aus einer der führenden Familien des Landes und war ein äußerst wohlhabender Bauer und Landbesitzer mit dem sprechenden Spitznamen “digri

²¹ Siehe Richter, Anna Katharina, *Transmissionsgeschichten. Untersuchungen zur dänischen und schwedischen Erzählprosa in der frühen Neuzeit* (Beiträge zur nordischen Philologie 41, Tübingen und Basel, 2009).

²² Meine Kollegin Tereza Lansing untersucht in ihrer kürzlich abgeschlossenen Dissertation die Transmission der *Hrólfs saga kraka*, siehe Lansing, Tereza, *Post-Medieval Production, Dissemination and Reception of Hrólfs saga kraka* [PhD diss.] (Copenhagen, 2011). In Norwegen untersucht Elise Kleivane die *Eiríks saga víðförla*, meines Wissens ist aber bisher noch keine Publikation dazu erschienen.

²³ Für eine Liste der erhaltenen Handschriften samt einer kurzen Beschreibung und weiterer Literaturhinweise siehe Driscoll und Hufnagel, *Fornaldarsögur norðurlanda*.

²⁴ Ich danke Katelin Parsons von der Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum für die Information über die Handschrift und die Bereitstellung von Fotografien der Seiten der Handschrift, die die *Sörla saga sterka* enthalten (persönliche E-Mail-Korrespondenz, Jänner bis November 2011).

²⁵ British Library, London.

²⁶ Nationalbibliothek Islands, Reykjavík.

²⁷ Nationalbibliothek Islands, Reykjavík.

²⁸ “skrifad ath Wigur vid Jsafiardar Diup af | Jöne Biörnssijne, Anno 1690. D. 25. Jän” (fol. 143v). Für eine Handschriftenbeschreibung siehe The British Library, *Catalogue of Additions to the Manuscripts 1756–1782. Additional Manuscripts 4101–5017* (London, 1977), S. 235–37.

(der Dicke)”. Zu seiner Hochzeit erbte er Land und andere Besitztümer im Wert von 200h²⁹. Er hatte großes Interesse an Literatur, war selbst ein begabter Dichter und übersetzte deutsche und dänische Volksbücher. 39 von ihm geschriebene oder in Auftrag gegebene Handschriften, darunter BL Add. 4857, sind heute erhalten, die eine Fülle an Themen und Genres enthalten, von Isländersagas über Märchensagas und Gedichten zu Annalen und Rechtstexten³⁰. BL Add. 4857 enthält 14 Vorzeit- und Rittersagas, Übersetzungen von deutschen Volksbüchern und Fabeln. Das Titelblatt gibt an, dass die Texte sowohl unterhaltsam als auch nützlich seien, die mittelalterliche literarische Tradition des *prodesse et delectare* fortführend. Das Kompilationsmuster der Handschrift zeigt allerdings noch eine andere Gemeinsamkeit der Texte auf: Glück und Reichtum. Die beiden letzten Texte in der Handschrift behandeln das Rad der Fortuna, Symbol für die Vergänglichkeit des Glücks. Zwei weitere Texte erzählen von Männern, die ihren Reichtum — mit Hilfe anderer — vor Betrügern beschützen können. Der Teil der *Gautreks saga*, der in der Handschrift enthalten ist, handelt von Refur, der durch strategisch geschickt verteilte Geschenke zu Macht und Reichtum kommt. Es scheint, dass der Auftraggeber der Handschrift durch die Auswahl der Texte versuchte, seine eigene Situation im Leben literarisch zu rechtfertigen.

Diese Darstellung von Reichtum ist aber nicht nur im Inhalt sichtbar, sondern auch im Material und der Ausstattung. Die Handschrift weist — für isländische Verhältnisse — viele dekorative Elemente auf: ein Titelblatt mit ornamentalem Zierrahmen, verzierte Initialen, über mehrere Zeilen reichend, der Schluss der Texte verjüngend geschrieben. Der Seitenrand ist breit und die Textdichte, also die Menge an Schriftzeichen pro Seite, ist geringer als der Durchschnitt der *Sörli*-Handschriften³¹.

BL Add. 4857 ist offensichtlich ein Manuskript, das mit größter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit hergestellt wurde. Es ist ein Statussymbol, das den Reichtum des Auftraggebers sowohl äußerlich im Material als auch innerlich im Inhalt zur Schau stellt.

JS 11 8vo, das zweite Beispiel und heute im Besitz der Nationalbibliothek Islands, wurde 1780 geschrieben, vermutlich vom *lögréttumaður* Þorkell Jónsson. Beim Einband, hölzerne mit dunkelbraunem, geprägtem Leder überzogene Buchdeckel, scheint es sich um den Originaleinband zu handeln. Die Handschrift bein-

²⁹ Es war in Island üblich, die Größe eines Bauernhofes in Hunderten, abgekürzt h, anzugeben. Ih entsprach dem Wert von 120 Ellen heimgespinnener Wolle bzw so viel Land, wie für die Versorgung von sechs Schafen oder einer Kuh für ein Jahr benötigt wurde. Ein durchschnittlicher Bauernhof hatte einen Steuerwert von 20h, siehe Gisli Ágúst Gunnlaugsson, *Family and Household in Iceland 1801–1930. Studies in the Relationship between Demographic and Socio-Economic Development, Social Legislation and Family and Household Structures* (Acta Universitatis Upsaliensis 154, Uppsala, 1988), S. 30, Fußnote 59.

³⁰ Siehe Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar æviskrár frá landnámstímum til ársloka 1940*, 6 Bde. (Reykjavík, 1948–76), Bd. III, S. 433–34; Jón Helgason, *Kvæðabók úr Vigur. AM 148 8vo. B: Inngangur* (Kaupmannahöfn, 1955), Jóhann Gunnar Ólafsson, “Magnús Jónsson í Vigur”, *Skírnir*, 1956, CXXX, S. 108–26, und Loth, Agnete, “Om håndskrifter fra Vigur i Magnús Jónssons tid. Tre bidrag”, *Opuscula* III (1967), S. 92–100.

³¹ Die Textdichte wurde auf der Basis von XML-Transkriptionen aller Texte der Saga berechnet. Für eine genaue Beschreibung der Methoden und Ergebnisse siehe Hufnagel, *Sörli saga sterka*, S. 140–74.

hält elf Vorzeit- und Rittersagas und andere kurze Texte auf 309 Blättern³². Das Kompilationsmuster weist darauf hin, dass die Handschrift als Unterhaltung dienen sollte, was von den Ergebnissen einer Analyse des Textes bestätigt wird. Der Text der Redaktion C ist anderen Texten der Redaktion sehr ähnlich und unterscheidet sich nur unwesentlich von ihnen: In JS 11 8vo sind mehrere Satzkonnectoren und Verbspitzsätze zu finden. Der Leser wird im Leseprozess unterstützt, indem eine andere Schriftart eingesetzt wird, wenn sich die Figurenperspektive ändert. Die Zuhörer werden am Ende der Geschichte direkt angesprochen.

Der Fokus auf Unterhaltung zeigt sich auch im Material. Obwohl die Handschrift einige Elemente an Dekoration wie rote und verzierte Initialen und einige in Rot geschriebene Passagen aufweist, sind die Seitenränder sehr schmal und die Textdichte ist hoch.

JS 11 8vo wurde zwar mit Sorgfalt hergestellt und weist mehrere dekorative Elemente auf, die Hauptfunktion der Handschrift ist aber dennoch anscheinend Unterhaltung, wie die textuelle und materielle Analysen belegen.

ÍB 277 4to, das dritte Beispiel, ist eine der jüngeren Handschriften, die einen Text der *Sörla saga sterka* enthalten, und ist heute im Besitz der Nationalbibliothek Islands. Sie wurde 1833–34 vom Bauern Gunnlaugur Jónsson á Skuggabjörgum (1826 oder 1827 bis nach 1890) verfasst und enthält 23 Texte auf 140 Blättern³³. Bei den Texten handelt es sich hauptsächlich um Vorzeit- und Rittersagas, aber Fabeln und andere kurze, informative Texte sind ebenfalls enthalten. Ihnen ist gemeinsam, dass die Hauptfiguren weiblich sind oder weibliche Figuren den Helden entschieden unterstützen. Diese Frauenfiguren sind normalerweise stark und durchaus unabhängig, fast schon emanzipiert, sie können für sich selbst und auch für andere sorgen. Mit diesem starken Fokus auf weiblichen Figuren scheint es sich hier um eine ‘Frauenhandschrift’ zu handeln, was durch Marginalien bestärkt wird: Bei den einzigen Marginalien in der Handschrift handelt es sich um Frauennamen³⁴. Auch auf inhaltlicher Ebene der *Sörla saga sterka* lassen sich Bezüge zu einer positiven Frauendarstellung feststellen. Die Schmährede der trauernden Königstochter Marsibil, mit der sie ihren Bruder und Ehemann zur Rache ihres Vaters Hálfðan Brönufóstri anstacheln will, ist in ÍB 277 4to wesentlich kürzer und weniger harsch und beißend als in anderen Texten dieser Redaktion³⁵.

³² Siehe Páll Eggert Ólason, *Skrá um Handritasöfn Landsbókasafnsins*, 3 Bde. u. 4 Zusatzbde. (Reykjavík, 1918–70), Bd. II, S. 620.

³³ Siehe *ibid.*, S. 793–94.

³⁴ Auf S. 1 am oberen Rand: “Torfhildur Þorsteinsdóttir 9/9 69”, auf S. 25 am unteren Rand: “Gudrun | G G Gudrun” und auf S. 137 am unteren Rand: “Gudru|n | Eingil|rad|es”. Bei der ersten handelt es sich um eine frühere Besitzerin der Handschrift, siehe *ibid.*, S. 794. Die beiden anderen sind mit höchster Wahrscheinlichkeit Nachbarinnen des Schreibers; zumindest sind zwei Personen mit diesen Namen auf dem Hof Nýlendi gemeldet, siehe *Manntalsvefur Þjóðskjalasafns Íslands*. <http://www.manntal.is/Tolfraedi/> (abgerufen am 30. Jänner 2012) für die Jahre 1835 und 1840.

³⁵ Die Schmährede Marsibils ist in Redaktion C um einiges länger und schneidender als in Redaktion A und B; Marsibil droht ihrem Gatten unter anderem mit Verweigerung von Geschlechtsverkehr, solle er sich weigern, ihren Vater zu rächen. Dies und ein Großteil der Beschimpfungen fehlen dagegen in ihrer Rede in ÍB 277 4to.

Im Gegensatz zu den beiden anderen Beispielen weist ÍB 277 4to keinerlei dekorative Elemente auf. Im Gegenteil, sie ist eine äußerst schlichte und einfache Handschrift aus Papier von schlechter Qualität. Die Handschrift lässt sich am besten als ‘Paperback’ beschreiben: Sie ist ein relativ billiges Produkt, das die vermutliche Armut ihres Schreibers widerspiegelt³⁶, und ihr einziger Zweck scheint darin bestanden zu haben, gelesen zu werden.

Diese drei Beispiele beleuchten die Transmission der *Sörla saga sterka* im post-reformatorischen Island. BL Add. 4857 ist ein typisches Statussymbol eines äußerst wohlhabenden Bauern des siebzehnten Jahrhunderts mit großem literarischem Interesse, dessen Reichtum sich sowohl in der Auswahl des Inhalts als auch der Gestaltung der Handschrift, insbesondere der Dekoration, widerspiegelt. JS 11 8vo ist eine kleine, schmucke Handschrift, die zur Unterhaltung geschrieben wurde. Obwohl sie ein gewisses Maß an Dekoration aufweist, ist der Inhalt wichtiger als die Form oder die Ausstattung. ÍB 277 4to ist eine junge ‘Paperback’-Handschrift, deren Funktion einzig und allein gelesen zu werden war. Sie ist äußerst schlicht und einfach, von geringer Qualität und ohne jegliche Dekoration. Das Kompilationsmuster der Handschrift und inhaltliche Unterschiede der *Sörla saga sterka* zu anderen Texten der Saga weisen auf eine bestimmte Zielgruppe, für die die Handschrift geschrieben wurde: in diesem Fall für Frauen.

Diese Transmissionsstudie ist exemplarisch für das nachmittelalterliche Island und beleuchtet bisher unbeachtete Seiten der literarischen Gesellschaft dieser Nordatlantikinsel, wenngleich sie aus Platzgründen leider etwas skizzenhaft ausfallen musste. Durch die Analyse der Produktion, Dissemination und Rezeption von Literatur — in diesem Falle kann man durchaus von ‘produktiver Rezeption’ sprechen — lassen sich besondere Erkenntnisse über die Literatur und Gesellschaft gewinnen. In traditionellen literarischen Analysen wurde ja bisher, wie anfangs dargestellt, untersucht, wie Vorzeitsagas entstanden und auf welchen Quellen sie beruhen, bzw nur auf einzelne literarische Aspekte eingegangen. Durch Transmissionsstudien wird allerdings beleuchtet, wie die Vorzeitsagas weiterlebten, welche Aspekte späteren Lesern wichtig waren und wie sie von Schreibern und Auftraggebern kreativ wiedererschaffen und in Verbindung mit anderen literarischen Werken gesetzt wurden.

³⁶ Der Steuerwert von Gunnlaugur Jónssons Bauernhof Skuggabjörg betrug 1848 lediglich 15,6h, siehe *Ný jarðabók fyrir Ísland. Samin eptir tilskipun 27. maímánaðar 1848 og allramildilegast staðfest með tilskipun 1 aprílmánaðar 1861* (Kaupmannahöfn, 1861), S. 101.

TATJANA N. JACKSON

On the Possible Sources of the Textual Map of Denmark in *Göngu-Hrólfs saga**

Precisely one hundred years ago, in his book dedicated to *Göngu-Hrólfs saga*, Jacob Wittmer Hartmann claimed “the encyclopedic passage on the geography of Denmark” in this saga to have been “manifestly borrowed from the *Knytlingasaga*”¹. His verdict had as its basis the parallel passages of the two sagas² and an assumption that the author of the *foraldarsaga* had the “intention to create a saga in which Christianity and the events of recent history play no part”³. This conclusion — never since that time re-evaluated — has been repeated casually in occasional studies of the saga (such as Josef Dünninger’s *Untersuchungen zur Göngu-Hrólfs Saga*)⁴, in encyclopaedic articles (those by Rudolf Simek and Hermann Pálsson⁵, O. Holzapfel⁶, Hans-Peter Naumann⁷), and in notes on the Russian translation of the saga⁸.

* I am indebted to the Russian Foundation for Basic Research (RFBR, grant nr. 10–06–00397a) for having supported this research, and to my friend Mary Katherine Jones (University of Tromsø) for having read through this paper and improved my English.

¹ Hartmann, Jacob Wittmer, *The Göngu-Hrólfs saga* (New York, 1912), p. 72, and three similar statements: on p. 73 (“All that GHS XXXVII gives concerning the geography of Denmark is taken from *Knytl.* XXXII, except one sentence, for which, however, there seems to be no reason to assign a source other than the *Knytl.*”), pp. 73–74 (“the author of GHS uses the information obtained from *Knytl.*”), and p. 74 (“we know that the passage in question is borrowed almost literally from another saga”).

² *Ibid.*, Appendix II.

³ *Ibid.*, p. 75.

⁴ Dünninger, Josef, “Untersuchungen zur Göngu-Hrólfs Saga”, *Arkiv för nordisk filologi* 47 (1931), p. 322 (“Ein grösserer geographischer Exkurs, zu dem die *Knytlingasaga* die Quelle bildet...”).

⁵ Simek, Rudolf, Hermann Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur* (Stuttgart, 1987), p. 110 (“Der letzte Teil der Saga beschreibt Hrolfs Eroberungsfahrt nach England, die mit aus der *Knytlinga saga* stammenden geograph. Beschreibungen Englands und Dänemarks versetzt ist”).

⁶ Holzapfel, O., “Göngu-Hrólfs saga”, *Kindlers neues Literatur-Lexikon*, ed. Walter Jens (München, 1996), Bd. 18, p. 654.

⁷ Naumann, Hans-Peter, “Göngu-Hrólfs saga”, in *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, ed. Ph. Pulsiano *et al.* (New York and London, 1993), p. 254 (“a detailed geographical digression on England and Denmark is incorporated from *Knytlinga saga*”).

⁸ Панкратова М. В., Полуэктов Ю. А., *Пряди истории. Исландские саги о Древней Руси и Скандинавии* (Moscow, 2008), p. 196 («Описание Дании в главе 37, как считают ученые, заимствовано из „Саги о Кнютлингах“»).

In spite of the fact that *Göngu-Hrólfs saga* holds the record of popularity (it has survived in at least 68 manuscripts⁹, and the number of its lost texts — as calculated by Ralf O’Connor, based on Matthew Driscoll’s “estimated manuscript-survival rate”¹⁰ — “is likely to be somewhere in the region of 1100”¹¹), little is known about the saga origin, and still less about its author. The saga is generally dated to the beginning of the fourteenth century¹² (Marina Mundt is sure that the “Konzeption der *Göngu-Hrólfs saga* spätestens in der Mitte des 13. Jhd.s stattgefunden haben muß”¹³). According to the tripartite subdivision of the *fornaldarsögur*, this saga is characterized as ‘Abenteuersaga’¹⁴. However, our honorand, whose distinctive achievements are in the field of the *fornaldarsögur* study, has developed a binary classification of these sagas, dividing them into ‘heroic’ and ‘Viking sagas’, and placing *Göngu-Hrólfs saga* into the former group¹⁵. The anonymous author of *Göngu-Hrólfs saga* is considered to have known and used as his sources — side by side with fairy-tales and folklore — nine sagas, among them *Óláfs saga Tryggvasonar*, *Sturlaugs saga starfsama*, *Yngvars saga víðförla*, *Hrómundar saga Gripssonar*, *Sörla þátr eða Heðins saga ok Högna*, *Alexanders saga*, and *Trójumanna saga*¹⁶. The assertion that he had known *Knýtlinga saga* no doubt results from Hartmann’s unchallenged judgment concerning the geographical description of Denmark in the two sagas. My main purpose in this article is to re-examine this correspondence, and I shall start by organizing the two passages (from *Knýtlinga saga*¹⁷ and from *Göngu-Hrólfs saga*¹⁸) into a table similar to that of Hartmann.

⁹ Driscoll, Matthew James, “Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn’t die”, *Fornaldarsögurarnas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2.9 2001*, ed. Ármann Jakobsson, Annette Lassen and Agneta Ney (Uppsala, 2003), p. 258; see also <http://am-dk.net/fasnl/bibl/bibl.php?sid=802>.

¹⁰ Driscoll, “Fornaldarsögur Norðurlanda”.

¹¹ O’Connor, Ralph, “Truth and Lies in the fornaldarsögur: The Prologue to *Göngu-Hrólfs saga*”, *Fornaldarsagaerne: Myter og virkelighed. Studier i de oldislandske Fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. Agneta Ney, Ármann Jakobsson and Annette Lassen (København, 2009), p. 375.

¹² See, for instance, Naumann, “Göngu-Hrólfs saga”, p. 254.

¹³ Mundt, Marina, *Zur Adaption orientalischer Bilder in den Fornaldarsögur Norðurlanda. Materialien zu einer neuen Dimension altnordischen Belletristik* (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1993), p. 198.

¹⁴ Schier, Kurt, *Sagaliteratur* (Stuttgart, 1970), p. 73: ‘Heldensagas’, ‘Wikingersagas’, ‘Abenteuersagas’; see pp. 78 and 89; cp. Mitchell, Stephen A., “Fornaldarsögur”, *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, p. 206: ‘Heroic Legends’, ‘Viking Sagas’, ‘Adventure Tales’.

¹⁵ Глазырина Г. В., *Исландские викингские саги о Древней Руси: Тексты, перевод, комментарии* (Moscow, 1996), pp. 12–16.

¹⁶ Hartmann, *The Göngu-Hrólfs saga*, p. 29.

¹⁷ *Knýtlinga saga*, in *Sögur Danakonunga*, ed. Carl af Petersens and Emil Olson (København, 1919–25, SUGNL XLVI), pp. 79–81; English translation: *Knýtlinga Saga. The History of the Kings of Denmark*, transl. Hermann Pálsson and Paul Edwards (Odense, 1986), pp. 59–60 (abbreviated below in this article as Knýt).

¹⁸ *Göngu-Hrólfs saga*, in *Fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. Guðni Jónsson and Bjarni Vilhjálmsson (Reykjavík, 1944), vol. 2, pp. 458–59; English translation: *Göngu-Hrólfs Saga*, transl. Hermann Pálsson and Paul Edwards (Canongate, 1980), pp. 122–23 (abbreviated below in this article as GHR).

Knýtl 32

Danmörk er mikit ríki ok liggr mjök sundrlaus. Enn mesti hlutr Danaríkis heitir Jótland; þat liggr et syðra með hafi.

Denmark is a large kingdom, very disjointed. The greater part of Denmark is called Jutland and lies to the south, bordering by the sea.

Þar er enn synnzeti biskupsstóll í Danmörk í **Heiðabæ**, ok er í þeim biskupsdómi hálf t fjórða hundrað kirkna, en XXX skipa ok C konungi til útboðs.

The most southerly episcopal see in Denmark is situated there, at Hedeby, where there are three hundred and fifty churches and one hundred and thirty ships under the king's levy.

Annarr biskupsstóll er á Jótlandi, þar er heitir í Rípum; í því biskupsríki eru III kirkjur ok XX ens fjórða hundraðs, en XII tígir skipa konungi til útboðs.

Another episcopal seat in Jutland is at a place called Ribe and in that bishopric there are three hundred and twenty four churches and one hundred and twenty ships under the king's levy.

Þriði biskupsstóll er á Jótlandi, er heitir í Árósi; í því biskupsríki eru CC kirkna ok X kirkjur, en konungi IX tígir skipa til útboðs.

GHR 37

Stefni var gefit jarlsnafn yfir allt Jótland, ok sat hann optast í Rípum.

Stefnir was given the title of Earl over Jutland, and resided most of the time at Ribe.

Danmörk er mjök sundrlaus, ok er þar Jótland mestr hluti ríkis. Þat liggr it syðra með hafinu.

Denmark is a very disjointed country. Jutland, the largest part, lies southwards bordering on the sea.

Jótlandssiða er kölluð vestan frá hafinu, Vandilskaga ok suðrr til Rípa.

Jutland Side is the name of that part lying on the west coast from Skagen south to Ribe.

Í Jótlandi eru margir höfuðstaðir, syðst í **Heiðabæ**,

There are several important towns in Jutland, Hedeby being the most southerly;

annarr í Rípum,

another is Ribe,

þriði í Árósi,

The third episcopal seat in Jutland is at Aarhus, in which see there are two hundred and ten churches and ninety ships under the king's levy.

Fjórði biskupsstóll í Jótlandi heitir í Vébjörgum; í því biskupsríki eru L kirkna ok CC, en C skipa konungi til útboðs.

The fourth episcopal seat in Jutland is called Viborg, where there are two hundred and fifty churches in the see, and one hundred ships under the king's levy.

Limafjörðr heitir á Jótlandi; hann er mikill fjörðr ok nafnfrægr; hann gengr af norðri (*variant: útnorðri. — T. J.) til suðrs*. Or norðanverðum Limafirði er mjótt eið vestr til hafs, er heitir Haraldseið; þar lét Haraldr konungr Sigurðarson draga yfir skip sín, þá er hann komz undan ófriði Sveins konungs Úlfssonar, sem sagt er í sögu Haralds konungs.

There is a fjord in Jutland, very large and famous, called Limafjorden, stretching from north to south, and separated by a narrow isthmus on the north side from the open sea to the west. It is called Harald's Isthmus because King Harald Sigurdarson had his ships hauled across when he was fleeing the attacks of King Svein Ulfsson, as is told in *King Harald's Saga*.

Fyrir vestan Limafjörð er þat ríki, er heitir Vendilskagi ok víkr til norðrættar; þar er enn fimti biskupsstóll í Danmörk, í þeim stað, er heitir í Jörungi; í því biskupsríki er hálftr annat hundrad kirkna, en L skipa konungi.

To the west of Limfjorden and stretching northward lies a region called Skagen, where the fifth ecclesiastical seat in Denmark is situated at a place called Hjørring. In that see there are one hundred and fifty churches and fifty ships under the king's levy.

Jótlandssíða heitir alt vestan frá Vandilskaga ok suðr til Rípa.

Jutland Side is the name of the whole western part of the coast from Skagen south to Ribe.

Milli Jótlands ok Fjóns gengr **Meðalfararsund**. Á Fjóni er enn VI. biskupsstóll í Danmörk, í þeim stað, er heitir í Óðinsey; í því biskupsríki eru CCC kirkna ok X tigur skipa konungi.

a third Aarhus.

fjórði í Vébjörgum; þar taka Danir konung sinn.

And Viborg a fourth, *where the Danes choose their kings*.

Limafjörðr er á Jótlandi. Hann gengr af norðri til suðrs, en í **innanverðum** firðinum gengr Haraldseið vestr til hafsins. Þar lét Haraldr konungr Sigurðarson draga yfir skip sín, þá hann fór undan ófriði Sveins konungs.

Limafjord lies in Jutland stretching north to south, with Harald's Isthmus separating the head of the Fjord from the sea to the west. That's where King Harald Sigurdarson had his ships hauled across when he was fleeing from the attacks of King Svein.

Fyrir vestan Limafjörð liggir Vandilsskagi. Honum víkr til norðrættar. Í Jörungi er þar höfuðstaðr.

West of Limafjord lies Skagen curving northwards, its main town being Jellinge.

Milli Jótlands ok Fjóna gengr inn **Álfasund**. Á Fjóni er höfuðstaðr í Óðinsey.

Between Jutland and Fyn stretches the Little Belt, and on Fyn there is the sixth episcopal seat in Denmark at a place called Odense, in which see there are three hundred churches and one hundred ships under the king's levy.

Milli Fjóns ok **Sjólands** gengr Beltissund. Í Sjólundu er enn VII. biskupsstóll í Danmörk, í Róiskeldu; í Sjólands biskupsdæmi eru XI kirkjur ens fimta hundraðs, en XX skip ok C konungi.

Between Fyn and Zealand lies the Great Belt, and on Zealand is the seventh episcopal seat in Denmark, at Roskilde. In the Zealand see there are five hundred and eleven churches and one hundred and twenty ships under the king's levy.

Fyrir norðan Sjóland er Eyrarsund, en fyrir norðan Eyrarsund liggir **Skáni** ok Halland. Á Skáni er erkibiskupsstóll í Lundi; sá er biskupsstóll enn átti í Danmörk; í því biskupsríki er hálf t fjórða hundrað kirkna ok III kirkjur, en hálf annat hundrað skipa konungi; sá er biskupsstóll ríkastr í öllu Danakonungs ríki.

North of Zealand lies Øresund, and to the north of that, Skaane and Halland. The archbishop has his seat at Lund in Skaane, which is the eighth bishopric in Denmark. In that see there are three hundred and fifty three churches and one hundred and fifty ships under the king's levy. This is the wealthiest see in the whole Danish kingdom.

Milli þessa landa, er nú er frá sagt, Jótlands ok Skáni, liggja mörg stór eylönd, þau er áðr eru eigi nefnd. Sámsey er undir Áróss biskup; Hlésey er undir Vébjarga biskup; þær liggja vestr frá Fjóni. Álsey er undir Heiðabæ; Lálánd, Erri ok Þórslundur ok Langaland, þessar V eyjar eru undir (biskup) á Fjóni. Mön ok Falstr eru undir biskup á Sjólandi.

Between the two mainlands we spoke of, Jutland and Skaane, lie a number of large islands which have so far not been mentioned. Samsø comes under the Bishop of Aarhus and Læsø under the Bishop of Viborg. They lie to the west of Fyn. Als comes under Hedeby, while the four islands of Lolland, Ærø, Taasinge and Langeland come under the Bishop of Fyn, and Men and Falster under the Bishop of Zealand.

Between Jutland and Fyn stretches the Little Belt; the capital on Fyn is Odense.

Milli Fjóna ok **Sjálands** gengr Beltissund. Í Sjálandi er höfuðstaðr í Róiskeldu.

Between Fyn and Zealand is the Great Belt. Roskilde is the main town on Zealand.

Fyrir norðan Sjóland gengr inn Eyrarsund ok þar fyrir norðan **Skáney**. Þar er höfuðstaðr í Lundum.

North of Zealand lies the Sound, and to the north of that, Skaane, with its main town of Lund.

Milli Jótlands ok Skáneyjar liggja mörg stór eylönd. Þar er Sámsey, Álsey, Lálánd, Langaland.

Between Jutland and Skaane are several large islands, Samsø, Anholt, Laaland, and Langaland.

Borgundarhólmr liggr austr í hafit frá Skáni; þat er mikit ríki ok liggr undir erkibiskupsstólinn í Lundi; þar eru XII konungsbú ok XIII kirkjur.

The large domain of Bornholm lying in the Baltic to the east of Skaane comes under the Archbishop of Lund. There are twelve royal farms there and fourteen churches.

Þessi lönd öll, er nú eru nefnd, liggja undir Danakonungs ríki, ok eru þau bæði víð ok fjölmenn. Þessi lönd váru at fornu margra konunga ríki.

All these territories listed here, which in the old days were many separate kingdoms, now belong to the Kingdom of Denmark.

Borgundarhólmr liggr aust í hafit.

The isle of Bornholm lies east in the Baltic.

Höfðu Skjöldungar í þenna tíma þetta ríki, en þó höfðu aðrir konungar ok jarlar ekki minna ríki at ráða en þeir í Danmörk, þótt Sköldungar bæri hæri tígn fyrir sakir nafns ok ættar.

At that time the Skjoldungs ruled over this kingdom, and even though other kings and earls had realms just as large as theirs in Denmark, the Skjoldungs were held in greater respect because of their title and family.

A cursory acquaintance with these texts demonstrates both their obvious similarities and differences.

The description of Denmark in Knýtl is three times as long as that in GHr. Knýtl names four large parts (*hlutir*, Sg.: *hlutr*) of Denmark — Jutland, Fyn, Zealand, and Skåne with Halland; at the same time, eight (five in Jutland, and one in each of the other parts of Denmark) ‘episcopal seats’ (*biskupsstólar*, Sg.: *biskupsstóll*) are named and numbered: Hedeby, Ribe, Århus, Viborg, Hjørring (in the region of Vendilskagen); Odense; Roskilde; and Lund. In addition, Knýtl provides data concerning the number of churches in each episcopacy and the number of ships from each region under the king’s levy; the larger islands between Jutland and Skåne are also named, and their affiliation to this or that episcopacy defined. This ecclesiastical organization of Denmark reflects the situation during the reign of King Sven Estridsen (1047–1074), who divided the country into eight dioceses, the centres of which (with one exception) were in towns. By no later than the year 1000, there had been built—besides the old sees of Schleswig, Ribe, Århus and Odense—cathedrals in Roskilde and Lund, and “by 1060, at the latest, Viborg and the district of Vendsyssel in northern Jutland had their own sees”¹⁹. Lund archbishopric, mentioned in the text, points to the direction of the time after 1103 (or 1104), when this institution was

¹⁹ Skovgaard-Petersen, Inge, “The making of the Danish kingdom”, *The Cambridge History of Scandinavia*, vol. I: “Prehistory to 1520”, ed. Knut Helle (Cambridge, 2003), pp. 178–79.

established. The king's naval levy (*útboð*) is, without doubt, an institution called *leding* (OD *lethang*, ON *leiðangr*), which is mentioned already in St Knud's charter of 1085. According to Saxo Grammaticus, in about 1170 King Valdemar I (1157–1182) and Archbishop Absalon established a coastguard system, which some scholars tend to treat as a military *leding*. However, there is no detailed description of the *leding* system earlier than those in the provincial laws recorded between 1200 and 1241. Law codes issued under Valdemar II (1202–1241) and the so-called *Kong Valdemars Jordebog* reflect a well-developed institute of *leding*²⁰.

GHr draws the same 'written map'. It also mentions, and in the same order, four large parts (*hlutir*) of Denmark — Jutland, Fyn, Zealand, and Skaane — and names their main centres. These are again Hedeby, Ribe, Aarhus, Viborg, Hjorring, Odense, Roskilde and Lund; they are no longer called 'episcopal seats' (*biskupsstólar*), but are attested as *höfuðstaðir* (Sg.: *höfuðstaðr*). The latter term might mean "a 'head stead', capital, chief place"²¹. The author starts numbering these *höfuðstaðir*, but breaks off after the fourth place-name. He neither provides any data on the number of churches in the different parts of the country, nor mentions the number of ships under the king's levy. Out of nine islands between Jutland and Skaane he names only four, and this is the only place in his description of Denmark where he does not give an indication of the spatial interrelation of geographical objects, like that in Knýtl. All in all, there are thirteen such specifications in Knýtl's description and twelve, in corresponding places, in GHr. However, eleven out of twelve terms of cardinal direction agree in both texts, and on one occasion we come across a semantic substitution: "Ör *norðanverðum* Limafirði...", in Knýtl, which has as its parallel "í *innanverðum* firðinum..." in GHr. One should also pay attention to the dissimilarities in the forms of geographical names in these two descriptions (Knýtl — GHr: *Heiðabæ* — *Heiðabæ*; *Meðalfararsund* — *Álfasund*; *Sjóland* — *Sjáland*; *Skáni* — *Skáney*); different places in the texts where similar descriptions of Jutland Side are inserted; an extra comment in GHr mentioning Viborg ("þar taka Danir konung sinn"); as well as the absence in GHr of a reference (in spite of its author's tendency to indicate his sources) to *King Harald's Saga* that we encounter in Knýtl ("sem sagt er í sögu Haralds konungs").

Thus, what we read in GHr 37 is an elegant and laconic geographical description of Denmark, although quite useless in the saga narrative, since it is placed not *a priori* but *a posteriori*, which does not help the listener / reader to follow the story. In part it is in close agreement with the similar description in Knýtl 32, but the latter is three times longer and does not create an impression of a heterogeneous piece of text. Its monotonous and stylistically analogous enumeration of the eight episcopacies in Knýtl, with the number of churches in each one (350 + 324 + 210 + 250 + 150 + 300 + 511 + 353 = 2448) and the number of ships under the king's levy (130 + 120 + 90 + 100 + 50 + 100 + 120 + 150 = 860), hardly blends well with the passage describing Limafjorden as "very large and famous"; with

²⁰ Ibid., pp. 181–82; Skovgaard-Petersen, Inge, "The Danish kingdom: consolidation and disintegration", *The Cambridge History of Scandinavia*, vol. I, pp. 359–61.

²¹ Cleasby, Richard and Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary* (Oxford, 1957), p. 308.

the discourse on the origin of the name of Harald's Isthmus; with geographical descriptions such as "Jótlandssíða heitir alt vestan frá Vandilskaga ok suðr til Rípa"; and with an indication of the spatial orientation of different parts of Denmark. This makes me wonder whether the author of GHR took pains to abbreviate the passage known to him from Knýtl, or whether both authors used (each in his own manner and corresponding with genre demands) a particular geographical text, not preserved to the present day.

Finnur Jónsson, discussing the chapter on Danish geography in Knýtl, paid attention to the terms of cardinal direction used by the saga author and noted that they did not correspond to the notions of his time²²; he inferred that they might have been traces of an archaic orientation system, his next deduction being an oral source ("den mundtlige Fortælling") of this geographical description²³. This opinion has not, however, been shared by other scholars.

Gustav Albeck²⁴, who was familiar with Finnur Jónsson's book, disagreed with him and insisted that Knýtl's source of this description could only have been a written text, a record ("en skriftlig Kilde, en Optegnelse") that included a list of the episcopacies with the number of churches and ships, together with the names of the most important straits and islands. The saga author — Albeck thought — had made serious changes. He no doubt added the following passage: "Ór norðanverðum Limafirði er mjótt eið vestr til hafs, er heitir Haraldseið; þar lét Haraldr konungr Sigurðarson draga yfir skip sín, þá er hann komz undan ófriði Sveins konungs Úlfssonar, sem sagt er í sögu Haralds konungs". I can hardly agree with Gustav Albeck on this last matter, since the phrase that he treats as a supplement includes two out of the thirteen terms of cardinal direction in this geographical description of Denmark (presented in its bare form in GHR) and thus, to my mind, this fits the initial text stylistically. The author of Knýtl could have added only those words that are missing in GHR: "sem sagt er í sögu Haralds konungs". Were they present in GHR's source, the author of GHR would not fail to 'embellish' his narrative with this reference, and I even think that in the case of Knýtl, the situation is similar: the author of GHR did not mention Knýtl because the latter saga was not among his sources. Bjarni Guðnason shared Albeck's opinion (without referring to him in this part of his introductory chapter) and also ascribed the phrase quoted above to the author of Knýtl, as well as repeating after Albeck that the place-name *Haraldseið* is not to be found anywhere else but in Knýtl. The facts mentioned in this description he also thought to have belonged to a written source²⁵. Alfred Jakobsen, in his turn, followed Gustav Albeck and Bjarni Guðnason in his treatment of Knýtl 32, claiming that the saga author might have had at his disposal a written geographic source that he was eager to use in his narration but, being not as skilled as Snorri

²² On the so-called 'shifted orientation', see my paper: Джексон Т. Н., "К вопросу о древнескандинавской системе ориентации", *Средние века* 60 (1997), pp. 254–65.

²³ Finnur Jónsson, "Knýtlingasaga, dens Kilder og historiske Værd", *Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab Skrifter*, 6. Række, Historisk og filosofisk Afd. (København, 1900), vol. VI:1, p. 35.

²⁴ Albeck, Gustav, *Knýtlinga. Sagaerne om Danmarks Konger* (Kjøbenhavn, 1946), pp. 110–11.

²⁵ Bjarni Guðnason, "Formáli", *Danakonunga sögur* (Íslenzk fornrit XXXV, Reykjavík, 1982), p. cxxiv.

Sturluson, whose text he used as a model, he failed to find the right place for his description²⁶. Rikke Malmros also credited Knýtl with a written source which, in her opinion, was a Danish catalogue of ships²⁷.

However, I doubt that there was only *one* written source behind this text, which includes both the names of the main straits and islands and a list of the episcopacies, together with the number of churches and ships. I would take the risk of suggesting that the geographical description in Knýtl 32 had *two* written sources: the Icelandic geographical description of Denmark (subdivided into four main parts, with its main centres, its straits and islands, and the spatial correspondence of all geographical objects) and the Danish list of the eight episcopacies (with the ‘episcopal seats’, the number of churches and the number of ships under the king’s levy). The first of these two sources is likely to have been used by the author of GHr, who is thought to have used data from the Old Icelandic geographical treatises in his saga²⁸.

In addition to what has been said above about Knýtl 32 not being a heterogeneous piece of text, I find extra support for my assumption in a number of language features in the two texts in question. In telling about the eight *höfuðstaðir*, the author of GHr uses each time the same construction of the type “Á Fjóni er höfuðstaðir í Óðinsey”, where the preposition *i* is followed by the dat. of a place-name. The author of Knýtl, in corresponding places, first mentions that there is an ‘episcopal seat’ in a certain place and then adds the name of this place. The construction he uses is “er heitir í + dat.” (e.g. “Á Fjóni er enn VI. biskupsstóll í Danmörk, í þeim stað, er heitir í Óðinsey”). The verb *heita*, ‘to call, to be called’, might be used with dat. and preposition of the place²⁹, but this usage is not typical of Knýtl on the whole; in this respect, Chapter 32 differs greatly from the rest of the saga. Moreover, *heita* is used without a preposition in this chapter only in those cases where there is no preposition in the corresponding text of GHr (GHr: “Fyrir vestan Limafjörð *liggr Vandilskagi*”; Knýtl: “Fyrir vestan Limafjörð er þat ríki, er *heitir Vendilskagi*”). All this could point in the direction of a borrowing from GHr to Knýtl, if only we did not know that — for reasons of the chronology of their origin — this is absolutely impossible. Why not, then, think of a common (in this particular instance) Icelandic geographical source for the two sagas?

My supposition, that Knýtl 32 had two sources, one of which (the Icelandic one) was also used in GHr 37, is no more than a hypothesis, but in the light of the above argumentation I find this conclusion preferable compared to the views of preceding scholars.

²⁶ Jakobsen, Alfred, “Snorre og geografien”, *Scripta Islandica* 39/198 (1988), pp. 3–11.

²⁷ Malmros, Rikke, “Knýtlinga saga”, *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, p. 360.

²⁸ Hartmann, *The Göngu-Hrólfs saga*, pp. 67–68.

²⁹ Cleasby and Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*, pp. 252–53.

TEREZA LANSING

Hrólfs saga kraka and related *rímur**

The literary reception of *Hrólfs saga kraka*, one of the best known *fornaldarsögur*, ranges from Icelandic *rímur* to Danish romanticism and American fantasy fiction. The works based on *Hrólfs saga kraka* are quite numerous and the more substantial ones are the following: *Rímur af Hrólfi kraka* by Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon (18th century, Iceland), *Rímur af Hrólfi kóngi kraka* by Vigfús Helgason (18th century, Iceland), *Rolf Krage* by Johannes Ewald (18th century, Denmark), *Helge, Hroars saga*, and *Hrolf Krake* by Adam Oehlenschläger (19th century, Denmark), *Hrolf Kraki's saga* by Poul Anderson (20th century, USA). All these works deserve attention and while the classics of Danish pre-Romanticism and Romanticism have been well researched, the Icelandic *rímur*, available partly only in manuscript, have not been given much attention.

In the following, *Rímur af Hrólfi kraka* by Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon and *Rímur af Hrólfi kóngi kraka* by Vigfús Helgason will be investigated in relation to their source, *Hrólfs saga kraka*. The issues addressed are — how did the *rímur* authors interpret their material, how did they relate it to their present, and what form did they use for these purposes.

Rímur are stanzaic narrative poetry (“metrical romances”) and they represent a specifically Icelandic genre¹. The oldest extant manuscripts containing *rímur* are from the 15th century. Older theories suggested that the genre evolved at the beginning of the 14th century out of native skaldic poetry combined with continental ballads, as in their metrical form the *rímur* combine native tradition and foreign influences, in particular the use of rhyme².

More recent research, as summarized by Hughes, has shown that ballads are too late a phenomenon to have contributed to the development of the *rímur*. And it has

* Based on a section of my Ph.D. thesis *Post-medieval production, dissemination and reception of Hrólfs saga kraka* (University of Copenhagen, 2011).

¹ Hughes, Shaun, “Late secular poetry”, in McTurk, Rory, ed., *A companion to Old Norse-Icelandic literature and culture* (Oxford, 2005), p. 206.

² Björn Karel Þórólfsson, *Rímur fyrir 1600* (Safn Fræðafjelagsins um Ísland og Íslendinga 9, Kaupmannahöfn, 1934), pp. 35–49.

been speculated, whether the development of the poetic form is indigenous or the result of influences from overseas, primarily German and English literature disseminated through the Hanseatic port of Bergen. *Rímur* may be an indigenous product, an Icelandic response to European development, which was introduced in the form of translations of French *romans* and *lais* into Old Norse prose in the early 13th century. Narrative poetry was already known from the *Edda*, while skaldic poetry was unsuitable for narrative poems, so it has been suggested that there was a need for a “poetic epic” form.

According to newer theories, the metre comes from the common European heritage of Latin ecclesiastical poetry, where composition in quatrains with varying rhyme schemes was well established by the 12th century. Various vernacular literatures have then experimented with these metres. By the 19th century, the inventory of *rímur* metres was large and complex. The most persistent metre remained the *ferskeytt* (squared metre), based on a common Latin hymn metre³.

The poetic diction of *rímur* is derived from skaldic poetry and consists of *kennings* and *heiti* (poetic synonyms). New kennings were subsequently invented and there was a difference in the use of the kennings in skaldic poetry and *rímur*. One of the main differences is that *rímur* poets do not distribute the parts of a *kenning* throughout the stanza. The *kenning* remains in one piece and is therefore more easily understandable, which is important for narrative poetry⁴.

The subject matter of *rímur* is usually taken from medieval Icelandic literature, mainly *fornaldarsögur* and *riddarasögur*. *Rímur* poets re-create already existing material, almost without exception, and they make only small diversions, if any, from their exemplars in terms of plot⁵. Newer research has revealed a more complicated process than just preserving the plot and switching it from one genre to another. *Rímur* themselves could be turned into prose, and from this new saga another set of *rímur* could arise. Also, there were hybrid texts that combined the “best of both worlds”, and put together old and new prose versions. Some copies could be based on memory and the texts of the same work would then form quite different versions⁶.

The *rímur* tradition is mainly associated with the northern and western parts of the country. *Rímur* were hugely popular in post-reformation Iceland — nearly a thousand sets of *rímur* were composed after 1600, almost half of those in the 19th century. *Riddarasögur* continued to be the most frequent subject matter. Several attempts to eradicate *rímur* were made in the course of the centuries. *Rímur* were not liked by the church (celebration of heathendom), nor by the proponents of Enlightenment (superstition, not edifying) nor by the Romanticists (bad poetry)⁷.

³ Hughes, “Late secular poetry”, pp. 206–07.

⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁵ Björn Karel Þórólfsson, *Rímur fyrir 1600*, pp. 20–49.

⁶ Hughes, “Late secular poetry”, p. 211.

⁷ Driscoll, M. J., *The unwashed children of Eve: The production, dissemination and reception of popular literature in post-Reformation Iceland* (London, 1997), pp. 10–24.

Rímur af Hrólfi kraka (Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon)

In 1777 the Icelandic press at Hrappsey printed a set of *rímur* about King Hrólfr and his champions, based on *Hrólfs saga kraka*. The authors of the *rímur* are rev. Eiríkur Hallsson (1614 – c. 1698) and Þorvaldur Magnússon from Húsavík (1670–1740). The original matter is adopted to a different genre in *Hrólfs rímur*, the poetic version, but *Hrólfs rímur* otherwise follow *Hrólfs saga kraka* quite closely in terms of plot. The poetic voice takes an evaluating stance, which is quite different from the seemingly neutral narrator of the saga.

Hrólfs rímur kraka are preserved in three manuscripts. The oldest is Lbs 132 fol., which is the basis for the Hrappsey edition. The other two manuscripts are Rask 39 probably copied from the printed edition, and ÍB 362 8vo containing a fragment. ÍB 362 is interesting in that it contains *mansöngvar* (short love-poems at the beginning of each fit) that were omitted in the oldest manuscript, but doubtless belonged to the original composition⁸.

Eiríkur Hallsson (1614 – c. 1698), who composed the first eleven *rímur*, was a priest in Höfði near Eyjafjörður. He was very productive and wrote mainly psalms and *rímur*. Some of his *rímur* are on religious subjects, especially the lives of martyrs. Bishop Guðbrandur Þorláksson (1541(?)–1627) had introduced the writing of *rímur* based on the Bible and the lives of various religious personages in the hope of introducing more suitable matters into popular poetry that was otherwise centred on “heathen” subjects. This branch of *rímur* poetry never gained widespread popularity, however. The religious *rímur* by Eiríkur are rather “dull” (*daufari*) compared to his *rímur* on heathen heroes, which represent some of the best *rímur* of the 17th century. His worldly subject matters comprise Búi Esjufóstri, Samson fagri, Ulysses, Hrólfr Gautreksson, Ýmir, Nitida, Mágus jarl⁹.

Þorvaldur Magnússon (1670–1740) composed the last eight *rímur*. He was thought to be “little inclined to work” (*litt hneigður til vinnu*)¹⁰ and had no other occupation but poetry. He moved between farms, and composed for, preferably, men of importance. A lot of poetry by Þorvaldur exists, mainly psalms, some of which were also printed. His psalms and poems are preserved in about 120 manuscripts in the manuscript collection of the National Library of Iceland, which indicates that they were quite popular¹¹. Þorvaldur is known to have composed two other sets of *rímur* apart from *Hrólfs rímur kraka*, both about characters from the sagas of the Icelanders.

In the 18th century, *rímur* were only printed at the Hrappsey press between 1775 and 1784, nine sets altogether out of eighty-three items that were printed by the

⁸ Finnur Sigmundsson, “Handrit og höfundar”, in Finnur Sigmundsson, ed., *Hrólfs rímur Kraka eftir Eirík Hallsson og Þorvald Magnússon: Finnur Sigmundsson bjó til prentunar* (Reykjavík, 1950), pp. ix-x.

⁹ Ibid., pp. xiv-xxv.

¹⁰ Ibid., p. xxvi.

¹¹ Ibid., p. xxvi.

press. Four out of these were based on *fornaldarsögur*, one on *Hrólfs saga kraka* and one on related matter (*rímur* about Agnarr Hróarsson by Árni Böðvarsson (1713–1776), one on *Yngvars saga víðförla* by Árni Böðvarsson and one on *Hervarar saga* by Ásmundur Sæmundsson (known to have been still alive in 1649). The Hrapsey press was a private press, whose founder had in 1772 received a royal permission to print old books and new other than theology and textbooks, mainly philosophy, history, law and economics¹².

It is significant that *Hrólfs rímur kraka* are among this small number of *rímur* on *fornaldarsaga* matter that made it to print. One possibility is that *Hrólfs rímur kraka* were very popular, which is not the case judging from the rather low number of preserved manuscripts compared to the other printed *fornaldarsaga*-based *rímur* (Hrk 3, AH 13, Yv 4, Hv 12)¹³. The authors may also have belonged to the most respected or popular authors of the time, which is the case of Árni Böðvarsson and to some extent rev. Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon, but not Ásmundur Sæmundsson, although his *Hervarar rímur* were considered “as good as could be expected from an unlearned man” (*svo vel sem væntanlegt kunni vera af ólærðum manni*)¹⁴. The *fornaldarsögur* that were the subject matter were themselves not even that widespread. Only *Yngvars saga víðförla* belonged to the top 10 list of extant manuscripts according to a survey by M. J. Driscoll¹⁵.

There is, doubtless, a thematic link between the four sets of *rímur*, which were all printed in 1777, one after another. There seems to be a clear editorial intention to publish a representative group of *rímur* based on *fornaldarsögur*, two of which are related to Denmark, one to Norway and one to Sweden. The predominance of Danish matter in this selection is understandable because of the obvious political link between the countries. There may also be an economic reason for the printing of *rímur* on a larger scale in 1777. Bogi Benediktsson from Hrapsey (1723–1803), a farmer who had become the only owner of the printing press, was facing more and more serious financial difficulties and had considered selling the press in 1777¹⁶. Publishing *rímur* might have been an attempt at raising the poor sales, since *rímur* were the most loved genre in the country, even though the selection as a whole did not seem to represent the most popular ones.

The original publication is unavailable in public libraries, since the Hrapsey books are rather rare. *Hrólfs rímur kraka* were reprinted by Rímnafélagið (The Rímur Society) in 1950. The divergence from the exemplar in terms of plot is very little in *Hrólfs rímur kraka*, as is the case with most *rímur*. The form is, of course, highly stylised, but the plot, motifs and character roles remain the same including a lot of detail. As W. A. Craigie has remarked, there are some minor condensations

¹² Jón Helgason, *Hrapseyjarprentsmidja 1773–1794* (Kaupmannahöfn, 1928), pp. 9–62.

¹³ Finnur Sigmundsson, *Rímnatal* (Reykjavík, 1966).

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ Driscoll, Matthew James, “Fornaldarsögur Norðurlanda: The stories that wouldn’t die”, in Ármann Jakobsson, Lassen, Annette and Ney, Agneta, eds., *Fornaldarsagornas struktur och ideologi. Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8–2. 9 2001* (Uppsala, 2003), p. 258.

¹⁶ Jón Helgason, *Hrapseyjarprentsmidja 1773–1794*, p. 17.

or omissions. Condensations are e.g. the humiliation of Helgi by Ólöf and Helgi's revenge, Agnarr's recovery of Hróarr's ring, the elf-woman's visit of Helgi, while the latter include Froði's smiths named Varr, Yrsa returning to Ólöf in Saxland, and the subjugation of Hjörvarðr by Hrólf. Some personal names have been slightly altered, for example Mjöll instead of Hvít (VII 27) and Grani for Hrani (XII 20). Some of these differences were perhaps in the *Hrólfs saga* manuscript that was available to the authors of the *Rímur*¹⁷.

The individual fits of *Hrólfs rímur* do not always correspond to the sections (*þættir*) of the saga and some of the sections overlap in one fit. The division of *Hrólfs rímur* does not correspond to the chapter-division of the saga, which in any case varies from manuscript to manuscript, as does the division into *þættir*. The present comparison is made with the Finnur Jónsson 1904 edition of *Hrólfs saga kraka*¹⁸. Fits I and II correspond to *Fróða þáttur*, fits III–V correspond to *Helga þáttur*, V–VII to *Svipdags þáttur*, VII–IX to *Böðvars þáttur*, X contains the narrative about Böðvarr and the berserks at Hrólf's court, XI–XVI Hrólf's visit to Aðils in Uppsala and XVII–XIX the final battle with Skuld.

Although *Hrólfs rímur* adhere closely to the saga, they are more influenced by *riddarasögur* in the depiction of characters than is the case with the saga. In *Hrólfs saga kraka*, the *riddarasaga* style is especially apparent in the description of the seat of the Swedish king Aðils in Uppsala, which is a castle with high towers. Hrólf and his entourage are called “courteous knights” upon entering (*kurteisir riddarar*)¹⁹. Several of the characters in the *Rímur* are also called “a knight” (*riddari*). Jarl Sævar (Sævill in the saga) is the best knight of the king in I 8²⁰. Hróarr and Helgi are *riddarar* in II 67 and 70²¹, Böðvarr is also *riddari* in XIX 9²². Böðvarr and Hjalti are “noblemen” (*tignarmenn*) in XIX 30²³. It is thus apparent from the given examples that *Hrólfs rímur* are meant to have a chivalric air throughout.

There is also an amount of explicit Christian evaluation of the “heathen” matter, especially in the part composed by the rev. Eiríkur Hallsson, who was not only a minister but also had experience with writing religious *rímur*, as mentioned above. The *völva*, whom Frodi calls on to reveal the whereabouts of his nephews in *Fróða þáttur*, is called *saurlífa* in II 18. *Saurlífa* means a lecherous woman or even a whore. The seeress is portrayed as an immoral witch, and this is, obviously, a Christian evaluation of sorcery and magic. In the Saga, the *völva* is to be bought, but she eventually helps the boys Hróarr and Helgi by advising them to escape, and is therefore “a rather good witch”²⁴. Another example of a Christian moral stance

¹⁷ Craigie, William, “The saga and the rímur”, in Finnur Sigmundsson, ed., *Hrólfs rímur Kraka eftir Eirík Hallsson og Þorvald Magnússon* (Reykjavík, 1950), pp. xxx-xxxii.

¹⁸ Finnur Jónsson, *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur* (København, 1904).

¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

²⁰ Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon, *Hrólfs rímur Kraka eftir Eirík Hallsson og Þorvald Magnússon: Finnur Sigmundsson bjó til prentunar* (Reykjavík, 1950), p. 4.

²¹ *Ibid.*; Finnur Sigmundsson, ed., *Hrólfs rímur Kraka*, pp. 22–23.

²² Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon, *Hrólfs rímur Kraka*, p. 166.

²³ *Ibid.*, p. 169.

²⁴ Finnur Jónsson, *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, p. 13.

vis-à-vis the original matter is the narrator's evaluation of the sins of Helgi and Ólöf, which are said to be the work of the devil:

Dramb og ágirnd, djöfuls eitrið forna,
bjó so fýsnin báðum þeim,
blekkt hefur máske fleiri í heim. (III 54)²⁵

Vainglory and avarice, the ancient poison of the devil,
with such desire were they both furnished,
it may have fooled many in the world.

The rape of Ólöf is not approved of in *Hrólfs rímur*, although *Hrólfs saga* does not give any negative evaluation of Helgi's deed and only states that Ólöf was not happy about the event. Helgi, on the other hand, immediately after the rape "went warring and was a great man" (*Eptir þat heldr Helgi konungr í hernað ok var ágætr maðr*)²⁶. In *Hrólfs rímur*, the rape itself is depicted as ugly. Helgi seems to be not quite given responsibility for the action, which is rather depicted as a kind of bad luck, a blemish on his record:

Hefði hann eigi hent það gæfuleysi,
sagðra slysa farið ferð,
forpríss væri hetjan verð. (III 56)²⁷

If that bad luck had not happened to him
to go on the said accident trip,
the hero would have been worth merit.

Rímur af Hrólfí kóngi kraka (Vigfús Helgason)

Another set of *rímur* based on *Hrólfs saga kraka* is by Vigfús Helgason (18th century), composed in 1755 and preserved in one manuscript — ÍB 168 4to. At the end of the *rímur*, on 142r, the poet gives an encryption of his name and of the person the *rímur* were written for (*þess sem ort er fyrir*)²⁸, together with the year of composition. The poem must have been composed and written at approximately the same year, because the colophon on 71v says: "Here begin Rímur of King Hrólfir kraki, recently composed by W.H.S." (*Hier Byriast | Ríjmur af Hrölfie kónng kraka | Nylega kvednar af W: H: S*). W.H.S. is, of course, Vigfús Helgason, the composer. The manuscript may be an autograph²⁹.

Little is known about Vigfús Helgason. He lived in the 18th century and was a *spítalahaldari*, a hospital-keeper, in Hallbjarnareyri, a farm in Snæfellsnes- og Hnappadalssýsla in the West of Iceland. Hospital here in a historical sense means an institution that housed the sick and disabled³⁰. He was thought to be "know-

²⁵ Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon, *Hrólfs rímur Kraka*, p. 30 (my translation unless else is indicated).

²⁶ Finnur Jónsson, *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*, p. 22.

²⁷ Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon, *Hrólfs rímur Kraka*, p. 30.

²⁸ Finnur Sigmundsson, *Rímnatal*, p. 262.

²⁹ handrit.is. (<http://handrit.is/en/>).

³⁰ Mörður Árnason, *Íslensk orðabók. M-Ö* (Reykjavík, 2002), p. 1434.

ledgeable and able”, *vel að sér*. A few of his other poems are preserved in manuscripts in the National Library of Iceland³¹.

The manuscript has two parts. The first part contains *Rímur af Hallfreði van-dræðaskáldi* and *Rímur af Alexander og Loðvík* by Árni Böðvarsson. The second part contains only *Rímur af Hrólfi kraka*. There is a bit of decoration in the manuscript, but it is by no means fancy. There are almost no added marginalia, which indicates limited use.

The plot of *Hrólfs rímur* follows the saga quite precisely. The division of the events in *rímur* compared to the division of the text of *Hrólfs saga kraka* into *þættir* in Finnur Jónsson’s edition is the following: *I. ríma* (71r-75r) *Fróða þáttur*: The slaying of Hálfðan by Fróði, the escape of Hálfðan’s sons to the island of Vífill, Hálfðan’s sons are recognized by their sister at the feast of Fróði, who starts searching for them. *II. ríma* (75r-80r): The *völva* reveals the boys, the revenge of Hálfðan’s sons. *Helga þáttur*: Helgi’s expedition to gain the proud queen Ólöf, Helgi outwitted by Ólöf. Helgi embarks in Saxony to get his revenge. *III. ríma* (80r-84v): The rape of Ólöf. The birth of Yrsa. Helgi marries Yrsa, his daughter. Hrókr, the nephew of Helgi and Hróarr, requires a share in the inheritance after Hálfðan. He kills Hróarr and is killed by Helgi. The birth of Hrólfr Helgason. The birth of Agnarr Hróarsson. Ólöf reveals the incestual marriage. Yrsa returns to her mother. *IV. ríma* (84v-90r): Aðils of Uppsala marries Yrsa. Helgi conceives Skuld with an elfwoman. Aðils kills Helgi. *Svipdagsþáttur*: Spidagur arrives at the hall of Aðils and fights his berserks, they are driven second time and Aðils promises Svipdagur help. *V. ríma* (90r-95r): Aðils betrays Svipdagur and Svipdagur ventures off to King Hrólfr. He becomes his champion and confronts berserks there. Skuld is married to Hjörvarðr. Hjörvarðr becomes Hrólfr’s underling. *VI. ríma* (95r-101r) *Böðvarsþáttur*: King Björn of Norway marries Hvít, the Finn. Hvít bewitches the king’s son Björn. Björn, the bear, has three sons with Bera, a farmer’s daughter, and is killed. The sons have defects, because their mother ate the bear-meat, Fróði and Þórirr leave home. *VII. ríma* (101r-105r): Böðvarr, the third son, kills Hvít and visits his two brothers and is advised to go to King Hrólfr in Denmark. *VIII. ríma* (105r-109v): Böðvarr leaves his brother Þórirr and goes to Denmark, where he meets the parents of Höttur. Böðvarr continues to Hrólfr’s hall, pulls Höttur out of the bone-pile, kills the winged beast. *IX. ríma* (109v-115r): Höttur (Hjallti) is rewarded for killing the beast. Böðvarr and Hjallti fight the berserks. *Uppsala expedition*: Hrólfr sets off on a trip to Uppsala and meets the farmer/Óðinn for the first time. *X. ríma* (115r-119v): Hrólfr meets the farmer/Óðinn again. He arrives at Uppsala and escapes the traps and fire in the hall of Aðils. *XI. ríma* (119v-124v): Hrólfr is given a soubriquet *kraki* by Vöggr. Hrólfr escapes Uppsala and humiliates Aðils on the way. *XII. ríma* (124v-130r): Óðinn becomes Hrólfr’s enemy. *Battle with Skuld*: Skuld gathers forces and attacks Hrólfr. *XIII. ríma* (130r-136r): Hrólfr fights well, Hjallti wakes Böðvarr up from his magic sleep. *XIV. ríma* (136r-142v): Hrólfr loses the battle.

³¹ Páll Eggert Ólason, *Íslenzkar ævískrár* 5 (Reykjavík, 1952), p. 51.

Unlike in the *Hrólfs rímur* of Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon, there is not much evaluation of the plot incorporated in the main text by Vigfús Helgason and in general not much added in detail or imagery, apart from a rather rich arsenal of *kennings* and *heiti*. There seems to be little emphasis on chivalric style and the *rímur* therefore give the impression of being more archaic. There are occasional instances of added imagery, though, such as the description of Ólöf on 78r: *Háred gullsinns | hafde lit, hermer þetta sagna rit, augun skinu líkt sem | ljós, ljómadi flest umm blóma rós* (“The hair had the colour of gold, as this book of stories says, the eyes were shining like light, most glowed around the flower-rose”). Here the poet refers to a “story-book”, although no such description of Ólöf is to be found in any of the preserved manuscripts, but then such references to the source are a commonplace in the *rímur*. There are several exaggerations of the sizes of armies. Helgi, for example, sets off with a fleet of thousand ships to get Ólöf in Saxony (78r).

The *VII. ríma* (101r-105r) has the metre *sléttubönd*, which is a rather complex metre with internal rhyme. Half of each quatrain is written in one line as a kind of *Langzeile*, consisting of four plus three words (with one main stress). The words are spaced out on the line and the pattern is repeated on each line and the words thus form seven vertical columns on the page. The visual rhythmical spacing of the words and the regularity of the layout seems to emphasize the rhythmical ordering of the metre, presumably in order to underline that an artful and “difficult” metre was being used.

Although the poet does not moralize on Hrólfr’s story, he uses the *mansöngvar*, kinds of prefaces to give general moral advice and to comment on the contemporary situation in the country. This use of the *mansöngur* is rather unusual, since these will typically contain love poetry of some sort. In the *III. ríma*, which deals, among other things, with the rape of Ólöf, the *mansöngur* gives good advice to a young woman on the choice of husband and the importance of diligence and cleanliness:

Rádlegging ef ræker stúlkann | mína, varast skalltu vonndan Soll, vertu hreinlíf, trú | sem holl. Þegar bidlar þín til einhvör madur, þeinnk | tu grannt hvort hagar sá, horfa þier til gæfu má. [...] Idi og þrifnad þarftu ja | fnan brúka, á hvoriumm tíma er hennrast siest, hiúumm | stiórna þar til best. Boludumm sem vegfarandi mönnumm | gott sem verður giöra ber, Guð mun launa sídar þier. (80r)

If my advice be sufficient, girl, beware of bad company. Be chaste, true and loyal. When a man courts you, think well if such arrangement will bring you luck. [...] You will always need diligence and cleanliness, it proves most useful at all times, also in directing the household. Do good to outcasts and wayfarers, God will later reward you.

The social engagement of the author is quite apparent in his various complaints about the bad situation of the common people and his plead for more equal distribution of wealth, especially in the *IV. ríma*, where the niggard King Aðils is introduced:

Á þessumm tíjnumm þrautir hefiast þvijngast lijder, hún | gurs margur kvölumm kvíder. Er hardt nærri unndergá | nngur auminngianna, Mædu sie eg minna granna. [...] Göfuger margir góðhiartader Guð Elskande, herrar: Isa hier á landi. Almúganum giöred gott og gledied þjóða. (84v-85r)

At these times people suffer hard trials, many are anxious about the torments of hunger. The doom of the poor is near, I see the hardship of my neighbours. [...] Many noble, good-hearted God-loving gentlemen: Do good to the common people here in Iceland and make the folks happy.

To summarize the above it can be said that the milieu in *Hrólfs rímur kraka* is chivalric to a certain degree, which is apparent from the portrayal of characters. Even though the authors of *Hrólfs rímur kraka* follow the plot, motives and characterisation to a great extent, actually reproducing a lot of detail, the original matter is evaluated according to a contemporary set of values, Christian values. The Christian angle is especially apparent in the part written by Eiríkur Hallsson, who was a minister, and his profession is therefore reflected in the literature he produced.

There is less chivalric milieu and very dense poetic diction in Vigfús Helgason's *Rímur af Hrólfi kóngi kraka*, which makes these *rímur* more archaic than *Hrólfs rímur kraka* by Eiríkur Hallsson and Þorvaldur Magnússon. An interesting feature of visual presentation of the text is that metre is emphasized by layout in parts of the manuscript. The author expresses his moral and political views in the *mansöngvar*, but he does not have a moralizing approach to *Hrólfs saga kraka*, as rendered in his own poetic text. The comments on the poor situation of particular layers of society reflect the author's occupation as a hospital-keeper, and the difficult living conditions that were a reality in mid-18th century Iceland.

И. Г. МАТЮШИНА

«Сага об Асмунде Убийце Воителей» и германское сказание о Хильдебранде

1

«Сага об Асмунде Убийце Воителей» («*Ásmundarsaga Kappabana*»), одна из исландских саг о древних временах, сохранилась в двух рукописях: MS SKB 7 4to – нач. XIV в. и AM 586 4to – XV в. Эта сага позволяет составить представление о скандинавском варианте сказания, повествующем о герое древнегерманского эпоса Хильдебранде (или Хильдибранде, как он называется в «Саге об Асмунде», от *hild* — «битва», *brand* — «меч»).

Архаичный вариант сказания о Хильдебранде сохраняет единственный дошедший до нас фрагмент древневерхненемецкого героического эпоса, записанный в Кассельской рукописи (втор. четв. IX в.)¹. «Песнь о Хильдебранде»², которая, как предполагается, дает древнейший образец общегерманской краткой героической песни³, начинается без экспозиции *in medias res*. Ее герой — старый Хильдебранд, бежавший вместе со своим господином Дитрихом Бернским от «гнева Отахра» (Одоакра) и проведший тридцать лет

¹ Этот латинский теологический кодекс, на первом и последнем листах которого записана песнь, скорее всего, был создан в Фульде и, судя по характеру ошибок, представляет собой список с утраченного оригинала. В песни встречаются нижненемецкие и баварские диалектные формы, поэтому считается, что оригинал был создан на баварском диалекте, а затем переписан нижненемецкими писцами.

² Песнь о Хильдебранде / Пер. Т. Я. Сулиной // Зарубежная литература средних веков. Немецкая, испанская, итальянская, английская, чешская, польская, сербская, болгарская литературы. Учебное пособие для студентов филологических специальностей пед. ин-тов / Сост. И. Б. Пуришев. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М., 1975. С. 10–14.

³ Для начальной стадии развития эпического сказания, как считал А. Хойслер, характерны определенные морфологические признаки: краткость песни, объясняемая тем, что дружинный певец исполняет ее на пиру; малое число сцен и персонажей; выделение главных вершин действия; драматический диалог; отсутствие экспозиции; внезапный зачин, вводящий непосредственно в крайне напряженное положение (Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах / Пер. Д. Е. Бертельса. М., 1960. С. 304–341; Heusler A. Der Dialog in der altgermanischen erzählenden Dichtung // Zeitschrift für deutschen Altertum. 1902. Bd. 46. S. 189–284).

в изгнании при дворе гуннского короля Аттилы, возвращается на родину во главе войска и встречает своего сына Хадубранда, которого оставил на родине еще младенцем. Кульминацией повествования становится предшествующий битве обмен речами между отцом и сыном, который состоит из кратких фраз, продвигающих действие. Хильдебранд, который «старше годами и опытом мудр» (7), первым спрашивает своего противника о его роде и племени, не похваляясь, но лишь утверждая (и предупреждая), что ему «известны все люди в королевстве» (13). Он обращается к нему, называя юношу *chind* — «дитя, ребенок» (13), в чем можно видеть скрытый намек, предвосхищающий узнавание.

Услышав имя Хадубранда и его восхищенные речи об отце⁴, Хильдебранд хочет приветствовать его как сына. Он снимает с руки кольцо, подаренное ему королем гуннов и выкованное из королевского золота, и говорит: «Прими его в знак приязни» (35, употребленное здесь слово *huldi* значит «благодарность, милость»). Однако юный Хадубранд видит в этом изъявлении дружбы хитрость «старого гунна»⁵. Он считает, что его заманивают в ловушку и хотят погубить. Хадубранд слышал, что отец его умер, и потому обвиняет Хильдебранда во лжи, упрекая его в том, что лишь обманом и лестью тот смог дожить до преклонного возраста. Своими оскорблениями он принуждает Хильдебранда принять бой.

Хильдебранд понимает, что ему уже не удастся избежать битвы: «Тот презреннейший трус / из восточных земель, / кто от битвы теперь уклонится»⁶. Его речь трудно принять за похвальбу, это скорее трезвая констатация свершившегося, объяснение создавшегося положения из глубины того прошедшего, которое стало причиной трагической ситуации в настоящем. Как и во всем сказанном Хильдебрандом, в его последних словах нет оскорблений, скрытая угроза таится лишь в заключительной фразе: «Испытаем который из нас / Похвалиться добычею сможет, / Снимет латы и поле покинет, / Оружьем двоих нагружен ...»⁷. Однако именно эта речь Хильдебранда кладет конец обмену речами, и начинается настоящая битва отца с сыном — сшибаются яseneвые копья, мечи ударяются о щиты. На этом сохранившийся фрагмент обрывается, и можно лишь гадать, чем закончилось сражение Хильдебранда с его сыном. В скандинавской «Саге об Асмунде» Хильдебранд признается, что убил своего сына, в поздних вариантах этого сюжета, поединок заверша-

⁴ «Хильдебранд звался отец мой, / Хадубранд я зовусь. / Отправился он на Восток, / Гнева Отахра бежал, / С Дитрихом и с дружиной. / В отечестве он покинул / Жену и младенца сына / ... / Дитриха воин любимый / В битву водил дружину, / В сече всегда был первым, / Славен меж храбрых мужей» (Песнь о Хильдебранде, 14–29).

⁵ Хадубранд отвечает Хильдебранду: «Копьем, острием к острию, / Воин приемлет награду. / Старый гунн, твои речи лукавы, / Копье твое смертью грозит. / Оттого до седин ты дожид, / Что к обману и лести привык. / Люди бывалые весть / Мне привезли из-за моря: / Хильдебранд в битве пал, / Мертв Херибранда сын!» (Песнь о Хильдебранде, 36–47).

⁶ Песнь о Хильдебранде, 58–59.

⁷ Там же, 61–62.

ется или победой отца, или примирением отца и сына, отправляющихся к покинутой жене и матери⁸.

В позднесредневековых немецких памятниках, как и в древневерхненемецкой «Песни о Хильдебранде», поединок отца с сыном обычно связан с циклом сказаний о Дитрихе Бернском (Теодорихе Великом) и приурочен к возвращению последнего из 30-летнего изгнания в стране гуннов⁹. С Дитрихом нередко ассоциируется имя Хильдебранда, которого германский эпос изображает воспитателем и начальником готской дружины¹⁰. В Германии об этом герое упоминается, помимо «Песни о Хильдебранде», в «Песни о Нибелунгах», в которой старый Хильдебранд, дружинник Дитриха Бернского, убивает не своего сына, но королеву Кримхильду (2375–2377). Более подробно о нем рассказывается в «Младшей Песни о Хильдебранде» («Das Jüngere Hildebrandslied», XV в.) и в еще более поздних балладах, например, в «Песни о старом Хильдебранде» («Das Lied vom alten Hildebrandt»), записанной в 1806 г.

⁸ Помимо песней о Хильдебранде, поединок отца с сыном изображается еще в двух немецких поэмах: «Битерольф и Дитлип» и «Ортнит», причем в обеих вражда заканчивается примирением. Подобно песням о Хильдебранде, поэма «Битерольф и Дитлип» («Biterolf und Dietleip», 1260–1270 гг.) связана с одним из самых известных циклов германских сказаний — о Дитрихе Бернском (Теодорихе Великом), однако его роль здесь пока невелика (Дитрих находится в изгнании и выступает в роли союзника Этцеля). В поэме идет речь о том, как Битерольф, правитель Испании, тайно покидает свою жену Дитлинду и двухлетнего сына Дитлипа и едет ко двору короля Этцеля (Аттилы). Дитлип узнает от матери о своем отце и отправляется на поиски. Во время военного похода отец и сын встречаются и начинают сражаться друг с другом. Их жестокая битва прерывается благодаря вмешательству Рюдигера, который уже после поединка заставляет обоих рассказать правду об их родословной, а затем помогает им признать друг друга. Поэма заканчивается возвращением Битерольфа домой к Дитлинде. Помимо поэмы «Битерольф и Дитлип», поединок отца с сыном описывается также в эпической поэме об Ортните, связанной с циклом сказаний о Вольфдитрихе. В поэме «Ортнит» («Ortnit», XIII в.) повествуется о подвигах правителя Гардов, который, отправляется на поиски приключений. Ортнит видит крошечное существо в богатых нарядах, которое оказывается карликом Альберихом. Ортнит вступает с ним в поединок и почти побеждает его. Альберих признается Ортниту, что был мужем его матери, и дает своему сыну золотые доспехи и волшебный меч Рос, рассекающий камни и драконью чешую. В дальнейшем Альберих выступает как добровольный помощник Ортнита.

⁹ В германских эпических сказаниях возвращение Дитриха Бернского (Берн — средневековое немецкое название Вероны, одного из центров остготского владычества в Италии) в свою наследственную вотчину изображает завоевание Теодорихом Италии. Остготский король Теодорих Великий, который царствовал в Италии с 493–526 г., победил Одоакра, вождя германского племени герулов, и объявил себя королем Италии после падения Римской империи (476). Эпос изменяет исторические отношения Одоакра и Теодориха: Одоакр выступает как злодей, вынудивший Теодориха удалиться в изгнание и служить королю гуннов Аттиле. В действительности же при дворе Аттилы служил отец Теодориха Тиодомир, а сам Теодорих, родившийся спустя год после смерти Аттилы, был заложником при дворе византийского императора Льва I.

¹⁰ Исторический прототип Хильдебранда видели в Гензимунду, воспитателе и опекуне трех королевичей из остготской династии Амалов: Тиодемира, отца Теодориха, и его двух братьев. По словам Кассиодора, секретаря Теодориха, имя воспитателя Гензимунду осталось жить в памяти готов и его прославляли в песнях (*Norman Fr. Some Problems of the Hildebrandslied // Three Essays on the Hildebrandslied / Ed. by A. T. Hatto. L., 1973. P. 25*).

Действие «Младшей Песни о Хильдебранде»¹¹ связано с возвращением героя на родину в Берн¹². Узнав о намерении Хильдебранда, герцог Абельунг предостерегает его против юного воина Алебранда, охраняющего заставу¹³. Хильдебранд заявляет, что не боится Алебранда и изрубит его кольчугу так, что тот целый год будет жаловаться матери¹⁴. Услышав угрозу Хильдебранда, король Дитрих велит ему дружественно обратиться к Алебранду¹⁵. Из текста «Младшей Песни о Хильдебранде» остается непонятным, догадывается ли отец о том, что ему предстоит встреча с сыном, имя которого ему, вероятно, известно.

Встреча Хильдебранда и Алебранда происходит на заставе у Берна и начинается с традиционного обмена речами. Алебранд спрашивает старика, что ему нужно в чужой стране, и дает оскорбительный совет отправляться домой и греться у очага¹⁶. Хильдебранд достойно парирует словесный выпад молодого нахвальщика и говорит, что всю свою жизнь провел в походах и бит-

¹¹ Текст «Младшей Песни о Хильдебранде» цит. по: Das deutsche Volkslied. Bd. I: Balladen / Hrg. von John Meier // Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Leipzig, 1935. S. 35–38; перевод на русский язык сделан по этому же изданию.

¹² «Я хочу уехать из этой страны — / сказал господин Хильдебранд — // Кто покажет мне дороги / к Берну внутрь страны? // Они мне стали незнакомы / в те многие дорогие дни: // Тридцать два года / я не видел госпожи Утты» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 1). Мотив покинутой жены в сказаниях о битве отца с сыном встречается не только в германской, но и в кельтской традиции (Клизамор женится на Моине, дочери Ревтамира, старейшины города бриттов, но оказывается вынужденным бежать от бриттов; Кухулин лишь обманом оказывается в состоянии победить королеву-богатыршу Айфе и требует от нее отдаться ему и родить сына); в киргизском эпосе (богатырь Гали вступает в бой с богатыршей-царевной Даригой, а затем покидает ее); в персидском эпосе (Тахмина — царская дочь сама является к Рустаму и предлагает ему свою любовь, однако Рустам оставляет ее).

¹³ «Если ты хочешь уехать из страны, / — молвил герцог Абельунг, — // Кто встретит тебя на пустоши? / Гордый юный воин. // Кто встретит тебя на границе? / Юный господин Алебранд. // Даже если ты поскачешь сам двенадцатый, / он наскочит на вас» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 2). Мотив пересечения границы в сказаниях о единоборстве отца и сына, принадлежащих разным племенам (народам), присутствует в эстонском эпосе о богатыре Кивви-аль (герои встречаются в ходе войны между эстами и финнами, которыми предводительствует покинувший родину Кивви-аль); в кельтском эпосе (сын Кухулина Конла, рожденный в Шотландии, приплывает в Ирландию искать отца, лучшие герои пытаются воспрепятствовать ему войти в страну; ирский богатырь Клизамор попадает к бриттам, вступает в брак, а потом оказывается вынужденным покинуть их, у него рождается сын Картон, который, возмужав, отправляется на войну с ирами и встречается с отцом); в персидском эпосе (Рустам находится в Забулистане на границе страны, когда Сухраб вторгается в Иран).

¹⁴ «Если он на меня наскочит, / в своей боевой отваге, // Я разможжу его зеленый щит, / ему несдобровать, // Я разможжу его кольчугу, / мощным ударом, // Да так, что он своей матери / весь год будет жаловаться» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 3).

¹⁵ «Ты не должен этого делать, — / сказал господин Дитрих, — // Ибо юный господин Алебранд / дорог моему сердцу. // Ты должен говорить с ним дружественно, / такова моя воля, // Дабы он позволил тебе проехать, / так как он люб мне» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 4).

¹⁶ «Когда он (Хильдебранд. — И. М.) подъехал к розовому саду / на заставе у Берна, // Тогда выдалась ему большая работа / от сильного героя, // От юного героя, / там он на него наскочил: // “Теперь скажи мне, ты, глубокий старик, / что ты ищешь в стране моего отца?” // “Ты носишь оружие великолепное и дорогое, / словно ты сын короля”; // “Ты хочешь меня, молодого героя, / ослепить всевидящими глазами, // Лучше бы тебе остаться дома, / и нежиться у очага”» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 5–6).

вах¹⁷. Тогда юноша переходит от оскорблений к угрозам. Он обещает вырвать у старика бороду и пролить его кровь, а затем требует, чтобы Хильдебранд сдался, если хочет сохранить жизнь¹⁸. Хильдебранд не медлит с ответом — он уповает на силу своего оружия и помощь Христа¹⁹. Последнее слово остается за отцом, что предвещает его победу и в реальном поединке.

От угроз и оскорблений противники переходят к оружию. Поединок в немецкой песни начинается с временного поражения отца и победы сына. Хильдебранд объясняет свое поражение тем, что лучшему боевому приему юноша научился у женщины²⁰. Алебранд отвечает на обвинение похвалой, апеллируя к своему богатству и знатности²¹. Однако Хильдебранд обезоруживает молодого витязя и, бросив его на траву, дважды требует, чтобы он рассказал о своем происхождении²². Отец сам подсказывает юноше ответ, называя свое родовое имя *Вольфингер* (*Wölfinger*), и спрашивает, не то же ли имя носит и юноша²³. Однако прежде чем признать своего отца, Алебранд наносит ему последнее оскорбление. Свою «знатность» он противопоставляет «низменности» происхождения отца («от бегущих в лесу волков» — *von Wölfen*), перетолковывая его слова в «этимологическом» смысле (*Wölfinger* — происходящий «от волков» — *von Wölfen*)²⁴.

¹⁷ «Рассмеялся старик и сказал: “Лучше бы мне остаться дома / и нежиться у очага? // Мне было привычно всякий день / пускаться в странствия, // Странствовать и сражаться до тех пор, / пока я не отправлялся в обратный путь. // Вот что я скажу тебе, очень юный, / оттого-то и поседела моя борода”». («Младшая Песнь о Хильдебранде», 7).

¹⁸ «Твою бороду я вырву, / вот что я скажу тебе, глубокий старик, // Так что твоя кровь розового цвета, / заструится по твоим щекам; // Твое оружие и твой зеленый щит / тебе придется мне отдать, // И стать моим пленником, / если ты хочешь сохранить свою жизнь» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 8).

¹⁹ «“Мое оружие и мой зеленый щит, / часто меня кормили. // Я доверяюсь Христу на Небесах, / я смогу защититься от тебя” // Они оставили слова / и достали два острых меча, // И то, чего хотели оба героя, / было им обоим дано» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 9).

²⁰ «Я не знаю, как юноша / старцу нанес удар, // Так что старого Хильдебранда, / до самого сердца страх пронзил, // Он отпрыгнул назад / на семь поприщ в ширину: // “Теперь скажи мне, ты очень юный, / этому удару тебя научила женщина!”» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 10).

²¹ «Если бы я выучился у женщины, / то мне это было бы навсегда в поношение, // У меня много рыцарей и слуг, / в стране моего отца, // У меня много рыцарей и знатных людей, / при дворе моего отца, // И тому, чему я еще не выучился, / я выучусь потом» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 11).

²² «Он (Хильдебранд. — *И. М.*) обхватил его (Алебранда. — *И. М.*) за талию, / где тот был слабее всего, // Он швырнул его назад на спину / прямо в зеленую траву...» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 12).

²³ «Теперь скажи мне, ты очень юный, / твоим исповедником я буду, // Если ты молодой Вольфингер, / от меня ты получишь покой. // Тот, кто трется о старый котел, / сильно пачкается сажей. // То же случится и с тобой, очень юный, / из-за меня старого человека. // Тебе придется принести свою исповедь, / на этой зеленой траве, // Это я тебе говорю, / ты молодой отважный герой» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 12–13).

²⁴ В ответ на вопрос отца, не происходит ли Алебранд из рода Вольфингов (*Wölfinger*), тот отвечает: «Ты много говоришь мне о волках (*von Wölfen*), / которые бегают в лесу: // Я знатный воин, / гордый из Греции» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 14). Род Вольфингов (*Wölfinger*, от нем. *Wölf* — «волк»), как он именуется в немецких источниках, или англо-

Убедившись в том, что перед ним его сын, Хильдебранд радуется и целует юношу²⁵, Алебранд же раскаивается в том, что нанес отцу рану²⁶. Отец успокаивает его и отправляется вместе с ним к своей жене в Берн. Хильдебранд не сразу открывается жене, поэтому она не может скрыть удивления при виде того, с каким почтением ее сын относится к своему пленнику²⁷. Тем большую радость для нее приносит признание.

Соотношение старшей и младшей песни о Хильдебранде не вызывает сомнений: младшая песнь развивает и дополняет архаичный сюжет о битве отца с сыном, лежащий в основе старшей песни. Обе описывают события с одной точки зрения — максимальной объективности, большую часть обеих песней составляют речи персонажей, продвигающие действие. В обеих песнях герой стоит перед необходимостью утвердить себя и отстоять свое имя, в обеих его сын отказывает ему в праве называться отцом. В старшей песни сын называет свое имя в ответ на первый вопрос отца, в младшей он соглашается признаться в том, какого он рода, только после победы отца. Победа отца и поражение сына, подразумевающееся и в старшей песни, не имеет трагического финала в младшей песни. Главная ее тема — противостояние и постепенное узнавание отца и сына, ведущее к взаимному примирению, напротив, главная тема старшей песни — злая судьба, толкающая отца и сына на

саксонский род Вульфингов (Wulfing, Wylfing, от англосакс. wulf, wylf), скандинавский род Ильвингов (Ylfing от сканд. ylfr — «волк»), упоминается, помимо немецких песней о Хильдебранде, в «Беовульфе» (из рода Вульфингов происходит Веальхтеов, жена конунга данов Хродгара), в «Видсиде» (Helm Wulfingum, 39 — «Хельм из вульфингов»), в эддических песнях о Хельги Убийце Хундинга, в которых Ильвингами называются Сигмунд и его сыновья Хельги и Сигурд Убийца Фафнира, в «Саге о Вельсунгах» (Хельги Убийца Хундинга), «Пряди о Норна-Гесте» (конунг Хальвдан), в «Саге об Инглингах» (конунг Хьёрвард), в эддической «Песни о Хюндле» (Эрик Мудрый), в «Младшей Эдде» («Язык поэзии» — Эрик Мудрый), в «Саге о Тидреке» (Хильдибранд именуется «господином Ильвингов», гл. 404, а затем предлагает своему сыну Алибранду пощадить его, если тот происходит из рода Ильвингов, гл. 408). В нескольких скандинавских источниках датский род Ильвингов, по происхождению связанный с восточными гаутами, отождествляется с южногерманским родом Вельсунгов (ср., например, эддические песни о Хельги).

²⁵ Алебранд признается отцу: «Мую мать зовут госпожа Утта, / могущественная герцогиня, // Так и Хильдебранд старый, / мой любимый отец». Хильдебранд отвечает: «Если зовут твою мать Уттой, / могущественной герцогиней, // То я старый Хильдебранд, / твой любимый отец». // Он расстегнул своей золотой шлем / и поцеловал его в уста: // «Теперь восславим Господа, / мы оба все еще здоровы» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 15).

²⁶ ««Ах, отец, любимейший отец, / я бы хотел, чтобы в три раза больше // Тех ран, которые я тебе нанес, / оказалось на моей голове». // «Теперь умолкни, дорогой сын, / с ранами все будет хорошо, // Раз Бог нас обоих / привел соединиться» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 16).

²⁷ «На то понадобилось с девятого часа / до вечерней службы, // Чтобы юный господин Алебранд / в Берн приехал. // Что было у него на шлеме? / Из золота корона. // Что было сбоку от него? / Его любимейший отец. Он ввел его в палаты / и усадил во главе стола, // Он подал ему еду и питье, / это показалось странным его матери. // «Ах, сын, любимый сын, / не слишком ли большая честь, // Что ты пленника / усаживаешь во главе стола?». «Теперь умолкни, любимая мать, / я скажу тебе новость, // Он наехал на меня на пустоши, / и едва меня не убил, // И послушай, любимая мать, / он не должен быть пленником, // Он Хильдебранд Старый, / любимейший мой отец» («Младшая Песнь о Хильдебранде», 17–19).

взаимное убийство. Тема судьбы, управляющей жизнью людей и влекущей их к гибели, получает дальнейшее развитие в скандинавском сказании о Хильдебранде, на котором основана «Сага об Асмунде».

2

В отличие от немецких памятников, где рассказывается о битве отца с сыном, кульминацией скандинавской «Саги об Асмунде» становится единоборство сводных братьев (Хильдибранда и Асмунда). Братоубийственная вражда не часто упоминается в скандинавской традиции. К числу немногих примеров можно отнести рассказанную в «Саге об Инглингах» (гл. 20) историю гибели сыновей конунга Агни Альрека и Эйрика, всегда соперничавших в том, «кто из них лучший наездник и у кого лучше лошади» (пер. М. И. Стеблин-Каменского), и однажды найденных с проломленными черепами. Из «Саги об Инглингах» не вполне понятно, что именно произошло между братьями, но из процитированной в саге висы скальда Тьодольва («Альрек, подняв / Руку на Эйрика, / Сам от руки / Братней умер, / Да не меч, / А узду простую / Князя в бою / Заносили...»), пер. О. А. Смирницкой) и прозаического комментария к ней явствует, что у братьев не было оружия и они убили друг друга удилами²⁸. О соперничестве братьев идет речь и в «Саге о сыновьях Магнуса Голоногого» (гл. 21), однако хотя каждый стремился превзойти другого, «мир между ними сохранялся до самой смерти» (пер. М. И. Стеблин-Каменского)²⁹.

О распре сводных братьев (сыновей конунга Хейдрека Ангантюра и Хлёда), послужившей причиной знаменитой битвы готов с гуннами, рассказывается также и в эддической «Песни о Хлёде», и в «Саге о Хервёре и Хейдреке конунге», которая, как предполагается, могла оказать влияние на «Сагу об Асмунде».³⁰ Однако, если в эддической песни и основанной на ней «Саге о Хервёре» причиной конфликта братьев служит то, что они не могут поделить между собой наследие отца³¹ (ср. известный с античности конфликт Этеокла

²⁸ «Сага об Инглингах» // *Снорри Стурлусон. Круг Земной* / Изд. подгот. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 21.

²⁹ «Сага о сыновьях Магнуса Голоногого» // *Снорри Стурлусон. Круг Земной*. С. 492.

³⁰ *Vries J. de. Altnordische Literaturgeschichte*. 3-te Aufl. 2 Bd. (Grundriß der germanischen Philologie, 15–16). В., 1999. Bd. 2. S. 481–483.

³¹ В «Саге о Хервёре и конунге Хейдреке Мудром» (и в восходящей к тому же сказанию эддической «Песни о Хлёде») причиной распри сводных братьев служит то, что после смерти конунга готов Хейдрека его старший сын Ангантюр объявляет себя правителем всех стран, которыми владел его отец (гл. 12). Узнав об этом, Хлёд, младший сын конунга Хейдрека, который воспитывался у своего деда по матери гуннского конунга Хумли, отправляется к Ангантюру и требует половину всего, чем владел отец. Ангантюр не соглашается и предлагает ему лишь треть владений отца, но прежде чем Хлёд успеваеет ему ответить, воспитатель конунга Хейдрека по имени Гицур высказывает свое мнение, утверждая, что для «сына рабыни и незаконнорожденного» этого вполне достаточно. Вмешательство Гицура делает согласие невозможным для Хлёда, так как «если бы он принял предложение брата, то его стали бы называть незаконнорожденным и сыном рабыни» (*Hervarar saga ok Heiðreks / Notes and Glossary* by G. Turville-Petre. L., 1956. Kaf. 12). Разгневанный Хлёд уезжает к своему деду

и Полинника), то в «Саге об Асмунде» борьба за власть или имущество не играет никакой роли в противостоянии братьев.

Сюжет «Саги об Асмунде» строится вокруг мотива злой судьбы, управляющей жизнью двух сводных братьев. Старший брат Хильдибранд рожден Хильд, дочерью шведского короля Будли, от Хельги, сына гуннского короля Хильдибранда, в честь которого назван и внук³². Хильдибранд воспитывается у деда, который возлагает на него большие надежды с самого детства: «Хильдибранд конунг сказал, что верит в то, что вырастет воитель» — *Hildi-brandr konungr ... kveðst vænta, at þar mundi fœðast einn kappi*³³ (гл. 2; ср. фольклорный мотив богатырского детства героя). Хильдибранд, действительно, становится великим воином и получает почетное прозвище Гуннский Воитель (*Húnakappi*, гл. 4).

Жизнь Хильдибранда с самого начала складывается трагически. Его отец погибает в бою, а его дед по матери Будли оказывается слишком старым, чтобы управлять Швецией (гл. 2). Король датчан Альв нападает на старого Будли и убивает его, а потом берет в плен мать Хильдибранда Хильд и выдает ее замуж за датского героя по имени Аки, от которой у нее рождается сын Асмунд. Как и Хильдибранд, Асмунд уже в раннем детстве наделен могучей силой, а когда вырастает, становится настоящим викингом — его руки, покрытые шрамами и темные от крови, до самых плеч унизаны добытыми им в походах золотыми обручьями.

Хильдибранд, как подобает герою, решает отомстить за смерть деда — он отправляется в Швецию, покоренную датским королем Альвом, и убивает его. Однако у Альва есть дочь Аса Красавица, в которую влюбляется Асмунд. Аса тоже жаждет мести и обещает выйти замуж за Асмунда, только если он убьет Хильдибранда. Она указывает Асмунду место в озере, где спрятан тот меч, который принесет Хильдибранду смерть. Чтобы исполнить наказ невесты, Асмунду приходится трижды опуститься на дно, прежде чем он находит меч (на описание поисков меча в «Саге об Асмунде», возможно, повлияло изображение поисков кольца на дне моря в «Саге о Хрольве Жердинке», гл. 12)³⁴.

Вооружившись мечом, Асмунд отправляется в страну саксов, которую разоряют Хильдибранд и его берсерки. Гонец по имени Вёгг, имя которого, а возможно, и часть сцены с его участием, скорее всего, заимствованы создателем «Саги об Асмунде» из сказания о Хрольве Жердинке³⁵, докладывает Хильдибранду о прибытии Асмунда. Вёгг добавляет, что тот поразительно похож на Хильдибранда лицом и поведением, а его меч — точная копия меча

Хумли, тот собирает гуннское войско и идет в поход на готов (гл. 13). В битве между готами и гуннами погибают и Хлёд, и его дед Хумли (гл. 15).

³² Об имени *Хильдибранд* и его употреблении в германской традиции см. комм. 17 к переводу «Саги об Асмунде».

³³ Здесь и далее примеры из «Саги об Асмунде» цит. по: *Ásmundarsaga Kappabana / Guðni Jónsson gáf út // Fornaldarsögur Norðurlanda*. 4 Bd. Reykjavík, 1954. Bd. I. Bls. 383–408.

³⁴ См. комм. 26 к переводу «Саги об Асмунде».

³⁵ См. комм. 32 к переводу «Саги об Асмунде».

Хильдибранда. Услышав новости, Хильдибранд замечает лишь: «Много находишь ты в этом человеке...» (Mikit finnst þér um þenna mann..., гл. 7), однако прилагает все силы, чтобы избежать встречи с Асмундом. Хильдибранд, очевидно, знает, что ему суждено погибнуть от руки брата, однако Асмунд и не подозревает о существовании сородича.

После ряда единоборств Асмунд побеждает всех берсерков Хильдибранда. Описание битв с берсерками дается в саге предельно кратко. Сначала Асмунд сражается с одним, потом с двумя, а потом с четырьмя воинами Хильдибранда, однако ни разу не выступает против трех берсерков. Следует заметить, что и в стихах, которые Асмунд произносит после схватки с братом, числительное «три» тоже оказывается пропущенным: «Бился я в одиночку с одним, / А после с двумя, / С пятью, и с четырьмя, / Друзьями скамей...» (Börðumst einn við einn / en endr við tvá, / fimm ok fjóra / fletmegninga). Второй пропуск в прозаическом и в поэтическом описании единоборств Асмунда с берсерками следует между восемью и одиннадцатью противниками. В прозаической части говорится, что Асмунду понадобилось немало времени, чтобы превзойти восьмерых, Хильдибранд же, узнав о его победе, послал в битву одиннадцать берсерков. В стихах Асмунда допускается сходный пропуск: «С шестью, и с семью, / Сражался зараз, / Один против восьмерых, / И все же я жив. // Тогда заколебалось / Сердце в груди, / Когда одиннадцать мужей, / Бой предложили; / Пока мне во сне / Не сказали дасы, / Что я эту потеху мечей / Выдержать должен» (sex ok við sjau / senn á velli, / einn ek við átta; / þó ek enn lifi. // Þá hvarflaði / hugr í brjósti, / er menn ellifu / ofrkapp buðu, / áðr mér í svefni / sögðu dásir, / at ek hjörleik þann / heyja skyldak). Рассказ о дасах (духах-двойниках людей) введен и в прозаический текст саги. Узнав о том, что ему предстоит биться с одиннадцатью воинами, Асмунд замолкает, а потом отправляется спать. Создатель саги заставляет его противников-берсерков дожидаться, пока Асмунд не заснет и не увидит сон, предрекающий ему победу, — во сне ему являются дасы-покровительницы и обещают защитить его от всех врагов. Несообразности в прозаической части саги и пропуски в обеих частях позволяют предположить, что текст прозы восходит к более древним поэтическим строфам и представляет собой их распространенный пересказ³⁶.

Когда Хильдибранд узнает о том, что все воины убиты, его охватывает ярость берсерка. Изображая охватившее Хильдибранда бешенство, создатель саги добавляет не вполне мотивированную фразу об убийстве сына: «И в этом неистовстве, которое на него нашло, он отправился в путь, и тут увидел своего сына, и сразу же убил его» — En í vanstilli þessu, er á honum var ok hann var á ferðina kominn, þá sá hann son sinn ok drap hann þegar (гл. 9). В «Саге об Асмунде», как предполагается, эта фраза появилась под влиянием «Саги

³⁶ Было высказано предположение, что создатель «Саги об Асмунде» сочинил сагу, не имея в своем распоряжении ничего, кроме нескольких поэтических строф, возможно, связанных между собой прозаическими текстами так, как это сделано, например, в эддической «Песни о Вёлунде» (*Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana // Studia Norvegica. 1951. Vol. 5. P. 52*).

об Эгиле» (гл. 40), где рассказывается, что Скаллаgrim тоже едва не убил своего сына Эгиля, которого спасла служанка, поплатившаяся за это жизнью³⁷. Однако более вероятно, что в прозаическом тексте сообщение об убийстве сына добавлено создателем саги для того, чтобы мотивировать упоминание о сыне в «Предсмертной Песни Хильдебранда». Не исключено, что мотив убийства отцом сына в «Саге об Асмунде» восходит к древнегерманскому сказанию о Хильдебранде, архаичная версия которого сохранилась в древневерхненемецкой «Песни о Хильдебранде» и поздних немецких поэмах, основанных на том же сказании³⁸.

³⁷ *Ciklamini M.* The Combat between Two Half-Brothers; A Literary Study of the Motif in Ásmundarsaga Kappabana and Saxonis Gesta Danorum // *Neophilologus*. 1966. Vol. 50. P. 269–273, 370–379; *Reuschel H.* Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga // *Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft*. 1933. Nr. 7. S. 71.

³⁸ Напомним, что в скандинавских версиях сюжета о битве отца с сыном неизменно побеждает сын, а не отец. Именно сыну суждено победить отца в одной из саг о древних временах под названием «Сага об Ане Лучнике» («Áns saga bogsveigis»). Герой саги Ан Лучник, внук знаменитого Кетиля Лосося, вынужден скрываться в лесах от гнева конунга Ингьяльда. Он встречается красавицу по имени Дрива, остается с нею и ее отцом всю зиму, а уезжая, дает им кольцо для еще не родившегося ребенка. Он просит отца Дривы оставить ребенка у себя, если родится дочь, но прислать его к нему, если родится сын (гл. 4). Проходит 18 лет, и однажды Ан замечает огонь на близлежащем острове. Приплыв туда на лодке, он видит юношу, который сидит у огня и ест. Ан выпускает три стрелы: первая выбивает из рук юноши кусок мяса, вторая надвое раскалывает серебряную тарелку, стоящую перед юношей, третья разбивает рукоять ножа, который юноша держит в руке. Рассердившись на обидчика, юноша тоже трижды стреляет в него из лука, и Ану только чудом удается спасти свою жизнь, укрывшись за дубом. Юноша вызывает Ана на бой, они сражаются врукопашную, но Ан устает быстрее, чем его молодой противник, и предлагает передохнуть. Во время передышки Ан просит юношу назвать себя, тот говорит ему свое имя (*Торир*) и имя своего отца (*Ан*). Тогда Ан сообщает свое имя, и юноша наносит ему скрытое оскорбление, упоминая о валухе, однако Ан не отвечает на оскорбительные речи, а призывает к примирению. Он просит юношу показать ему опознавательный предмет, который сам когда-то оставил его матери. Юноша протягивает отцу кольцо, после чего тот отводит его домой к своей жене Йорунн, которая гостеприимно встречает пасынка и дает ему прозвище «Длинноногий» (*hálegg*, гл. 7). Сын побеждает отца и в одной из саг об исландцах — в «Саге о людях с Кьяларнеса» («Kjalnesinga saga»), герой которой Буи, должен бежать из Исландии в Норвегию, где в то время правит Харальд Прекрасноволосый. Желая погубить Буи, Харальд дает ему задание, которое принесло гибель многим отважным мужам, — он посылает Буи к королю великанов Доври отобрать у того игральную доску. Буи находит скалу, в которой живет великан, знакомится с его дочерью Фрид и проводит у них зиму. Фрид открывает Буи, что ждет ребенка, и обещает, если родится дочь, оставить ее при себе, а если родится сын, послать его к Буи. Фрид велит Буи хорошо обойтись с сыном, иначе ему несдобровать. Буи уезжает, увозя с собой игральную доску и золотое кольцо, полученные в дар от короля Доври (гл. 12–14). Двенадцать лет спустя, когда Буи уже живет в Исландии, из Тронхейма приезжает юноша по имени Йокуль. Юноша сообщает Буи, что приходится ему сыном, и называет имя своей матери Фрид, дочери короля Доври. Буи выражает сомнение в правдивости юноши, добавляя, что его сын от Фрид должен быть сильным парнем, а Йокуль кажется ему слабаком. Йокуль отвечает, что ему всего двенадцать лет, и напоминает прощальные слова матери о том, что Буи несдобровать, если он не почтит своего сородича. Буи отказывается верить юноше и вызывает его на бой. Йокуль пытается предотвратить поединок и напоминает Буи о том, что ему, сильному воину, негоже биться с двенадцатилетним юнцом. Поединок отца с сыном продолжается так долго, что Буи устает. Йокуль предлагает ему пре-

После того, как Хильдибранд получает тяжелые раны в битве с Асмундом, который разбивает его меч и побеждает в единоборстве (гл. 9), он произносит предсмертную песнь. Основная ее часть носит повествовательный характер — Хильдибранд сетует на свою злую судьбу и открывает Асмунду правду о том, что они рождены одной матерью, называя ее Дротт (ср. *drótt* — «дружина»), хотя в прозаическом тексте саги она носила имя Хильд (ср. *hild* — «битва»). Возможно, создатель саги принял имя собственное (*Drótt*) за поэтический синоним (хейти) и заменил его на другой поэтический синоним (*Hild*), используя последний в прозаическом тексте как имя собственное. Имя Хильд³⁹ со всем ореолом связанных с ним коннотаций, очевидно, показалось создателю саги уместным для матери воина, имя которого состоит из слов (*Hild* — «битва», *brand* — «меч»), ключевых для древнегерманского сказания.

Хильдибранд говорит в песни о судьбе волшебных мечей, которые сковали карлики. Более подробно о волшебных мечах и наложенном на них заклятии было рассказано в первой главе саги. В ней шла речь о том, как два мужа явились к конунгу Будли и попросили разрешения остаться на зиму (на изображение того, как произошла встреча мужей с конунгом могло повлиять описание встречи героя с конунгом в «Саге об Одде Стреле», гл. 24)⁴⁰. Эти мужи оказались искусными кузнецами-карликами и выковали для конунга Будли пару волшебных мечей (сходное описание есть также в «Саге о Тидреке», гл. 57–68 и в «Саге о Хервёр», гл. 1)⁴¹. Однако один из них сломался, когда мечи проверяли на крепость, тогда Будли приказал сделавшему плохой меч кузнецу сделать другой меч. Рассерженный кузнец проклял свой меч, предсказав, что внуков конунга постигнет смерть⁴² (проклятие карлика-кузнеца напоминает слова карлика Андвари, проклинаящего золото в эддических «Речах Регина», 5, и в «Саге о Вёльсунгах», гл. 14; ср. также «Сагу о Хервёр», гл. 1, в которой проклятие лежит на мече — знаменитом Тюрвинге)⁴³. Хотя Будли бросил меч в море, надеясь избежать злого рока, этому мечу было суждено положить конец жизни Хильдибранда.

В предсмертной песни Хильдибранд рассказывает не только о своем разбитом мече, но и о расколотом проклятым мечом противника щите, на котором высечены имена побежденных им воинов, и вспоминает о гибели сына.

кратить бой, но Буи требует, чтобы они сражались до тех пор, пока один из них не упадет. Когда силы Йокуля начинают иссякать, у Буи внезапно подкашиваются ноги, он падает на камень и ломает ребра. Буи высказывает подозрение, что к его поражению причастна мать Йокуля Фрид, а через три дня умирает (гл. 18).

³⁹ Об имени *Хильд* и его употреблении в германской традиции см. комм. 2 к переводу «Саги об Асмунде».

⁴⁰ См. комм. 6 к переводу «Саги об Асмунде».

⁴¹ См. комм. 7 и 13 к переводу «Саги об Асмунде».

⁴² Предсказание в саге сформулировано не совсем точно — проклятому карликом мечу суждено принести смерть только одному из внуков конунга Будли. Гибель Хильдибранда предрекает принцесса Аса, указывая Асмунду то место, где хранится меч, и обещая, что против него меч Хильдибранда не сможет устоять (гл. 5).

⁴³ См. комм. 12 и 13 к переводу «Саги об Асмунде».

В заключение предсмертной песни Хильдибранд называет своего убийцу братом и умоляет исполнить его последнее желание. Он просит завернуть его в одеяние брата и похоронить так, как ни один убийца не сделает для того, кого он убил. Заключительные слова «Предсмертной Песни Хильдибранда» звучат почти как эпитафия самому герою: «Теперь лежу я, лишенный жизни, раненный мечом, который наносит тяжкие раны». Стойкость Хильдибранда перед лицом смерти и его решимость исполнить судьбу заставляет вспомнить о героях древнегерманского эпоса, таких как Гуннар или Хамдир в эддических песнях.

В ответ на предсмертную песнь брата Асмунд произносит стихи, в которых говорит о своем подвиге, похвальнось тем, что еще до встречи с братом победил в единоборстве сначала одного, потом двух, четырех, и наконец, восьмерых, вспоминает о том, как дисы предсказали ему во сне грядущую победу, и тогда явился седой Хильдибранд Воитель Гуннов (inn hári Hiltibrandr Húna-karri). Асмунд, несомненно, гордится тем, что вступил с Хильдибрандом в неравный бой, в котором ему удалось нанести противнику тяжкие раны и одержать предсказанную дисами победу. Однако в прозаической части саги добавляется, что гибель брата вызывает раскаяние Асмунда. Он гневается (reiðask, гл. 10) на свою невесту за то, что она заставила его убить брата. Та просит прощения, объясняя, что «могущественное заклятие было наложено на оружие» (mikit atkvæði fylgt hafa vápnum, гл. 10). В заключение саги Асмунд убивает жениха принцессы, сам женится на ней и получает подобающую герою славу.

Создатель «Саги об Асмунде» был, несомненно, знаком со скандинавскими сказаниями, дошедшими до нас в письменных памятниках. Об этом говорит сходство целого ряда эпизодов саги с фрагментами, известными по другим сагам и героическим песням, таким как «Песнь о Хервёр», «Речи Регина», «Сага о Хервёр и Хейдрекке Конунге», «Сага о Хрольве Жердинке», «Сага об Одде Стреле». Нельзя исключать, что письменный (а возможно, и устный) вариант саги, в основе которого лежат поэтические тексты, несомненно, более древние, чем прозаическая часть, подвергшаяся амплификации благодаря заимствованиям из других устных и письменных источников.

3

История братоубийственной вражды сохранилась также в латинском переводе в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика⁴⁴, где имена героев изменены: Хильдибранд носит имя Хильдигера, а его сводный брат — имя Хальвдана. Если согласиться с большинством исследователей, которые датируют создание письменной «Саги об Асмунде» концом XIII века⁴⁵, то следует при-

⁴⁴ Примеры из «Деяний Датчан» Саксона Грамматика приводятся ниже по изданию: Saxonis Gesta Danorum / J. Olrik, N. Ræder. Hauniæ, 1931. T. I: Textum continens.; перевод на русский язык сделан по тому же изданию. В ссылках на текст в скобках указывается номер книги и страница.

⁴⁵ Vries J. de. Altnordische Literaturgeschichte. S. 481–483; Schneider H. Deutsche Heldensage. B., 1964. Bd. 1. S. 320; Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana. P. 5.

знать, что сказание о противоборстве двух братьев было известно Саксону по крайней мере на столетие раньше (1208–1218 гг.).

Рассказ о вражде двух братьев, который Саксон излагает с точки зрения историка, для него не более, чем отступление. Его интересует главным образом судьба датской династии, причины ее гибели и восстановление единства во время правления Харальда Боевого Клыка⁴⁶. Саксон показывает беспомощность разделенной страны перед лицом разбойников, объясняя, что расчленение Дании повлекла гибель наследников мужского пола. Главная цель Саксона — прославление Харальда, объединившего Датскую державу, этой же цели служит рассказ о подвигах отца Харальда Хальвдана, и в частности, о победе, одержанной им над своим сводным братом Хильдигером, и о его браке с единственной наследницей датского королевского рода Гурид.

Саксон прослеживает генеалогию Хальвдана и рассказывает о тех событиях, которые происходили до его рождения. Рассказ Саксона начинается с нападения на Норвегию шведов, предводительствуемых Гуннаром, самым важным из них, но и самым кровожадным: «Он добился разрешения преследовать их и использовал это разрешение для того, чтобы насыпать на них страшные несчастья. Первые набеги, которые он задумал, были на округ Ярен⁴⁷. Иногда он устраивал поджоги, иногда убийства, но не прибегал к воровству, ибо его единственным наслаждением было бродить по дорогам, устланым трупами, и по тропам, мокрым от крови. Хотя другие люди удерживались от того, чтобы резать глотки, и больше интересовались грабежами, чем убийствами, для него зверства были важнее, чем добыча, и он потакал своим разрушительным наклонностям, истребляя людей» (Кн. 7, 200).

Узнав о нападении Гуннара, король Норвегии старый Рёгнальд, приказал вырыть пещеру и поместил в нее свою дочь Дрот, снабдив ее едой и оружием (ср. фольклорный мотив «принцессы в подземной пещере», Aarne-Thompson 870). В той же пещере он спрятал и мечи, «которые были искусно изукрашены умелыми кузнецами, так чтобы его враг не смог захватить и использовать оружие, владеть которым ему самому было уже не под силу. Для того, чтобы пещера не возвышалась слишком явно, он сравнял холм с землей. Затем он отправился в битву, но его старые ноги не могли идти в бой, и ему пришлось опираться на плечи своих спутников и двигаться, пользуясь ногами других воинов. В сражении у него было больше пыла, чем успеха, и он был убит, оставив страну в постыдном положении» (Кн. 7, 200–201).

Желая унижить покоренных норвежцев, Гуннар облагает их двойной данью и назначает им в правители простого пса, заставляя их поклоняться ему⁴⁸.

⁴⁶ Саксон дает Харальду две генеалогии, согласно одной его отцом был Боркар, а матерью Гро (Кн. 7, 192), согласно другой его отцом был сын Боркара Хальвдан, а матерью — Гурид, дочь датского конунга (Кн. 7, 206). См. также прим. 60.

⁴⁷ Саксон употребляет топоним *Iather*, *Iathria*, очевидно, соответствующий совр. названию Ярен (Jæren, норв. Jæragt).

⁴⁸ Описывая собаку в качестве правителя страны, Саксон основывается и на античных, и на скандинавских источниках. Насколько известно, одно из ранних упоминаний этого мотива

Узнав о том, что дочь убитого короля Рёгнальда спрятана в пещере, Гуннар прилагает все усилия, чтобы отыскать ее. Шведы под предводительством Гуннара находят Дрот, но не могут обнаружить мечей. «Так как девица оплакивала гибель отца, она не могла заставить себя подчиниться с радостью его убийце» (Кн. 7, 201), поэтому Гуннар совершает насилие над Дрот, и это предвещает печальную судьбу рожденному ею сыну Хильдигеру.

Саксон не раз упоминает о свирепом нраве юного Хильдигера, унаследованном им от отца Гуннара, который был отважнейшим из шведов, но, вторгшись в Норвегию, стал жестоким, кровожадным и безжалостным. Хильдигер «всегда убивал всех без пощады, думая лишь о том, как бы уничтожить побольше людей. Он жил лишь тем, что проливал кровь. За невыносимые зверства отец объявил его вне закона, но [шведский] король Альвер скоро сделал его правителем области. Оттуда он втягивал своих соседей в распри и битвы, и проводил все свои дни, не снимая оружия. Изгнание несколько не ослабило его обычной свирепости, а перемена места не изменила его нрава» (Кн. 7, 201). В «Саге об Асмунде» Хильдибранд тоже изображен как безжалостный воин, однако в «Деяниях датчан» его жестокость описана с большим драматизмом.

Как и в «Саге об Асмунде», в истории Саксона мать героя вступает во второй брак. Изгнав Хильдигера, Гуннар оказывается без помощи сына, когда

встречается в «Естественной истории» Плиния: *at ex Africae parte Ptoebari, Ptoemphani qui canem pro rege habent, motu eius imperia augurantes...* (VI.XXXV.192) — «на Африканской стороне живут птонебарии; птоемфании, которые почитают собаку за царя, угадывая ее приказания по ее движениям» (Pliny. *Natural History* / Ed. H. Rackham. Cambridge (Mass.), L., 1961. Vol. II. P. 480) и в трактате Плутарха: «Говорят, есть народ среди эфиопов, и в народе том царствует пес: к нему обращаются как к царю, он принимает царские регалии и почести, однако же делами политического и административного управления занимаются люди... Однако пес не убивает никакого из эфиопов, но восседает важно, принимая их почитание...» (Об общих понятиях. Против стоиков / Пер. Т. Г. Сидаш // *Плутарх*. Сочинения. СПб., 2008. С. 239). В скандинавской традиции о собаке в качестве правителя говорится в «Саге о Хаконе Добром» (глава 12) из «Круга Земного»: «Эйстейн конунг вторично пошел походом в Трандхейм и разорил страну и подчинил ее себе. Он предложил трандхеймцам выбор: взять в конунги его раба, которого звали Торир Гривастый, или пса, которого звали Саур. Они выбрали пса, так как полагали, что тогда они скорее сохранят свободу. В пса они вложили колдовством ум трех людей, и он лаял два слова, а третье говорил. Ему был сделан ошейник и поводок из серебра и золота. А когда было грязно, его свита несла его на плечах. Ему был сделан престол, и он сидел на кургане, как конунг. Он жил в Эйин Идри, а его обычное местопребывание называлось Саурсхауг. Рассказывают, что смерть ему пришла от того, что волки напали на его стадо, и свита понуждала его защитить свой скот, он и сошел с кургана и бросился на волков, а они сразу же растерзали его» (Сага о Хаконе Добром / Пер. М. И. Стеблин-Каменского // *Снорри Стурлусон*. Круг Земной. С. 73). Более раннее свидетельство сохранилось в «Хронике Лейре» (*Chronicon Lethrense*, ок. 1170), где рассказывается о том, как шведский король Адильс поставил свою собаку Раки королем данов. «Тогда конунг <...> послал данам маленькую собаку в конунги, предупредив их, что первый, кто скажет, что она умерла, лишится жизни. Однажды собака сидела за столом, а овчарки дрались на полу, собака соскочила со стола, и они разорвали ее в клочья. Никто не осмеливался сказать об этом конунгу», однако хитрый пастух Снию повернул разговор так, что конунг сам объявил о гибели своей собаки (*Chronicon Lethrense* // *Scriptores Minores Historiae Danicae Medii Aevi* / M. Cl. Gertz. H. I. København, 1917. S. 48).

враги нападают на него самого, и погибает от руки Боргара, который хочет заполучить его жену. Второй брак Дрот с Боргаром кажется более благоприятным для ее младшего сына Хальвдана, так как «она не была не склонной к браку невестой, ибо считала, что ей подобает взять в объятия того, кто отомстил за ее отца» (Кн. 7, 201). В отличие от героя «Саги об Асмунде», Хальвдан в детстве не подает надежд⁴⁹: «Поначалу о нем ничего не было слышно, кроме рассказов о его глупости. Позднее, однако, он получил известность, благодаря своим блестящим достижениям, и своею жизнью заслужил высочайшую славу. Когда он был мальчишкой, ему за детскую шутку дал по уху один прославленный воитель. Тогда Хальвдан пошел на него с палкой, которая была в тот момент у него в руках, и убил его. Этот поединок предвосхитил будущие подвиги, став переломным моментом в его судьбе. Презрению, заслуженному им до того времени, было суждено смениться в будущем необычайною славою» (Кн. 7, 202). Если бы Хальвдан действительно был не подающим надежд глупцом, его не оскорбила бы пощечина, полученная от прославленного воителя. Однако нанесенное оскорбление оказывается толчком к рождению отважного героя — Хальвдан совершает свой первый подвиг, чтобы отомстить за бесчестье.

В соответствии с канонами героического сказания, второе деяние Хальвдана много труднее первого. Вместе со своим отцом Боргаром Хальвдан побеждает неуязвимого разбойника, творящего беззакония и подвергающего людей мучительной смерти. Боргар в схватке погибает, а Хальвдан получает тяжелые раны. Его лицо изувечено так сильно⁵⁰, что на сватовство к датской принцессе Гурид он получает не только отказ, но и насмешки за уродство и недостаточно высокое происхождение. В этой ситуации герой вновь проявляет незаурядное мужество и силу духа: «Хальван заметил, что раз она видит в нем два изъяна — у него недостаточно блестящая кровь и уродливый рот, изувеченный незаживающей раной⁵¹, — то он больше перед ней не появится и не станет просить ее руки, пока не избавится от обоих позорных недостатков, заслужив славу оружием. Он также просил ее не давать позволения ни одному мужчине разделить с ней ложе, пока она не получит достоверных сведений о его возвращении или смерти» (Кн. 7, 203).

Хальвдан доказывает Гурид свою отвагу, совершая третий подвиг. Он в одиночку принимает вызов двенадцати воинов, составляющих всю ее стражу. Од-

⁴⁹ Образ героя, не подающего надежд в детстве, широко распространен в фольклоре: ср. Аскеладден в норвежских сказках, Кольбитр — в исландских, Тухкимус — в финских и карельских, Тухкатрин — в эстонских, Иванушка — в русских, «грязный мальчик» в сказках североамериканских индейцев, «лысый паршивец» в тюркских и монгольских сказках (см. *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. С. 213–254).

⁵⁰ Саксон, несомненно, считает, что самый характер раны Хальвдана говорит о его героизме (ср.: «когда раны нанесены в переднюю часть тела, обычно считается, что они приносят славу, а не стыд» — *cum potius vulnera adverso corpore excepta laudem quam dedecus affere soleant*, Кн. 7, 202).

⁵¹ Было высказано предположение, что здесь идет речь о заячьей губе (*Halvorsen E. F.* On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana. P. 50).

нако, победив их, Хальвдан не пользуется плодами своей победы и не принуждает лишившуюся защитников Гурид к браку: «Не удовлетворенный славой, которую доставило ему это великое деяние, и намереваясь совершить еще более великий подвиг», он решает отправиться на Русь и оказать помощь рутениям (славянам)⁵². Перед отъездом он просит мать отдать ему мечи, принадлежавшие его деду, норвежскому конунгу Рёгнальду. Если в саге местнахождение меча указывала герою принцесса, которая знала его от своего друга (бонда), и она же посылала его отомстить за убийство ее отца, то в истории Саксона герой получает мечи от матери, принцесса же не играет никакой роли ни в обретении мечей, ни в столкновении двух братьев. Саксон логичнее изображает то, каким образом герой получает мечи, чем создатель саги; возможно, это объясняется тем, что его рассказ точнее отражает утраченное сказание о Хильдибранде.

В отличие от «Саги об Асмунде» в рассказе Саксона Грамматика нет речи о том, что мечи, носящие здесь имена Люсинг и Хвитинг⁵³, наделены магической силой, однако, как и в саге, они принадлежат материнскому роду героя. Тем не менее в прозаическом рассказе о поединке Хальвдана с его сводным братом Хильдигером, который предводительствует врагами рутениев — шведами, мечи не играют никакой роли, так как меч Хальвдана остается не названным. Можно предположить, что Саксон пытается избежать упоминаний о волшебных свойствах мечей, одновременно стремясь следовать той традиции, которая сохранила для него рассказ о них.

Подобно Хильдибранду в «Саге об Асмунде», Хильдигер прилагает все усилия, чтобы избежать схватки с братом, однако судьба неумолимо толкает его к роковому концу. Как главный защитник шведского короля Хильдигер вынужден сразиться с Хальвданом, выступающим предводителем войска рутениев: «...Хильдигер, сын Гуннара, был вызван на бой воителями рутениев. Однако он знал, что Хальвдан — его сводный брат, а потому, когда он увидел, что они выставляют вперед Хальвдана, то решил отдать предпочтение не доблести, но братской верности. Хильдигер объявил, что не станет принимать участия в битве с человеком, который был мало испытан в боях, в то время как он сам прославился как победитель семидесяти воинов. Поэтому он велел Хальвдану выяснить свои силы при помощи менее безрассудных затей, а затем найти себе соперника, равного по отваге. Хильдигер предложил это

⁵² Термин «рутении», обозначающий восточнославянские племена, впервые появляется в словосочетании *gex Rutenorum* в Аугсбургских анналах (конец XI – нач. XII в.). В латинских географических сочинениях дается объяснение, что Русь также называется Рутенией (*Ruthenia*): «Польша одним своим краем граничит с Русью, которая [называется] Рутения, о которой Лукан [писал]...» (*Polonia in uno sui capite contingit Russiam, quae et Ruthenia, de qua Lucanus...*). К концу XII в. *Ruthenia* используется наряду с альтернативными написаниями *Ruscia* и *Russia* в латинских католических документах для обозначения земель, которые были объединены вокруг Киева, а в XIII в. вытесняет в латинских документах все прочие наименования.

⁵³ Саксон называет один меч Люсингом (*Lyusing*, дисл. *Lýsingr* — «блестящий, сияющий»), а другой — Хвитингом (*Hvítingr*, от *hvít* — «белый»). Хвитингом (*Hvítingr*) назывался меч одного из героев (Берси) в «Саге о Кормаке» (глава 12). Кроме того, это слово используется для обозначения рога для питья, а также особого вида кита, нерпы (ср. русск. «белёк»).

не потому, что сомневался в своем мужестве, но потому что пожелал остаться незапятнанным. Он не только был очень храбрым, но и владел умением при помощи волшебства делать мечи тупыми⁵⁴. Хотя Хильдигер помнил, что его отец был убит отцом Хальвдана, он испытывал два чувства: желание отомстить за отца и привязанность к брату. Он решил, что будет лучше избежать вызова, чем оказаться вовлеченным в ужасное преступление» (Кн. 7, 203). В отличие от «Саги об Асмунде», где прямо не сказано, что Хильдибранд избегает поединка с Асмундом, так как догадывается об их родстве, в рассказе Саксона Хильдигер знает о том, что Хальвдан приходится ему братом, и именно поэтому не хочет становиться его убийцей. Саксон дает психологическое объяснение поступкам героя: раздираемый противоречивыми чувствами, Хильдигер решает отказаться от поединка.

Как и в «Саге об Асмунде», младший брат у Саксона Грамматика и не подзревает о родственных узах, связывающих его с противником, а потому настаивает на схватке с ним. Когда Хильдигер уклоняется от поединка, Хальвдан вызывает на бой воина Хильдигера и убивает его. На следующий день против Хальвдана выезжает уже не один, но два воина, и он побеждает и их. На третий день он сражается с тремя врагами, на четвертый — с четырьмя, на пятый — с пятью, каждый день увеличивая число противников. На восьмой день он убивает одиннадцать воинов, тогда Хильдигер понимает, что доблесть брата не уступает его собственной, и принимает вызов. Хальвдан заранее оборачивает свой меч мешковиной⁵⁵, поэтому Хильдигер не может затупить его и получает от брата смертельный удар.

Как и в «Саге об Асмунде», раненый герой тратит последние силы не на месть (он бросает оружие), но на исполнение предсмертной песни, в которой раскрывает брату глаза на их родство и размышляет о своей злой участи. Основная тема предсмертной песни в «Деяниях датчан» — та же, что и в «Саге об Асмунде» — это судьба, которая правит жизнью людей:

Collibet alternis devolve fatibus horam,
Et, ferro pausante, solo subsidere paulum,
Alternare moram dictis animosque fovere.
Restat proposito tempus; nam fata duorum
Fors diversa tenet; alium discrimine certo
Sors ferialis agit, alium potioribus annis
Pompa decusque manent et agendi temporis usus.
Sic sibi dividuum partes discriminate omen.

⁵⁴ Упоминания о том, что некоторые люди, особенно берсерки, могли своим взглядом делать тупыми мечи, встречаются и в сагах (см., например «Сагу о Гуннлауге», гл. 7), и у Саксона Грамматика (см. Кн. 6, 155; Кн. 7, 187).

⁵⁵ Герой «Саги о Гуннлауге» (гл. 7) выходит из положения другим способом. Он берет на поединок два меча, но показывает противнику, который может делать тупым любое оружие, лишь один из них, а другой прячет, а затем использует его в бою. Два меча (Люсинг и Хвиртинг) упоминались ранее и у Саксона Грамматика, и в «Саге об Асмунде», однако в сцене поединка братьев речь идет только об одном мече, который Хальвдан решает уберечь от волшебства противника, обернув его мешковиной.

Danica te tellus, me Sveticus edidit orbis
 Drot tibi maternum quondam distenderat uber;
 Нас гинитрице tibi partier collacteus exto.

Мне хочется этот час провести, говоря о различных судьбах,
 Заставить металл умолкнуть, только присесть немного,
 Разнообразить перерыв разговором и согреть сердца.
 Для этого есть еще время. Разные судьбы
 Выпадают двоим, жребий смерти приводит
 Одного к назначенному ему концу, в то время как другому
 Остаются шествия и слава, возможность прожить дни лучших лет.
 Так предзнаменование наделяет их разными судьбами.
 Датская земля родила тебя, Швеция — меня.
 Однажды материнская грудь Дрот
 Набухала для тебя; я также сосал молоко из ее сосца (Кн. 7, 204).

В переложении Саксона Грамматика мать героев носит то же имя (Дрот), что и в «Предсмертной Песни Хильдиггера» из «Саги об Асмунде» (Дротт), хотя в прозаическом тексте саги ее зовут Хильд (см. выше). В обеих песнях совпадает и место рождения героев (в саге умирающий Хильдиггер говорит: «Дротт родила тебя в Дании, а меня — в Швеции»). Однако в стихах Саксона Грамматика нет ни просьбы о достойном погребении, ни упоминаний о том, что герой победил в схватке восемь десятков противников, ни проклятья карликов-кузнецов. Большую их часть занимают рассуждения о беспомощности человека перед лицом злого рока, воспоминания о несчастьях, постигших героя в жизни, противопоставление его собственных невзгод и будущей славы брата, размышления о трагической судьбе людей, которые в погоне за славой и добычей должны встретить смерть⁵⁶.

В предсмертной песни Хильдиггера не упоминается о проклятом мече, играющем роковую роль в «Саге об Асмунде», однако в ней говорится о смерти сына, о скорби отца и даже о матери убитого, т. е., вероятно, о жене Хильдиггера, так же ни разу не упоминаемой в прозаическом тексте, как и его сын:

Ad caput affixus clypeus mihi Sveticus astat,
 Quem specular vernans varii caelaminis ornat,
 Et miris laqueta modis tabulate coronat.
 Illic confectos procures pugilesque subactos,
 Bella quoquo et nostrae facinus spectabile dextrae
 Multicolor picture notat; medioxima nati
 Illita conspicuo species caelamine constat,
 Cui manus haec cursum metae vitalis ademit.
 Unicus hic nobis haeres erat, una paterni
 Cura animi, superoque datus solamine matri.

⁵⁶ Рассуждения о беспомощности человека, несчастьях, выпадающих на его долю, сопутствующих ему невзгодах и проч. могли быть унаследованы Саксоном из распространенной в XII в. традиции эглической монастырской поэзии, сочиняемой на смерть друзей или покровителей (см.: *Larsen S. Saxo Grammaticus, hans Værk og Person // Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie. 1925. Bd. 3. No. 15. S. 267*).

Sors mala, quae laetis infaustos aggerit annos,
Et risum moerore permit sortemque molestat.

У моей главы стоит укрепленный шведский щит,
Украшенный ярким блеском различных рельефов
И обрамленный картинами чудесного искусства.
Здесь многоцветная сцена изображает принцев уничтоженных,
Победителей поверженных, также и войны, и чудесную работу
Моей десницы; и в середине стоит подобие моего сына,
Рельеф поразительно изукрашенный,
Чье течение жизни эта рука привела к его границе.
Он был моим единственным наследником, единственной заботой
На душе у отца, дарованным Свыше матери на радость.
Зол тот рок, который посылает радостным годы несчастья,
Душит смех скорбью и рушит судьбу (Кн. 7, 204).

В отличие от саги, в которой сказано, что сын Хильдигер погибает от руки отца непосредственно перед поединком братьев, стихотворное переложение Саксона, описывающее изображение на щите⁵⁷ убийства сына, позволяет предположить, что это трагическое событие произошло задолго до схватки братьев. Подобно Хильдигеру, Хильдигер скорбит о гибели сына, однако гордится «чудесной работой своей десницы», уничтоженными им принцами и «поверженными победителями». Отвечая на упрек Хальвдана в том, что не объявил об их родстве раньше, Хильдигер объясняет свое поведение «нежеланием прослыть трусом, если он откажется сражаться, и подлецом, если согласится» (Кн. 7, 205). Создается впечатление, что, раз преступив закон, связывающий сородичей незыблемыми узами и убив сына, Хильдигер отказывается нарушать его второй раз и предпочитает гибель убийству брата.

После смерти брата Хальвдан остается в Рутении, однако услышав, что к Гурид сватается «благороднейший из саксов Сивар»⁵⁸ (Кн. 7, 205), возвращается в Данию. Прибыв за день до свадьбы Гурид, он исполняет ей песнь, такую «темную по смыслу, чтобы нельзя было разъяснить его мысли для многих в простоте обычной речи» (Кн. 7, 205):

Patris sceptrā relinquens	Оставив скипетр моего отца,
nil figmenti verebar	Я не боялся никаких лживых
commenti muliebris	Выдумок женщин
astus femineive,	Или женских хитростей.
unum quando duosque,	Когда одного, и двух,
tres ac quattuor, et mox	Трех, и четырех, и скоро

⁵⁷ Традиция украшать щиты картинами на мифологические или героические сюжеты, восходящая к Гомеру и Вергилию, отражена как в скальдическом жанре щитовых драп (ср. «Драпу о Рагнаре» Браги Боддасона, «Хаустлэнг» Тьодольва из Хвинира), так и в сочинении самого Саксона Грамматика, рассказывающего, как Амур повелел изготовить щит с изображением его собственных подвигов (Кн. IV, С. 87). Возможно, в приведенных строках тоже идет речь о щите героя, на котором выгравированы сцены героических деяний, нарисованы побежденные им противники, изображен убитый им сын.

⁵⁸ В «Саге об Асмунде» жених Асы, возлюбленной Асмунда, остается незазванным.

quinos indeque senos,
post septem, simul octo,
undenos quoque solus
victor Marte subegi.
ed nec tunc fore rebar
probri labe notandam
promissi levitate
pactis illicibusque.

Пятерых, потом и шестерых,
После того семерых, и сразу же восьмерых,
И даже одиннадцать в одиночку
Я, победитель, превзошел в битве.
Тогда я не предполагал, что
Ее честь должна быть запятнана,
Посулы обманчивы,
Согласие непостоянно.

Если начало и конец песни Хальвдана, в которых упоминается о его разочаровании в женской верности, не имеют параллелей в исландской саге, то его рассказ о победах почти совпадает со стихами Асмунда. В обоих перечисляются враги героя, однако у Саксона числительные следуют по порядку и без пропусков, единственный пропуск допускается между восьмью и одиннадцатью. В саге же в повествовании о битвах героя число три пропущено, числительные четыре и пять переставлены местами, однако, как и у Саксона, есть пропуск между восьмью и одиннадцатью: «Бился я в одиночку с одним, / а после с двумя, / С пятью, и с четырьмя, / Друзьями скамей; / С шестью, и с семерыми, / Сражался зараз, / Один против восьмерых, / И все же я жив. / Тогда заколебалось / Сердце в груди, / Когда одиннадцать мужей...». Нет сомнений в том, что поэтические тексты и в саге, и в латинском пересказе, хотя бы частично, восходят к одному источнику.

На песнь Хальвдана Гурид дает поэтический ответ, в котором признается в любви к нему. В отличие от истории Саксона, в «Саге об Асмунде» стихи невесты героя не приводятся, возможно, потому что они были безвозвратно утрачены исландской традицией. Не дослушав стихи Гурид до конца, Хальвдан пронзает мечом ее жениха, а затем убивает большинство гостей, в то время как его сподвижники расправляются с остальными саксами. Как и всегда в истории Саксона, Хальвдан, в отличие от Хильдигера, совершает убийства для того, чтобы отомстить за урон, нанесенный его чести. Однако брак Хальвдана с Гурид оказывается поначалу несчастливим, так как судьба карает его за убийство Хильдигера бесплодием жены. Хальвдан отправляется в Уппсалу и узнает, что прежде чем у него родится наследник, он должен умиротворить дух своего брата⁵⁹. Наконец у Хальвдана и Гурид рождается долгожданный сын по имени Харальд⁶⁰, которому в будущем суждено объединить Данию.

⁵⁹ Саксон говорит, что наследника Хальвдану посылает Один (Кн. 7, 206). В «Саге о Вельсунгах» (гл. 1) тоже упоминается, что Один и Фригт дают сына (Вельсунга) Рериру и его жене. Было замечено, что в скандинавской традиции мальчик, которого посвящают Одину, вырастает великим воином, но погибает насильственной смертью (*Saxo Grammaticus. The History of the Danes. Books I–IX / Ed. and comm. by N. Ellis Davidson. Cambridge, 1998. P. 119*).

⁶⁰ Очевидно, существовало несколько версий генеалогии Харальда по прозвищу Боевой Клык. В «Отрывке Саги о Древних Конунгах» («Sögubrot af Fornkonungum», гл. 1) говорится, что его отцом был датчанин Хрёрек, а матерью — Ауд, дочь шведского конунга Ивара, погубившего своего зятя вместе с его братом Хельги. Та же генеалогия содержится в «Песни о Хюндле» (28). Саксон Грамматик приводит разные генеалогии, называя Харальда то сыном Боркара и Гро (Кн. 7, 192), то сыном Хальвдана и Гурид (Кн. 7, 206). См. также прим. 46.

Нельзя не заметить, что в «Саге об Асмунде» и в переложении Саксона Грамматика присутствуют общие мотивы и образы: гибель дряхлого короля, не способного управлять страной; два меча, принадлежащие старому королю и составляющие достояние материнского рода для его внуков; два брака его дочери, ведущие к появлению на свет сводных братьев; отважный, но беспощадный старший брат, который знает или догадывается о родстве с противником и пытается избежать схватки с ним, и не менее храбрый младший, который не может и представить себе, что вступает в единоборство с сородичем, а потому стремится к нему; битва с берсерками; гибель старшего брата от руки младшего и его предсмертная песнь; вторая песнь, которую исполняет младший брат; невеста, временно отвергающая жениха и едва не вступающая в брак с другим; месть героя потенциальному жениху и его брак с невестой. В обоих памятниках сюжет битвы между братьями объединен с мотивом поиска невесты. В обоих приводятся поэтические тексты предсмертной песни героя, несомненно, восходящие к одному, скорее всего, устному источнику. В этих поэтических текстах говорится об убийстве отцом сына, хотя в прозаической части, построенной вокруг сюжета о противоборстве двух братьев, всякое упоминание о сыне отсутствует. Это сходство свидетельствует об устойчивости традиции, сохранившей мотив битвы отца с сыном, который лежит в основе сюжета всех памятников о Хильдебранде, за исключением «Саги об Асмунде» и «Деяний датчан».

4

О единоборстве отца и сына идет речь в памятнике, в котором вновь встречаются имена Хильдибранда и Асмунда, — фарерской «Песни о Сньельве» («*Snjólvskvæði*»), записанной в 1781–1782 гг.⁶¹ В той части баллады, в которой рассказывается о герое по имени Хильдибранд, упоминается и его сын Грим. Норны предсказывают, что Гриму суждено погибнуть от меча своего отца, поэтому Хильдибранд выбрасывает меч в море (в отличие от «Саги об Асмунде» и истории Саксона, в «Песни о Сньельве» упоминается только об одном мече). Асмунд, который здесь, в отличие от «Саги об Асмунде», не состоит в родстве с Хильдибрандом, находит меч, отправляется в викингский поход, во время которого грабит купцов и насилует женщин, а затем вступает в единоборство с Хильдибрандом и терпит поражение. Тогда он вызывает на поединок Грима, однако тот отклоняет вызов. Асмунд посылает против него своих воинов, но все они погибают. Наконец Асмунду удается заставить Хильдибранда вступить в бой со своим неузнанным сыном. Хильдибранд убивает Грима, а потом сам умирает от горя, сетуя на то, что «никому не дано

⁶¹ Трудно согласиться с теми исследователями, которые считают текст этой песни «беспольным» для реконструкции скандинавской версии сюжета о битве отца с сыном: «In any case, the *Snjólvskvæði* contains no details that have been lost in the extant form of the saga, and as a source of information about the Old Scandinavian Hildebrand legend, it is quite worthless» (*Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana*. P. 51).

узнать, что уготовано норнами» (eingin ger at forvitnast / hvat nornur leggja á). О «суровом приговоре норн» (illr er dómr norna) в контексте братоубийственной вражды говорится и в заключительных стихах эддической «Песни о Хлёде» и «Саги о Хервёр», которые Ангантюр произносит над телом погибшего брата: «Прокляты мы оба, брат, / Убийцей твоим я стал, / Навсегда это запомнят, / Суров приговор норн» (Bölvat er okkr, bróðir, / bani em ek þinn ogðinn, / þat mun æ urri, / illr er dómr norna). Саксон тоже сохраняет упоминание о том, что «поставили Парки» («Parcaum ordo», строка 32), вероятно, основываясь на утраченной строфе несохранившейся скандинавской песни о Хильдибранде.

«Песнь о Снёльве», возможно, возвращающаяся к типологически более архаичной версии, чем прозаическая сага, проливает свет на взаимоотношение скандинавской и немецкой версий сюжета о поединке Хильдебранда⁶². В фарерской песни присутствуют те же герои, что и в саге, однако, как и в древневерхненемецкой традиции, в ней идет речь об убийстве отцом сына, а не о единоборстве двух братьев, вокруг которого строится сюжет «Саги об Асмунде» и восходящего к тому же источнику рассказа Саксона Грамматика.

5

В реконструкции скандинавского варианта сюжета о единоборстве сородичей следует обратиться к «Саге о Тидреке», в которой, как и в «Песни о Снёльве» и немецкой традиции, повествуется о битве отца со своим сыном. Подобно большинству германских памятников, те главы «Саги о Тидреке» (гл. 406–408)⁶³, в которых рассказывается о Хильдибранде, связаны с возвращением в Берн короля Тидрека. По дороге домой Хильдибранд встречает в лесу жителя замка, принадлежащего ярлу Хлодверу и его сыну Конраду. Не называя своего имени, Хильдибранд хочет узнать, кто правит Берном. В ответ он слышит, что правитель Берна зовется Алибрандом, сыном старого Хильдибранда. Услышав эту новость, Хильдибранд смеется и спрашивает, хороший ли Алибранд воин и что он за человек. Житель замка дает сыну Хильдибранда самую высокую оценку⁶⁴. После этого Хильдибранд открывает свое имя Конраду, сыну хозяина замка, именуя себя «господином Ильвингов»⁶⁵ (гл. 404).

⁶² Детальный анализ фарерской «Песни о Снёльве» в соотношении со скандинавскими и немецкими памятниками о Хильдебранде содержится в докладе, опубликованном в материалах XIV саговой конференции: *Yelena Sesselja Helgadóttir-Yershova. Hildibrandr húnakappi and Ásmundr kappabani in Icelandic sagas and Faroese ballads // Preprint Papers of the 14th International Saga Conference. Uppsala, 2009. P. 1064–1071. Сравнение фарерской песни и «Саги об Асмунде» см. также: Boor H. de. Die Nordische und die deutsche Hildebrandsage // Zeitschrift für deutsche Philologie. 1923. Bd. 49. S. 149–172; 1924. Bd. 50. S. 186–199.*

⁶³ Примеры из «Саги о Тидреке» приводятся ниже по: Þiðreks Saga af Bern / Guðni Jónsson gáf út. Reykjavík, 1954. Перевод на русский язык сделан по тому же изданию.

⁶⁴ «Алибранд — величайший из всех воинов, и он превосходит всех людей щедростью и вежливостью. Он суров и отважен с врагами, и он не хочет, чтобы его сравнивали ни с кем» (гл. 403).

⁶⁵ О роде Ильвингов см. также прим. 24.

За приведенным эпизодом в «Саге о Тидреке» следует введение, предваряющее сцену битвы отца и сына. Предыстория присутствует и в других памятниках, повествующих о единоборстве отца с сыном, за исключением фрагмента древневерхненемецкой «Песни о Хильдебранде». Так, в «Младшей Песни о Хильдебранде» герцог Абелунг предупреждает Хильдебранда о том, что на границе его встретит юный Алебранд, который наскочит на него, даже если он отправится с отрядом, состоящим из одиннадцати рыцарей. В той же песни Дитрих просит Хильдебранда дружественно обойтись с Алебрандом, мотивируя свою просьбу сердечной склонностью к юному рыцарю.

В «Саге о Тидреке» роль введения исполняет диалог Хильдибранда с Конрадом, который призывает отца не скрывать от сына их родство и предрекает ему гибель, если он не последует этому совету (гл. 406). Создатель саги нагнетает детали для устрашения отца, используя характерный саговый прием ретардации: описывая великолепное одеяние Алибранда, Конрад утверждает, что ему нет равных, и напоминает Хильдибранду о его собственной старости и немощи⁶⁶. Сходным образом житель замка Хлодвера характеризует Алибранда как «величайшего из всех воинов» и сообщает Хильдибранду о том, что его сын «суров и отважен с врагами и не хочет, чтобы его сравнивали ни с кем» (гл. 403). Конрад просит Хильдибранда вежливо обойтись с Алибрандом, однако прибегает к более существенным аргументам, чем те, которые упоминались в «Младшей Песни о Хильдебранде» («ты должен говорить с ним дружественно, так как он люб мне»), — Конрад грозит Хильдибранду смертью от руки его сына.

В предыстории можно заметить общие детали, присутствующие и в немецких вариантах сказания, и в «Саге о Тидреке»: союзник предупреждает отца о том, что ему грозит смерть от руки юного воина, который описывается как противник, превосходящий отца силой; возраст отца и сына противопоставляются; говорится о том, что юному герою нет равных; однако по сравнению с «Младшей Песнью о Хильдебранде» в «Саге о Тидреке» нагнетанию зловещих деталей и запугиванию отца уделяется большее внимание.

В «Саге о Тидреке» дается описание юного противника Хильдибранда: «Навстречу ему (Хильдибранду. — *И. М.*) скакал человек с двумя собаками, на левой руке у него был сокол. Этот человек возвышался в седле и благородно сидел на своем коне. Конь у него был белым, и сбруя была белая с изображением Берна с золотыми башнями» («Сага о Тидреке», гл. 407). Во всех

⁶⁶ Конрад пытается отговорить Хильдибранда от поединка с сыном: «Если ты встретишь своего сына Алибранда, говори с ним вежливо и скажи ему, что ты его отец. Если ты этого не сделаешь, то тебя постигнет смерть». В ответ на вопрос Хильдибранда, как он узнает Алибранда, Конрад говорит Хильдибранду: «У него белый конь, и золотые гвозди в подковах. Щит у него белый, как мука, и на нем запечатлен замок. Алибранду нет равных, а ты сейчас стар и не сможешь дать ему отпор». Хильдибранд смеется, услышав предостережения Конрада: «Хотя Алибранд, мой сын, думает, что он великий воин и держит себя так гордо, что не сравнится ни с кем другим, все же как бы я ни был стар, может случиться, что он не скажет мне свое имя прежде, чем я назову ему свое» («Сага о Тидреке», гл. 406).

других вариантах германских памятников о поединке кровных родичей описание противников отсутствует. В старшей «Песни о Хильдебранде» упоминается только об оружии и одежде героя: «По кольчуге сверкающей вижу: / Одеянье богато твое, / Знать, хорошего князя ты воин, / И изгнанником вряд ли слывешь»⁶⁷ (ср. в «Младшей Песни о Хильдебранде»: «Ты носишь оружие великолепное и дорогое, / Словно ты сын короля», 6). Напротив, в «Саге о Тидреке» описание выезда сына (он скачет на белом коне, его сопровождают собаки, на левой руке сидит сокол) используется как дополнительное средство ретардации, нагнетающее опасность поединка.

В «Саге о Тидреке», как в других германских вариантах сказания о Хильдебранде, противники обмениваются речами перед поединком⁶⁸. Однако только в «Саге и Тидреке» и в «Песни о Хильдебранде» обмен речами предваряет единоборство отца и сына, в то время как в поздних немецких памятниках он происходит во время битвы. Представление героев и вопросы об имени содержат все версии сюжета о битве отца и сына, но лишь в старшей «Песни о Хильдебранде» есть и ответ сына, и его рассказ об отце. Во всех остальных германских памятниках сын отказывается отвечать на вопросы отца.

Если в старшей «Песни о Хильдебранде» вопрос об имени задает отец, то в младшей песни и в «Саге о Тидреке» отца спрашивает сын, однако в первой его интересует не столько имя отца, сколько цель его приезда, что в сущности эквивалентно вопросу об имени. Старшая «Песнь о Хильдебранде» позволяет понять, что первым вести речь подобает именно отцу, ибо он «старше годами и опытом мудр, / юношу он вопрошал» (7). Очевидно, в «Младшей Песни о Хильдебранде» и в «Саге о Тидреке» сын наносит отцу оскорбление уже тем, что первым обращается к нему. Неудивительно, что в обоих памятниках отец не только отказывается отвечать на вопрос сына, но и прибегает к угрозам (в саге) или к насмешкам (в «Младшей Песни о Хильдебранде», 6–7).

В «Саге о Тидреке» повторные реплики поединщиков почти совпадают по смыслу с первыми, лишь незначительно их варьируя. Каждый из оппонентов настоятельно требует от противника назвать свое имя. Оппоненты в саге хотят узнать не только имя, но и к какому роду принадлежит противник («Если

⁶⁷ Песнь о Хильдебранде, 36–47.

⁶⁸ Алибранд спросил: «Кто этот старик, что стоит передо мной? Скажи мне быстрее свое имя и отдай мне твое оружие, тогда ты можешь сохранить свою жизнь, а если не скажешь, плохо тебе будет». Хильдибранд ответил: «Если ты хочешь знать мое имя, тебе придется первым сказать мне свое имя, а потом тебе придется отдать мне свой меч и свое оружие, прежде чем мы закончим. И если ты не сделаешь этого добровольно, тогда тебе придется сделать то же самое по принуждению». Алибранд пригрозил: «Если ты скажешь мне свое имя или отдашь оружие, тогда ты сохранишь жизнь, но если ты этого не сделаешь, то будешь убит». Хильдибранд возразил: «Ты не хотел сказать мне свое имя, когда мы встретились, и это не бесчестье, но теперь тебе придется сказать мне его, и если ты не победишь. Если ты из рода Ильвингов, то скажи мне, и я дарю тебе пощаду, но если это не так, тогда я убью тебя». Алибранд ответил: «Если ты хочешь сохранить жизнь, то сдавайся, ибо я принадлежу к роду Ильвингов не более чем ты, и ты, конечно же, дурак, хотя и очень старый. Скажи мне скорее свое имя. Если бы ты знал, кто я, тогда ты не называл бы моего отца Ильвингом» («Сага о Тидреке», гл. 408).

бы ты знал, кто я, тогда ты не называл бы моего отца Ильвингом», гл. 408). Дополнительная черта сходства в саге и в немецких памятниках состоит в том, что до грубостей и насмешек опускается только сын, но не отец. Идентична здесь и семантика оскорблений: сын издевается над старостью отца (так, Алибранд говорит: «и ты, конечно же, дурак, хоть и очень старый», гл. 408).

После обмена речами в «Саге о Тидреке», как и во всех памятниках, отец и сын вступают в единоборство, однако только в саге сын наносит отцу предательский удар⁶⁹. Мотив предательского удара сына не встречается ни в одном германском памятнике, кроме «Саги о Тидреке». Своеобразное предвосхищение этого мотива можно заметить уже в старшей «Песни о Хильдебранде». Однако если в саге жертвой предательства становится отец, то в «Песни о Хильдебранде», напротив, подозрительность выказывает сын — Хадубранд ожидает подвоха от отца, считая, что Хильдебранд дарит ему кольцо, чтобы ловчее убить его в тот момент, когда он спешится за подарком. В «Саге о Тидреке» отец предполагает, что предательскому удару исподтишка сына научила женщина. В «Младшей Песни о Хильдебранде» тоже упоминается об ударе, который так испугал отца, что тот отпрыгнул, а затем воскликнул, что этому удару Алебранда научила женщина, однако здесь роль женщины остается непонятной и потому немотивированной. Можно лишь догадываться, что этой женщиной могла быть покинутая мать героя, желающая отомстить отцу⁷⁰.

Битва отца с сыном заканчивается победой отца, последним вопросом об имени и признании сына: юноша падает на землю, отец вскакивает ему на грудь и в последний раз требует от сына назвать себя⁷¹. Юный герой понимает, что поплатится жизнью, если будет продолжать скрывать свое родство, и потому называет имя отца или матери. Этим трагическая развязка поединка в «Саге о Тидреке» исключается (отец и сын становятся союзниками в борьбе против общего врага).

⁶⁹ «Старик подошел к нему ближе и нанес мощные удары. Затем Хильдибранд нацелил ему удар в бедро, так что рассек кольчугу, и Алибранд получил огромную рану, такую, что нога его стала бесполезной. Он сказал: “Вот мой меч. Сейчас я не могу больше стоять перед тобой. Твой враг у тебя в руках”. Он протянул свою руку. Старик повернул свой щит и протянул руку к мечу. Тогда Алибранд исподтишка ударил старика и попытался отсечь ему руку. Но старик быстро закрылся щитом и сказал: “Ты узнал этот удар от женщины, а не от своего отца”» («Сага о Тидреке», гл. 408).

⁷⁰ В некоторых традициях роль мстительницы отводится матери юного героя. Так, в кельтской версии сюжета о поединке отца с сыном богатырша Айфе, узнав о женитьбе Кухулина на Эмер, обучает своего сына от Кухулина Конлу всем боевым искусствам, а потом посылает его в Ирландию искать отца («Сватовство к Эмер»). Кухулин убивает Конлу, обманно поразив его рогатым копьём, потому что Скатах Белопенная только его научила владеть этим оружием. Перед смертью мальчик сетует на то, что этому удару женщина его не учила (ср. в «Саге о Тидреке», гл. 408: «Ты узнал этот удар от женщины, а не от своего отца»). О поединке Кухулина и Конлы см.: Смерть единственного сына Айфе // Саги об уладах / Сост. Т. А. Михайлова. М., 2004. С. 180–184.

⁷¹ «Старик напал так быстро, что юноша упал на землю. Тогда старик вскочил на него, прижав меч к его груди и воскликнул: “Скажи мне скорей твое имя и твой род, или ты лишишься жизни”. Юноша ответил: “Если ты Хильдибранд, мой отец, то я Алибранд, твой сын”» («Сага о Тидреке», гл. 408).

Реакция отца на признание сына почти тождественна в «Саге о Тидреке»⁷² и в «Младшей Песни о Хильдебранде»: отец радуется, поднимает поверженного сына и целует его. Детальность описания в этих памятниках различна. В саге, в соответствии с канонами сагового стиля, этот эпизод изображен более лаконично, в песни добавляются детали, такие как эмоциональные восклицания отца, запоздалые сожаления сына о нанесенных отцу ранах.

В «Младшей Песни о Хильдебранде» и в «Саге и Тидреке» отец и сын вместе отправляются к матери. В «Саге о Тидреке» она встречает их, сочувствуя несчастью сына. «Младшая Песнь о Хильдебранде» отличается от саги тем, что в ней вводится мотив, скорее всего, поздний, временного притворства героев, скрывающих от матери поражение сына.

Итак, для «Саги о Тидреке» и немецких памятников, отражающих германское сказание о поединке отца с сыном, характерно не только присутствие общих образов и мотивов (таких, как покинутая жена, обмен речами во время поединка, временная победа сына), но и сходство в деталях: союзник грозит отцу смертью от руки сына; возраст отца и сына противопоставляются; сын изображается как не имеющий равных; отец не ищет примирения с сыном, но вступает с ним в бой; сын наносит отцу неожиданный (в «Младшей Песни о Хильдебранде») или предательский (в «Саге о Тидреке») удар.

Для объяснения сходства немецких памятников с «Сагой о Тидреке» вспомним о происхождении последней. Предполагается, что первоначальный вариант обширной компиляции эпических сказаний о Дитрихе Бернском был создан в Германии около 1190 г. и переведен в Норвегии в первой половине XIII в.⁷³ В прологе саги дается однозначное указание на ее устные германские источники: немецкие сказания, рассказы немецких людей и древние песни: «Эта сага составлена из рассказов немецких мужей, часть ее восходит к их песням, которые были созданы, чтобы развлечь великих людей, и были сочинены очень давно, вскоре после событий, о которых здесь рассказывается»⁷⁴. Среди древних песней, упоминаемых составителем саги, могла быть и песнь о поединке отца с сыном, излагаемая в тех главах саги, которые были, возможно, основаны на эпическом сказании о Хильдебранде.

Можно предположить, что сюжет битвы отца и сына, лежащий в основе сказания о Хильдебранде, более архаичен, чем единоборство братьев, о котором идет речь лишь в «Саге об Асмунде» и в восходящей к тому же источнику истории Саксона Грамматика. О битве отца с сыном рассказывается в боль-

⁷² «Хильдибранд быстро вскочил с него, и Алибранд узнал своего отца, обнял и поцеловал его. Тогда Хильдибранд стал счастлив, благодаря своему сыну, и с Алибрандом случилось то же самое, благодаря отцу. Они вскочили на своих коней и отправились назад в замок, а вечером поехали к матери Алибранда. Она вышла встретить их и увидела своего сына в крови и раненого. Она заплакала и сказала: “Мой милый сын, кто нанес тебе такую рану?”» («Сага о Тидреке», гл. 409).

⁷³ *Andersson Th. M. An Interpretation of Þidreks Saga // Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism / Ed. J. Lindow et al. (Viking Collection. 3). Odense, 1986. P. 347–377.*

⁷⁴ *Þidreks Saga af Bern. Bls. 5.*

шем числе памятников и в более древних текстах; фрагмент древневерхне-немецкой «Песни о Хильдебранде», несомненно, сохраняет древнейшую версию этого сюжета. Из этой архаичной версии другие поэтические памятники могли заимствовать отдельные выражения, такие, например, как *inn svási song* — «милый (букв. “сладкий”) сын» в «Предсмертной Песни Хильдибранда» (ср. то же выражение в немецкой «Песни о Хильдебранде» — *suasat chund*), или постоянный эпитет Хильдибранда в «Саге об Асмунде», упоминаемый и в стихах Асмунда: «Гуннский Воитель» — *Húnakappi* (ср. в древневерхне-немецкой песни Хадубранд называет Хильдебранда «старым гунном» — *altêr Hûn*, который получил свои сокровища от короля гуннов — *Hûneþ truhtîn*), несмотря на то, что в «Предсмертной Песни» и в прозаическом тексте саги говорится, что Хильдебранд был рожден в Швеции.

Мотив убийства отцом сына, вероятно, первоначально присутствовал только в поэтических памятниках — в ранне- и позднесредневековых немецких песнях, на которых, скорее всего, основан рассказ о Хильдибранде в «Саге о Тидреке», фарерской балладе, поэтических вставках в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика и «Предсмертной Песни Хильдибранда», восходящей к более древней традиции, чем тот прозаический контекст, в котором она приводится. В прозаический текст «Саги об Асмунде» упоминание о гибели сына от руки отца было введено позднее, очевидно, для того, чтобы мотивировать рассказывающую об этом событии поэтическую строфу; в «Деяниях датчан» мотив убийства отцом сына так и остался ограниченным поэтической вставкой. Сказанное позволяет предположить, что песнь о Хильдибранде существовала не только в немецкой, но и в скандинавской устной традиции, причем, возможно, в версии, сходной с немецкой, от которой сохранились лишь упоминания об убийстве отцом сына в поэтических текстах, включенных в «Сагу об Асмунде» и в историю Саксона Грамматика.

INNA G. MATYUSHINA

The Legend of Hildebrand in German and Scandinavian literary tradition

The article is devoted to the comparison of the texts reflecting the Germanic legend of Hildebrand. The earliest of these is the fragment of the Old High German *Hildebrandslied*, the most archaic of the Germanic epic lays (in Heusler's terminology “*doppelseitiges Ereignislied*”). The plot is centred round the battle between the father and the son. The fight is preceded by a flyting which starts with questions aimed at establishing the identities of the opponents. If there is an element of boast in their answers, it is very mild. The only insult comes from the son, who disbelieves his opponent's claim to be his father and suspects him of treachery. This insult makes his adversary accept the challenge and turns the verbal combat into a physical one. The surviving fragment of *Hildebrandslied* does not include the end of the battle between Hildebrand and his son, but the outcome

can be reconstructed on the basis of other texts. In the later variants of this plot, preserved in *Þiðreks saga* and in German ballads written in the 16th century, the fight ends either with the victory of the father or with the reconciliation of father and son, who return to the deserted wife and mother.

The tragic fate of Hildebrand is reflected in several other German and Scandinavian texts, in which the battle between father and son is usually connected with the cycle of Dietrich of Bern (Theodoric the Great): Hildebrand is shown there to be in charge of Dietrich's retainers.

In Scandinavia, Hildebrand becomes the hero of *Ásmundarsaga Kappabana*, in which he fights not his son but his half-brother. Prior to the fight of the two half-brothers, the younger brother kills all the 44 warriors of the older brother. When Hildebrand gets to know of the death of his warriors, he becomes as furious as a berserk (*Ok er Hildibrandr frá þetta, at kappar hans váru drepnir, þá kom á hann berserksgangr*, ch. 9). In describing Hildebrand's rage the compiler of the saga adds an inadequately motivated phrase about the killing of the son: "and in this fury that rose in him, he set off on his way and then saw his son and immediately killed him" (*En í vanstilli þessu, er á honum var ok hann var á ferðina kominn, þá sá hann son sinn ok drap hann þegar*, ch. 9). It is possible that this phrase was added by the compiler of the saga to motivate the lines about the murder of the son by the father in the poetic *Hildebrand's Death-Song*, in which it is mentioned. In his Death-song Hildebrand describes his broken shield on which eight core men he had killed are enumerated, and he adds "there lies my beloved son at the head, my descendant whom I have born and unwittingly deprived of life". *Hildebrand's Death-Song* could initially have constituted part of a flyting as it contains threat ("one is born for the murder of the other") and boast ("eight score men I have killed"). Hildebrand's adversary, Asmund, also performs a poem in which he boasts that before he met Hildebrand in battle, disir promised him victory over all enemies, and he conquered the first one, then two, four and lastly eight warriors. After that the grey-haired Hildebrand, champion of the Huns (*inn hári Hiltibrandr Húnakappi*), appeared, and Asmund had to start fighting this much stronger enemy, but he succeeded in inflicting dire wounds and gained the victory promised by disir. The poetic speech of Asmundr (*Ásmundar vísur*), full of boasts, could also have belonged to the original unperformed flyting.

Hildebrand's Death-Song is also preserved in the Latin rendering of Saxo Grammaticus, where the same fratricidal story is told, though the names of the characters are changed (instead of Hildebrand we have Hildiger, and his half-brother is called Halfdan). Although Saxo's poem is even further from Germanic flyting than the poetic insertions in *Ásmundarsaga Kappabana*, the killing of the son by the father is again preserved (as in *Hildebrand's Death-Song*) in connection with the hero's shield: "In the middle stands a likeness of my son, the relief beautifully adorned, whose course of life this hand brought to its end. He was my only heir, the only care of his father's soul, given from Above to the joy of his mother". Not only is the motive of filicide mentioned, but also the sorrow of the father and even of his mother, whose image is usually present in other traditions centred round the battle of the father and son, but who is never mentioned in the prose texts of Saxo Grammaticus or *Ásmundarsaga*. In contrast to the saga, where Hildebrand's son is killed by the father just before the fight between the two brothers, the poetic rendering by Saxo Grammaticus, describing the image of the

murdered son on the shield, permits us to suggest that this filicide took place long before the battle of the two brothers. Hildiger, like Hildibrand, mourns the killing of his son but boasts about “the wondrous deed of his right hand”, leaving princes killed and victorious champions lying low. This boast is the only memory of flyting preserved in the rendering of Saxo Grammaticus.

Gesta Danorum shares common motives and images with *Asmundarsaga*: two swords inherited from the mother’s kin, a weak king unable to rule adequately, the plot of a battle between the two brothers united with the motive of bridal quest. Both have poetic versions of the hero’s death-song, undoubtedly going back to the same source, and both poetic texts mention the filicidal motive, though in the prose text accompanying the verse there is no mention of the son. This similarity shows the stability of the tradition, which has retained the plot of the combat between the two blood-relatives as well as fragments of the flyting accompanying the fight.

In the reconstruction of the plot of the combat between father and son and the flyting between them, another text is used, the Faroese ballad *Snjólv’s kvæði*. This ballad, which is supposedly based on a more ancient tradition than the saga, sheds light on the relation between the Scandinavian and the German traditions. In the ballad the same characters are present as in the saga, but as in the German tradition the plot centres round the battle of father and son, not round the two brothers as in the Scandinavian texts (*Ásmundarsaga* and *Gesta Danorum*). Likewise late Medieval German renderings such as *Das Jüngere Hildebrandslied* return to the archaic variant of the plot, where the father and the son exchange first insults and threats and then blows. After the temporary victory of the son, the father accuses him of learning from a woman to deal a treacherous blow, defeats him and then demands answers to his questions about his name and kin. Having understood that he was fighting with his own son, the father greets him and returns with him to his wife (mother of the son).

As in the archaic versions of the plot, the fight in the Scandinavian *Piðreks saga af Bern* (ch. 406–408) finishes with the father’s victory and his reconciliation with the son. The narrative in the saga begins with the dialogue of the father with his ally who is glorifying the might of the son and trying to prevent the father from fighting with the son. Other scenes constituting the plot of the fight of the father and son in *Piðreks saga* bear even greater resemblance to the Late Medieval German renderings such as *Das Jüngere Hildebrandslied*. In both, to increase suspense the description of the fight is delayed by the ‘prehistory’ and intimidation of the father. In both, Hildibrand’s ally intimidates him by describing the son as having no equal in fighting. The ‘prehistory’ is present in other narratives of the father-son battle, except the *Old Hildebrandslied* which starts *in medias res*. However it is only in *Young Hildebrandslied* and in *Piðreks saga* that the intimidation of the father is given in more detail and with greater significance; only in these two is the father threatened with death by the son and reminded of his own old age and frailty, the age of the two opponents contrasted, and the son described as having no equal.

The description of the son is used as another means of enhancing the perilousness of the fight in both the *Young Hildebrandslied* and *Piðreks saga*, whereas in other texts the description is not given (the only exception being the mention of rich armour in the *Old Hildebrandslied* 36–37). The actual fight is accompanied

by the flying, preceding it in all Germanic variants of the plot. In the *Old Hildebrandslied* the son gives answers to the father; in all other texts he refuses to reply to the father. In the *Old Hildebrandslied* it is the father who asks questions, but in the *Young Hildebrandslied* and in *Þiðreks saga* the first questions are asked by the son, and this in itself is perceived by the father as an additional insult. It is not surprising that he replies to the son with threats (in the saga) and mockery (in the *Young Hildebrandslied*).

In the *Young Hildebrandslied* and in *Þiðreks saga* the rules of verbal duelling are observed only formally: the second round (question and answer) adds little to the first, both containing questions about the name of the opponent and refusal to give this information. In the saga the third round contains a question which is functionally equivalent to Hildebrand's third question: in both, one of the opponents is asking about the kin of the other. An additional similarity consists in that in both the *Young Hildebrandslied* and saga only the son inflicts insults.

In all texts the verbal combat is followed by the physical one. In no Germanic texts, except *Þiðreks saga*, do we find the motive of a treacherous blow inflicted by the son on the father. A prefiguration of this motive is embryonically present in the *Old Hildebrandslied*. However here (in contrast with the saga, where the victim of treachery is the father) it is the son who shows suspicion: Hadubrand expects his father Hildebrand to present him with the ring with the intention of killing him when he stretches out his hand to take it. In *Þiðreks saga* the father thinks that it was a woman who taught the son to inflict the treacherous blow. In the *Young Hildebrandslied* the son also inflicts a blow on the father which frightens him so much that he jumps away and exclaims that it must have been a woman who taught him to hit this blow, but the mention of the woman remains unclear and unmotivated. We can only guess that this woman could have been the mother of the young warrior who had been deserted by his father and was therefore seeking revenge (cf. in the Celtic tradition of the father-son battle the role of revenger is given to the woman-warrior Aife who teaches Conlah, her son from Chuchulain, all warriors' tricks and sends him to Ireland to seek his father).

In the *Young Hildebrandslied* and in *Þiðreks saga* the temporary victory gained by the son is followed by the final victory of the father, which is described in a similar way: the father collects his strength, throws his son to the ground and asks his questions about the son's name, the last time threatening to kill him if he refuses to answer. The outcome of the fight is also described in very similar terms: the son stops concealing his name and acknowledges that he was fighting with his father. The reaction of the father to the son's confession is also identical in the Late Medieval German rendering and in *Þiðreks saga*: the father expresses joy at recognising his son, lifts him from the ground and kisses him. The reconciliation scene differs in details: in the saga it is much more laconic, in the *Young Hildebrandslied* the son repents of the wounds he has given to the father. In *Þiðreks saga* and in the *Young Hildebrandslied* the father and the son go to the mother together; and she greets them, expressing sympathy at the son's defeat.

Thus in the *Young Hildebrandslied* and in *Þiðreks saga*, reflecting the Germanic legend based on the plot of the fight between the father and the son, we find not only shared images and motives (deserted wife, crossing of the well guarded heroic boundary, flying, temporary victory of the son) but also resemblance in details: the ally threatens death to the father from his son, the ages of

the opponents are contrasted, the son is described as having no equals, the father does not seek peace with the son but chooses to fight with him, the son inflicts a treacherous blow on the father. Coincidences in details and verbal parallels are too numerous here to be without significance.

The similarity of *Piðreks saga* to the Late Medieval German rendering can be accounted for by their origin (the former being based, as is said in its prologue, on oral German sources, ancient lays and tales of the German people). Among these “ancient lays” could have been a lay of the battle of father and son. The structural and semantic similarity of different epic traditions does not always have a typological explanation. Although the plots of heroic epic usually appear as a result of cultural diffusion (the plot of battle between father and son being a wandering plot par excellence) in some unique cases we can admit the possibility of a cultural borrowing. We have to assume that in some cases genetic proximity could have been added to the typological similarity. It is hard not to posit the existence of a single source for both the battle of blows and the battle of words between the two blood relatives.

It is likely that the plot of the father-son battle is more archaic than the fratricidal combat (reflected only in the *Ásmundarsaga* and Saxo’s *Gesta Danorum*) as it occurs in more numerous and more ancient texts. The fragment of the Old High German *Hildebrandslied* undoubtedly reflects the most archaic version of the plot. It is from this archaic version that other poetic texts could have borrowed individual expressions like *inn svási sonr* in *Hildebrand’s Death-Song* (cf. *suasat chund* in the Old High German *Hildebrandslied*) or the permanent epithet of Hildibrand *Húnakappi*, which is used in the *Ásmundarsaga* and in the *Ásmundarvísur* in spite of the fact that Hildibrand was born in Sweden (cf. in the *Old Hildebrandslied* the expression *altêr Hûn* used by Hadubrand in connection with his father, who, as the son claims, must have got his treasures from *Hûneô truhtîn*).

Initially the filicidal motif must have been present only in poetic texts: in the Old High German *Hildebrandslied*, the *Young Hildebrandslied*, the Faroese ballad and in *Hildebrand’s Death-Song*, which goes back to a more ancient tradition than the prose context in which it occurs. In the prose of the *Ásmundarsaga* the mention of the father killing his son must have been added later in order to motivate the poetic stanza relating this event; in Saxo’s *Gesta Danorum* the filicidal motive remained within the boundaries of the poetic insertion. It is not unlikely that the lay of Hildebrand existed not only in German but also in the Scandinavian oral tradition, in the version close to the German one, from which only the mention of filicide was retained, surviving in the poetic texts included in the *Ásmundarsaga* and Saxo’s *Gesta Danorum*.

RORY MCTURK

An Eye for an Eye and a Snake for a Snake: Stanza 8 of *Ragnars saga*

*Slowly Odysseus rose, and in his flashing eyes
a snake allured the watchers in the darkling cell.*

Nikos Kazantzakis, *The Odyssey:
A Modern Sequel*, translated
by Kimon Friar, Book X, ll. 541–42

In this paper I should like to offer, tentatively, a new interpretation of one of the skaldic stanzas preserved in the text of *Ragnars saga loðbrókar* found in the Copenhagen manuscript, Ny kongelig samling (NKS) 1824b 4to, that is to say, in what has been called the Y redaction of *Ragnars saga*. This saga is preserved in two major redactions: the Y redaction just mentioned, preserved in NKS 1824b 4to (c.1400) and dating from the second half of the thirteenth century; and the so-called X redaction (from which Y is largely derived), preserved fragmentarily in the Reykjavík Árni Magnússon collection (*Árnasafn*), AM 147 4to (c.1490), and dating from c.1250¹. The existence of a third redaction, older than either X or Y, may be deduced, arguably at least², from the combined evidence of X and *Ragnarssona þáttr*, a mainly prose compilation preserved in the hand of Haukr Erlendsson (d. 1334) in Copenhagen, Den Arnamagnæanske Samling, AM 544 4to, which forms part of the early fourteenth-century codex *Hauksbók*, of which Haukr was the chief scribe³.

The younger of the two major redactions, Y, contains forty stanzas spoken by characters in the saga. Three of these stanzas are in the *fornyrðislag* metre; the remaining thirty-seven are in a somewhat loose form of *dróttkvætt*⁴. Of these thirty-

¹ For accounts of these, see Rory McTurk, *Studies in Ragnars saga loðbrókar and its Major Scandinavian Analogues* (Medium Ævum Monographs 15, Oxford, 1991), pp. 54–56, and McTurk, R. W. “Ragnars saga loðbrókar”, in Müller, Rosemarie (with Heinrich Beck *et al.*), ed., *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, by Hoops, Johannes, revised and augmented edition (Berlin, 2003), vol. 24, pp. 108–12.

² I say ‘arguably at least’ because Elizabeth Ashman Rowe has recently argued against the view that *Ragnarssona þáttr* reflects a lost older *Ragnars saga*; see her article “*Ragnars saga loðbrókar*, *Ragnarssona þáttr*, and the Political World of Haukr Erlendsson”, in Ney, Agnete, Ármann Jakobsson, and Lassen, Annette, eds., *Fornaldarsagaerne: myter og virkelighed. Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda* (Copenhagen, 2009), pp. 347–60.

³ See further McTurk, *Studies in Ragnars saga*, p. 56, and Stefán Karlsson, “Hauksbók”, in Pulsiano, Phillip, *et al.*, eds., *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia* (New York and London, 1993), 271–72.

⁴ The looseness is chiefly apparent in the unsystematic handling of internal pararhyme (*skeithending*) and rhyme (*aðalhending*), as has recently been shown by Males, Michael, “‘Archaic’ Assonance in

seven, seven are also preserved in *Hauksbók*, i.e. in AM 544 4to, and traces of twenty-one of them (including five of the seven preserved in *Hauksbók*)⁵ can be discerned in the very poorly preserved, fragmentary text of the X redaction in AM 147 4to⁶. The stanza to be discussed here, numbered 8 in Magnus Olsen's diplomatic edition of *Ragnars saga*, published in 1906–08, is not however preserved in *Hauksbók*, which will therefore be left out of account in the present discussion. It is preserved in full in NKS 1824b 4to and fragmentarily in AM 147 4to; these two manuscripts are referred to hereafter as 1824b and 147⁷.

The stanza in question has been discussed in print most recently by Carolyne Larrington. It will be convenient to take her text and translation of it, exactly as printed by her, as a starting-point. The text of the stanza is in normalised spelling and based on that of 1824b; the bracketed question mark following the translation is Larrington's:

Sigurðr mun sveinn of heitinn, sá mun orrostur heyja, mjök líkr vera móður ok mögr fǫður kallaðr; sá mun Óðins ættar yfirbátr vera heitinn, *þátt 147 þeim er ormr í auga, er annan lét svelta.	Sigurðr the boy will be called; he will wage battles; he will be very like his mother and called the son of his father; he will in Óðinn's line be called the most prominent one, there is a serpent in his eye, which made another die. (?) ⁸
--	--

the Strophes of Ragnarr Loðbroks [sic] Family and Other Early Skalds", in Ney, Agneta, Williams, Henrik, Ljungqvist, Fredrik Charpentier, eds., *Á austrvega. Saga and East Scandinavia, 14th International Saga Conference. Uppsala, 09.–15.08.2009*, 2 volumes (Gävle, 2009), vol. 2, pp. 643–48, see pp. 645–46 and note 19. [<http://www.saga.nordiska.uu.se>]

⁵ The seven stanzas in question are those numbered 11, 13, 18–22 in Magnus Olsen's edition of *Ragnars saga* (Olsen, Magnus, ed., *Volsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar* (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 36, Copenhagen, 1906–08), pp. 139, 140, 143–46, 203, 204–5, 208–10). Five of these, nos. 18–22, are also preserved in AM 147 4to, see the next note.

⁶ It is thanks to the work of Soffía Guðný Guðmundsdóttir that I am able to state with confidence that traces of as many as twenty-one of these *dróttkvætt* stanzas can be discerned in the text of *Ragnars saga* preserved in AM 147 4to. Magnus Olsen in his edition of *Ragnars saga* identified traces of only sixteen of them, i.e. those numbered by him 1, 6–10, 15–16, 18–20, 22–26 (Olsen, ed., *Volsunga saga*, pp. 176–213). Soffía, who has subjected to close analysis the verses fragmentarily preserved in this manuscript's text of *Ragnars saga*, has found in addition traces of the stanzas numbered by Olsen 2, 3, 17, 21, and 27. Soffía has been assisting me under the auspices of the Skaldic Project (led by Margaret Clunies Ross) in the preparation of my edition for that project of the verses of *Ragnars saga*, to be published in vol. 8 of *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. I am glad of this opportunity of placing on record my deep gratitude to Soffía for the care and conscientiousness with which she has undertaken this task.

⁷ The manuscripts so far mentioned may be regarded for the purposes of this paper as the only ones that have independent value as texts of the verses of *Ragnars saga*. 43 paper manuscripts of *Ragnars saga* are also known to exist, and I have so far inspected 27 of these, finding that those 27 all reflect the Y redaction of the saga and appear to derive ultimately from 1824b. It is assumed for present purposes that all 43 paper manuscripts descend directly or indirectly from that manuscript.

⁸ Larrington, Carolyne, "Þóra and Áslaug in *Ragnars saga loðbrókar*. Women, Dragons and Destiny", in Arnold, Martin, and Finlay, Alison, eds., *Making History. Essays on the Fornaldarsögur* (London, 2010), pp. 53–68, see p. 62.

I agree essentially with Larrington's presentation and translation of the first half of the stanza (though I would punctuate the text and phrase the translation rather differently); I will however discuss below an alternative interpretation of lines 3–4 that some previous editors have offered.

The context of the stanza as it occurs in *Ragnars saga* is as follows. After the death of his first wife Þóra, whom he had won in marriage as a result of killing a monstrous snake, Ragnarr loðbrók, the hero of the saga, seeks to assuage his grief by embarking on a life of Viking warfare. Landing at Spangereid in southern Norway, he meets a beautiful young woman and subsequently marries her. This woman is in fact Áslaug, the daughter of the ill-fated lovers Sigurðr Fáfnisbani and Brynhildr Buðladóttir, the main characters of *Völsunga saga*, which is also preserved in 1824b and to which *Ragnars saga*, as preserved in that manuscript, forms a sequel. Áslaug's parentage is unknown to Ragnarr when he marries her, however. When they first meet she is presented to him as the daughter of a poor farming couple who, also unknown to him, had found her as a child after murdering her foster-father, have brought her up as a drudge, and are seeking to pass her off as their own daughter. They had also given her the name Kráka 'Crow', which Ragnarr believes is her true name. After Áslaug, married to Ragnarr and known as Kráka, has borne him four sons, Ragnarr, under pressure from his followers, who believe her, as he does, to be a mere farmer's daughter, secretly seeks the hand of the nobly-born Ingibjörg, daughter of King Eysteinn of Sweden. Áslaug learns of this from some birds, however, and reveals to Ragnarr that she is really Áslaug, the daughter of Sigurðr, slayer of the serpent Fáfnir, and Brynhildr. When Ragnarr expresses disbelief at this, Áslaug prophesies that their fifth son, the child with whom she is pregnant, will be born with a snake-like mark around his eye, *sem ormr liggir um auga sveininum* "as if a snake is lying around the boy's eye",⁹ and expresses the wish that if this turns out to be true, the boy should be named after her father, Sigurðr. When the boy, who later comes to be known as Sigurðr ormr-í-auga 'Snake-in-eye', is born, Ragnarr, on being shown the child, recites the stanza under discussion, indicating in its first line that he now accepts the truth of what Áslaug has said about her parentage.

I give below a transcription of the stanza as preserved in 1824b, fol. 62v (though written out here as verse), with italics indicating abbreviations (except in the case of the present-day English word *or* in line 6) and vertical bars indicating line divisions in the manuscript. The strikethrough sign in line 6 reflects a deletion by the scribe, and the forms in round brackets indicate alternative ways of reading what has been written in the left-hand margin of fol. 62v alongside the line of text containing the deletion. To the right of the transcription are given textually significant readings from what can now be read of the text preserved fragmentarily in 147; the square brackets following the second of these indicate that what immediately follows the reading in question cannot now be read.

⁹ The Old Norse quotation, given here in normalised spelling, is from Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 135, lines 17–18.

- Sigurðr mǫn sueínn of heitínn.
 sa mǫn | orrostor heyía
 miok likr vera modur.
 ok maugr faudur kalladr. |
 5 sa mǫn oðins ęttar
 yfir þratt (batr or þatr) vera heitínn þáttur 147
 þeim er ormr í avga. þeim mun ormur [...] 147
 er | annann let svelta¹⁰.

Larrington's attribution to 147 of the reading *þátt*, quoted above, is taken from Magnus Olsen's diplomatic edition, published in 1906–08, of *Völsunga saga* and *Ragnars saga*, which prints the texts of those two sagas as preserved in 1824b, and also what Olsen could read of the text of *Ragnars saga* as preserved in 147. A more recent reading of this last-named text indicates, however, that in that text the form in question was originally *þáttur*, i.e. the Modern Icelandic nominative singular form of the masculine noun *þátt*, with the inflectional ending *-ur* indicated by abbreviation¹¹. Hence the reading given to the right of line 6 of the above transcription.

As I understand it, the stanza is offering an explanation of the nickname *ormr-í-auga* 'snake-in-eye' for Ragnarr's son Sigurðr in terms of a piercing gaze inherited from his maternal grandfather Sigurðr Fáfnisbani. Modern suggestions as to the nickname's explanation include the following: that it refers to the eye-condition known as *nystagmus*¹²; that it reflects the myth recorded in *Snorra Edda* of Óðinn crawling in the form of a serpent through a narrow, eye-like opening in order win the poetic mead¹³; that it reflects the archaeologically attested practice of placing images of snakes over the eyeholes on masks fitted to helmets of a kind found predominantly in Sweden and dating from the Vendel period (c. 550–800)¹⁴; and that it points to the warlike characteristics of its bearer through its association with Óðinn specifically as a god of war, not least because the adjective *ormfránn* 'glittering like a snake' is applied to the eyes of prominent warriors in Old Norse poetry, and some of the names applied to Óðinn (*Sváfnir*, *Ófnir*, *Grímr*) are also poetic words for 'snake'¹⁵.

¹⁰ This transcription of the stanza, which is my own, may be compared with that in Olsen, ed., *Völsunga saga*, pp. 139–40, from which it differs very little. Olsen's readings of the relevant part of the 147 text appear on p. 181 of his edition.

¹¹ This 'more recent reading' is that of Soffía Guðný Guðmundsdóttir, referred to in note 6, above. Cf. Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 181.

¹² Reichborn-Kjennerud, I., "Lægerådene i den eldre Edda", *Maal og Minne* (1923), pp. 1–57, see p. 26.

¹³ McTurk, Rory, "Loðbróka og Gunnlöð: frá frjósemisdýrkun til víkingaveldis", *Skírnir. Tímarit Hins íslenska bókmenntafélags* 165 (1991), pp. 343–59, see pp. 358–59; and McTurk, Rory, "Kings and Kingship in Viking Northumbria", in McKinnell, John, Ashurst, David, and Kick, Donata, eds., *The fantastic in Old Norse/ Icelandic literature. Sagas and the British Isles. Preprint papers of The Thirteenth International Saga Conference, Durham and York, 6–12th August 2006*, 2 vols (Durham, 2006), vol. II, pp. 681–88, see p. 685. [<http://www.dur.ac.uk/medieval.www/>]

¹⁴ Marold, Edith, "Die Augen des Herrschers", in Meier, Dietrich, ed., [*Beretning fra*] *Syttende tværfaglige Vikingsymposium. Kiels Universitet 1998* (Højbjerg, 1998), pp. 7–29.

¹⁵ See Lassen, Annette, *Øjet og blindheden i norrøn litteratur og mytologi* (Copenhagen, 2003), pp. 39–42, with references, and further under *ormfránn* and under *Grímr*, *ófnir*, and *Sváfnir* in Finnur Jónsson, ed., *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguae Septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilsson*. 2nd ed. (Copenhagen, 1931, rpt 1966).

In quoting from the stanza in what follows I shall use normalised spelling. It is not so much the individual words of the stanza as their syntactic interrelation that presents problems of interpretation. There seems to be little difficulty in translating its first two lines: “The boy will (*or* must) be named Sigurðr; he will engage in battles”. Lines 3–4, on the other hand, raise the question of whether they are to be understood as meaning: “will be very like his mother and called his father’s (i.e. Ragnarr’s) son” (with *móður* taken as dative and *föður* as genitive), or “and will be considered (*kallaðr* ‘said to be’) a son very like his mother’s father (i.e. like Sigurðr Fáfnisbani)” (with *móður* taken as genitive and *föður* as dative). Perhaps rather surprisingly, since he often assumes a convoluted ordering of words in skaldic texts, Finnur Jónsson plumps for the former, seemingly simpler alternative¹⁶. Olsen, on the other hand, adopts the latter alternative, justifying the dependence of genitive *móður* in line 3 on the noun *föður*, which is somewhat far removed from it in line 4, by reference to the next skaldic stanza to be quoted in *Ragnars saga*, the stanza numbered 9 in his edition, which is also spoken by Ragnarr. In this stanza Ragnarr appears to speak of his son Sigurðr as *Brynhildar* [...] *dóttur mögr* ‘Brynhildr’s daughter’s (i.e. Áslaug’s) son’, where genitive *Brynhildar*, occurring in line 1 of the stanza, depends on genitive *dóttur* (itself dependent on nominative *mögr*), which occurs, together with *mögr*, in line 3, at an even greater distance from *Brynhildar* than that which separates *móður* and *föður* in stanza 8¹⁷. Returning to lines 3–4 of the latter stanza, we may note that, among those editors who provide translations, Vigfusson and Powell¹⁸ precede Olsen, and Eskeland¹⁹ follows him, in their understanding of the lines, while Örnólfur Thorsson²⁰ and Larrington (as quoted above) adopt Finnur Jónsson’s relatively simple alternative. It may be noted in passing that Olsen’s translation of the lines, here translated closely from his Norwegian, is somewhat cumbersome: “and (will be) called a son very like (his) mother’s father”²¹.

The question now arises as to who is referred to by the demonstrative pronoun *Sá* ‘he’, ‘that one’, which begins line 5. It is altogether likely that, as previous editors have assumed, it is Sigurðr, Ragnarr’s newborn son, who is meant here. However, if it is indeed the earlier Sigurðr, Sigurðr Fáfnisbani, who is referred to by the words *móður* [...] *föður* ‘(his) mother’s father’ in lines 3 and 4, the possibility must be considered that the pronoun in line 5 refers back to that earlier Sigurðr.

¹⁶ Finnur Jónsson, ed., *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. B: *Rettet tekst*, 2 vols (Copenhagen, 1912–15, rpt 1973), vol. II, p. 253.

¹⁷ Olsen, ed., *Völsunga saga*, pp. 200–02.

¹⁸ Gudbrand Vigfusson and Powell, F. York, eds., *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue from the Earliest Times to the Thirteenth Century*, 2 vols (Oxford, 1883), vol. II, p. 347.

¹⁹ Eskeland, Severin, ed. and trans., *Soga om Ragnar Lodbrok med Kråka-kvædet* (Norrøne bokverk 16, 2nd ed., Oslo, 1944 [1st ed. 1914]), pp. 56–57.

²⁰ Örnólfur Thorsson, ed., *Völsunga saga og Ragnars saga loðbrókar* (Reykjavík, 1985), 121. Örnólfur’s Modern Icelandic translation is essentially a rewriting of the stanza in prose, with the words ordered in such a way as to indicate how he interprets it.

²¹ Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 201.

Looking ahead to line 6, we may note, with Olsen, that *yfirþáttir* ‘principal scion’ is preferable here to *yfirbáttir* ‘superior (person)’, ‘foremost member’, in terms both of manuscript readings and linguistic parallels. In the latter meaning, Olsen claims, one would expect **fyrirbáttir* rather than *yfirbáttir*, and Olsen, acknowledging here a debt to S. Bugge, adduces support in the Eddic poem *Hamðismál*, stanza 4, and in one of the free-standing skaldic stanzas attributed to Egill Skalla-Grímsson, for *þáttir*, *-þáttir* in the sense of ‘family member’²². One might further compare stanza 7 of the poem *Sonatorrek*, also attributed to Egill²³, and note, following Olsen, that the form *yfirþáttir* (also adopted here by Örnólfur Thorsson²⁴ and Ebel)²⁵ finds parallels in such compounds as *yfirdróttning*, *-hildingr*, *-maðr*, *-þengill* ‘chief queen, warrior, man, prince’²⁶. If the reading *yfirþáttir* in line 6 is accepted, then the appellation *Óðins ættar* | *yfirþáttir* ‘principal scion of Óðinn’s dynasty’ is certainly one that could very appropriately be applied to Sigurðr Fáfnisbani. The verb phrase *mun* [...] *vera heitinn* in lines 5–6 may well have future meaning, as most previous editors seem to have thought, but the modal auxiliary *munu* can convey probability as well as futurity, and the verb *heita* may have a wider range of meaning than simply that of ‘to call (or be called) by name’²⁷. With these considerations in mind, we might translate lines 5–6, if we take them as referring to Sigurðr Fáfnisbani, as follows: “He is surely known as the principal scion of Óðinn’s dynasty”. It must be emphasised, however, that this interpretation of lines 5–6 is compelling only if the words *móður* [...] *föður* in lines 3 and 4 are taken as referring to Sigurðr Fáfnisbani; it is hardly likely that the younger Sigurðr would be described in these terms so soon after his birth by a father who, however doting he may be, has only just acknowledged his son’s illustrious ancestry on his mother’s side. If the father is indeed referring to his son Sigurðr here, then a future understanding of the phrase *Sá mun* [...] *vera heitinn* is more likely: “he will (surely) be called (or come to be known as) [...]”. It is altogether likely that Örnólfur Thorsson understands the phrase in this latter way, even if his prose rendering of the stanza (retaining without comment the ambiguous *mun vera heitinn*) theoretically leaves both possibilities open; his interpretation of lines 3–4, noted above, must surely mean that he sees lines 5–6 as referring to the younger Sigurðr, and as having future meaning²⁸.

Another possibility may be considered, one which also takes the *Sá* of line 5 as referring to Sigurðr Fáfnisbani, but which in this case depends on the assumption

²² Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 200. The *Hamðismál* reference may be followed up in Neckel, Gustav, and Kuhn, Hans, eds., *Edda: die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern 1: Text* (Germanische Bibliothek, fourth series: texts, 4th ed., Heidelberg, 1962), p. 269, and the stanza attributed to Egill in Sigurður Nordal, ed., *Egils saga Skalla-Grímssonar* (Íslenzk fornrit II, Reykjavík, 1933, rpt 1979), p. 180, line 6 of the stanza numbered 33.

²³ See Nordal, ed., *Egils saga*, p. 248, stanza 7, line 7.

²⁴ Örnólfur Thorsson, ed., *Völsunga saga*, p. 121.

²⁵ Ebel, Uwe, ed., *Ragnars saga loðbrókar. Völsunga saga. 2. Ragnars saga loðbrókar* (Texte des skandinavischen Mittelalters 4, Metelen, Steinfurt, 2003), p. 31.

²⁶ Olsen, ed., *Völsunga saga*, pp. 200–01.

²⁷ See under *munu* and *heita* in Finnur Jónsson, ed., *Lexicon Poeticum*.

²⁸ Örnólfur Thorsson, ed., *Völsunga saga*, p. 121.

that it is the younger Sigurðr who is the main preoccupation of lines 3–4. It is possible that the pronoun *Sá* in line 5 correlates proleptically with the relative particle *er* in line 8, thus implying an ordering of the words according to sense as follows: *Sá er annan lét svelta mun vera heitinn* [...] “He who allowed another one to die is surely known as [...]”. This would be consistent with the not infrequent tendency of skaldic poetry, noted by Turville-Petre, to combine the end of a half-stanza with the beginning²⁹, and with the well-established tendency in Old Norse syntax for a demonstrative pronoun to anticipate the particle (*er* or *at*) introducing a relative clause³⁰. The demonstrative pronoun *þeim* in line 7, here in the dative of the possessor of a part of the body (‘that one’s’, ‘his’) would then refer back to the newborn Sigurðr of the first half-stanza, and the second half-stanza as a whole would have to be translated: “There is a snake in his (i.e. the newborn Sigurðr’s) eye. He who allowed another one to die (i.e. Sigurðr Fáfnisbani, who killed Fáfnir, another snake) is surely known as the principal scion of Óðinn’s dynasty”. This understanding of the half-stanza is not entirely satisfactory, however, since to be arrived at it requires in the reader or listener a mental reordering of the lines of verse and of the word order: for the force of *annan* ‘another snake’ in the final line to be grasped, line 7, with its reference to a snake in Sigurðr’s eye, would have to come first in a mental rearrangement of the half-stanza’s syntax, after which leaps would need to be made in the mind first to *Sá* in line 5 and then, as already indicated, to line 8. It is true that skaldic poetry very often makes demands of this kind on its audience, but the skaldic stanzas in *Ragnars saga* are relatively simple with regard to syntax and word order, as Kock has noted³¹, and in dealing with skaldic poetry in general it seems in any case wisest on practical grounds to adopt, in the first instance at least, the simplest interpretation that the word order and syntax of a stanza seem to allow in their surviving forms.

The proleptic function of the demonstrative pronoun in heralding a relative clause is surely apparent, if not in lines 5 and 8, then in lines 7–8, where the pronoun *þeim*, in the dative of a possessor (‘that one’s’, ‘his’, ‘of him’), seems to look forward to the relative clause introduced by the particle *er* in the following line, prompting the translation: “there is a snake in the eye of him who allowed another one to die”. But how is this to be interpreted? On the face of it, it seems to present serious problems. If the ‘him’ referred to by the pronoun *þeim* is Sigurðr, son of Ragnarr, why the reference to his having slain ‘another one’? Who or what is this ‘other one’, referred to by the accusative singular masculine form *annan*? In the immediate context of lines 7–8 it would seem to refer, almost certainly, to a snake, agreeing as it does in gender with the masculine noun *ormr* referred to in line 7, though it could conceivably refer obscurely to a human being. But it needs to be remembered here that, according to the prose context of the stanza, Sigurðr has only just been born and can hardly have had the time or opportunity to do any kill-

²⁹ Turville-Petre, E.O.G., *Scaldic Poetry* (Oxford, 1976), pp. lxii, 44.

³⁰ Barnes, Michael, *A New Introduction to Old Norse*, Part I: *Grammar*. 3rd ed. (London, 2008), pp. 208–12.

³¹ See the section numbered §1462 in Kock, E. A., *Notationes Norrœnæ*, in 27 parts plus a separate index (Lund, 1923–41), part 9 (1927), p. 90.

ing, whether of a snake or a human. Furthermore there is, as far as I know, no record of Ragnarr's son Sigurðr, who in *Ragnars saga* and elsewhere comes to be known as Sigurðr ormr-í-auga 'Snake-in-eye', having killed a snake.

Previous editors have approached these difficulties in various ways. Olsen refers to a suggestion communicated to him by S. Bugge, to the effect that the relative particle *er* in line 8 should be linked with *Óðins ættar* in l. 5 (rather than with *heim* in l. 7, as suggested above)³². This would involve understanding *ætt(ar)* in the sense of 'family member', 'descendant', taking *heim* 'that one' as a free-standing demonstrative pronoun, rather than as one proleptically introducing a relative clause, and would give the meaning: "That one (*Sá*, Sigurðr, son of Ragnarr) will be called the principal scion of that descendant of Óðinn (Sigurðr Fáfnisbani) who caused another snake (i.e. Fáfnir) to die; there is a snake in his (that one's, *heim*, Sigurðr Ragnarsson's) eye". This seems far-fetched, however, given the relative proximity of *heim* to l. 8 and the well-established tendency in Old Norse, noted above, for the demonstrative pronoun to anticipate the particle introducing a relative clause. Rafn³³, Vigfusson and Powell³⁴, Valdimar Ásmundarson³⁵, Eskeland³⁶, and Guðni Jónsson³⁷ all read *yfirbátr* in l. 6 (as opposed to *yfirþátr*, the reading preferred here), otherwise leaving the 1824b text untampered with. Of these, only Eskeland provides a translation of the whole half-stanza; Vigfusson and Powell, evidently defeated by line 8, translate only lines 5–7 ("He shall be called the noblest of Woden's race, there is a serpent in his eye"³⁸). Eskeland's translation (in verse and in *nynorsk*) may be rendered as follows: "In his eye he has the snake which his grandfather (i.e. Sigurðr Fáfnisbani) once destroyed; this one (i.e. Ragnarr's newborn son), I prophesy, will be the foremost member of Óðinn's family"³⁹. Finnur Jónsson reads *yfirbátr* in l. 6, emends past tense *lét* to present tense *lætr* in line 8, giving it future meaning, and takes the relative particle *er* in line 8 as correlating with *yfirbátr*, thus producing the awkward translation: "He, of Óðinn's family, will be called (other people's) superior, who will let another person die; in his eyes lies a snake"⁴⁰. Kock, perhaps rather surprisingly in view of his usual preference for the simplest possible interpretation, adopts Finnur's text of the half-stanza⁴¹, and criticises his translation only to the extent of arguing for "He will be called Óðinn's family's foremost member, who [...]" in place of its opening clause⁴². Olsen (followed here by Ebel)⁴³ emends to: *es*

³² Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 201.

³³ Rafn, Carl Christian, ed., *Fornaldar sögur norðrlanda*, 3 vols (København, 1929–30), vol. I, p. 258.

³⁴ Vigfusson and Powell, eds., *Corpus Poeticum Boreale*, vol. II, p. 347.

³⁵ Valdimar Ásmundarson, ed., *Fornaldarsögur Norðrlanda*, vol. 1 (of 4, originally published 1885–86), 2nd ed. (Reykjavík, 1891), p. 193.

³⁶ Eskeland, ed. and trans., *Soga om Ragnar Lodbrok*, p. 56.

³⁷ Guðni Jónsson, ed., *Fornaldar sögur Norðurlanda*, 4 vols (Reykjavík, 1950), vol. I, pp. 245–46.

³⁸ Vigfusson and Powell, eds., *Corpus Poeticum Boreale*, vol. II, p. 347.

³⁹ Eskeland, ed. and trans., *Soga om Ragnar Lodbrok*, p. 57.

⁴⁰ Finnur Jónsson, ed., *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, BII, p. 253; cf. Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 201.

⁴¹ Kock, Ernst A., ed., *Den norsk-islandske skaldedigtningen*, 2 vols (Lund, 1946–49), vol. II, p. 131.

⁴² See §3180 in Kock, *Notationes Norrænæ*, part 25 (1938), p. 47.

⁴³ Ebel, ed., *Ragnars saga*, p. 31.

örn lætrat svelta “who will not let the eagle starve”, understanding the clause as referring to Ragnarr’s son Sigurðr and presenting him in prospect as a successful warrior who will keep the eagle fed with his slaughtered victims, the eagle here being thought of as a beast of battle which, like the raven and the wolf, is frequently presented in Old Norse poetry as feeding off the bodies of the slain⁴⁴. Olsen refers here to Bugge’s apparently unpublished suggestions of *er ara* (accusative singular) *lætrat svelta* (having just the same meaning, though with a more poetic word, *ari*, m., for ‘eagle’) and of *ne ara láta svelta* “and not let the eagle starve”, where the infinitive *láta* ‘let’ is taken as additionally dependent on *mun* (understood as having future meaning) in line 5⁴⁵. As will be evident, these last few suggestions involve heavy emendation. Örnólfur Thorsson, on the other hand, makes no emendation in lines 7–8 in his edition, and in his prose rendering of the stanza simply prints these two lines as prose, retaining their word order; it is clear that he sees the particle *er* in line 8 as correlating with *þeim* in line 7, but he does not commit himself to an identification of the referent of either *þeim* in line 7 or *annan* in line 8⁴⁶.

My own suggestion is that *þeim* in line 7 refers to Sigurðr Fáfnisbani, and that *annan* in line 8 refers to the dragon Fáfnir, thought of as a snake. In the first of these two suggestions I differ from all previous editors with the possible exception of Örnólfur Thorsson, whose presentation of the lines in question leaves the way open for both these suggestions, but who does not commit himself to either of them⁴⁷. The first suggestion may seem surprising, since it would seem at first sight likely that line 7 would refer to Sigurðr, Ragnarr’s son, containing as it does the phrase *ormr í auga* ‘snake in (his) eye’ by which that Sigurðr comes to be known. But why should it not refer here to Sigurðr Fáfnisbani? The idea of a snake in the eye may be said to refer to a menacing gaze, witness the application in poetry of the adjective *ormfránn* ‘glittering like a snake’ to the eyes of warriors, noted above, and the Eddic poem *Rígsþula*, where it is said of the nobleman Jarl: *ǫtul vóru augo sem yrmlingi* “fearsome were his eyes, like those of a young snake”⁴⁸. In *Völsunga saga*, moreover, Sigurðr Fáfnisbani is described more than once as having piercing eyes⁴⁹; Brynhildr speaks of having recognized this Sigurðr by his eyes⁵⁰; and Fáfnir, in a passage clearly borrowed from the Eddic poem *Fáfnismál*, addresses Sigurðr as *Inn fráneygi sveinn* ‘You bright-eyed boy’⁵¹. If it is objected that the present tense form *er* ‘is’ (of *vera* ‘to be’) in line 7 of our stanza makes it more likely that the line refers to Ragnarr’s son than

⁴⁴ See Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 201, and Frank, Roberta, “The Battle of Maldon and Heroic Literature”, in Scragg, Donald, ed., *The Battle of Maldon AD 991* (Oxford, 1991), pp. 196–207, see p. 201.

⁴⁵ Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 200–01.

⁴⁶ Örnólfur Thorsson, ed., *Völsunga saga*, p. 121.

⁴⁷ See the reference given in the previous note.

⁴⁸ See Neckel and Kuhn, eds., *Edda*, p. 285, stanza 34, lines 7–8.

⁴⁹ See Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 31, lines 11–13; p. 56, ll. 7–8; p. 80, ll. 13–14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75, ll. 17–19.

⁵¹ *Ibid.*, p. 42, l. 26 (quoted here in normalised spelling); Neckel and Kuhn, eds., *Edda*, p. 181, stanza 5, line 4.

to his long-dead grandfather, it may be replied not only that the use of the historic present is well established as frequent in Old Norse⁵², but also that the word *mun*, the third person singular present tense form of *munu*, noted above as expressing probability as well as futurity, occurs in 147 where *er* occurs in 1824b. The use of *mun* in a future sense would be strange here if it can be assumed, as it surely must be, that Áslaug's prophecy has come true, and that when Ragnarr recites the stanza their son already has around his eye the snake-like mark with which he is born (though it has to be said that this is not confirmed in the prose of 1824b, and that 147 is illegible at this point)⁵³. On the other hand, *mun* in the sense of 'is surely' would be just what one would expect if Ragnarr were being presented here as recalling to himself the piercing gaze of the earlier Sigurðr: "There is (*or* was) surely a snake in the eye of Sigurðr Fáfnisbani". Given that earlier Sigurðr's well-attested piercing gaze, and the no less well-attested association of snakes with such a gaze in Old Norse, both noted above, it is hard to think of a better reason, in the circumstances, for this son of Ragnarr being named Sigurðr and later acquiring the nickname *ormr-í-auga*.

With the foregoing considerations in mind, I would follow Finnur Jónsson⁵⁴, Örnólfur Thorsson⁵⁵, and Larrington as cited above, in their relatively straightforward reading of lines 3–4 of the stanza, and would follow the majority of previous editors in taking lines 5–6 as forming a syntactic unit referring to Ragnarr's son Sigurðr, with the auxiliary *mun* in line 5 understood as having future meaning, though at the same time conveying a strong sense of likelihood ('will surely'). In my reading of lines 7–8 I follow Olsen⁵⁶ and Örnólfur Thorsson in taking the pronoun *þeim* in line 7 as anticipating the relative clause in line 8, but differ from all previous editors (with the possible exception of Örnólfur Thorsson, as explained above) in understanding this pronoun as referring not to Ragnarr's son Sigurðr but to Sigurðr Fáfnisbani, and in taking *mun* in the 147 reading of line 7 as conveying a sense of virtual certainty about the truth of what is being stated. I would thus normalise and translate the 1824 text of the stanza as follows:

	Sigurðr mun sveinn of heitinn;	The boy will be called Sigurðr;
	sá mun orrostur heyja;	he will engage in battles;
	mjök líkr vera móður	he will be very like his mother,
	ok mögr fōður kallaðr.	and called his father's son.
5	Sá mun Óðins ættar	Of Óðinn's dynasty he will surely
	yfirþátr vera heitinn;	come to be known as the chief scion;
	þeim er ormr í auga	there is a snake in the eye of him
	er annan lét svelta.	who caused another snake to die.

⁵² See Nygaard, M., *Norrøn syntax* (Kristiania (Oslo), 1905), pp. 181–82; and Faarlund, Jan Terje, *The Syntax of Old Norse: With a Survey of the Inflectional Morphology and a Complete Bibliography* (Oxford, 2008), p. 190.

⁵³ See Olsen, ed., *Völsunga saga*, pp. 135–36, 181.

⁵⁴ Finnur Jónsson, ed., *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. BII, p. 253.

⁵⁵ Örnólfur Thorsson, ed., *Völsunga saga*, p. 121.

⁵⁶ Olsen, ed., *Völsunga saga*, p. 201.

“He who caused another snake to die” is, then, Sigurðr Fáfnisbani in the reading here proposed. In my reading of the stanza as a whole I have, I believe, been consistent with the policy outlined above of adopting the simplest interpretation that the word order and syntax of a skaldic stanza seem to allow in their surviving forms. An advantage of this reading, I suggest, is that it completely avoids the emendation that so many previous editors have found necessary⁵⁷. Another advantage is that, unlike the reading which takes *móður* [...] *fǫður* in line 3–4 as meaning ‘mother’s father’, it allows the stanza to pay tribute to both parents of the young Sigurðr, as well as to his maternal grandfather, and in particular to his father Ragnarr, whom the ‘mother’s father’ reading leaves altogether out of account. This gives the stanza an increased appropriateness in the context of the saga of which it forms part, since Ragnarr, as noted above, is also a serpent-slayer, having won his first wife Þóra as a result of killing a snake. In arriving at this reading of the stanza I must finally acknowledge a debt of gratitude to Örnólfur Thorsson for pointing me, in his non-committal treatment of the stanza in his edition of *Ragnars saga*, in what I believe (whether he did or not) is the right direction.

⁵⁷ By emendation I mean the modification of a text in such a way as to produce a reading that is not found in any of the independent manuscript witnesses, but which is thought to be archetypal or even original. In the present case the *-þáttir* reading in line 6 appears to have the authority of 147, if not also that of 1824b.

Е. А. Мельникова

Германский героический эпос в средневековой Скандинавии: актуализация традиции

Проблемы сохранения исторической памяти в средневековой Исландии, ее репрезентации в устной традиции и модификации в процессе ее переработки в форму саги — основной предмет исследований юбиляра, чьи исследования существенно углубили наши представления о путях возникновения и характере «саг о древних временах». Поставленный Г. В. Глазыриной в одной из ее работ вопрос о генеалогических дополнениях к «героическим сагам»¹ послужил импульсом для написания данной статьи.

Одним из немногих общепринятых и практически не подвергаемых сомнению положений в изучении устной исторической традиции является признание того, что ее возникновение, распространение и запись отражают определенные социальные и культурные потребности общества. Действительно, сохранение исторической памяти о неких далеких событиях прошлого, сколь угодно деформированной, контаминированной и модифицированной, и ее воспроизведение в прозаической или поэтической форме возможно только в том случае, если она тем или иным образом связана с настоящим, объясняет явления нового времени или задает определенные парадигмы (поведения, оценок и т. п.)².

Признавая справедливость этого положения, нельзя не задаться вопросами, касающимися причин сохранения и переработки эпических сюжетов, восходящих к эпохе Великого переселения народов в Англии, Германии и Скандинавии на протяжении почти тысячелетия и легших в основу значительного числа произведений, созданных в Исландии XIII–XIV вв. Что обеспечило живучесть этих сюжетов столь долгое время, т. е. их актуальность для германских обществ, несмотря на кардинальные перемены в их социально-политическом строе, замене местной языческой культуры универсальной христианской, воз-

¹ Глазырина Г. В. Перечень правителей Швеции в древнеисландской «Саге о Хервёр и конунге Хейдрек». К проблеме конструирования генеалогий // Восточная Европа в древности и средневековье. XIII Чтения памяти В. Т. Пашуто: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2001. С. 66–71.

² Vansina J. Oral Tradition as History. L., 1985.

никновение письменной литературы во всем многообразии ее форм? Что вызвало их актуализацию, выразившуюся в создании ряда новых произведений, использующих или обобщающих эти сюжеты в Исландии XII–XIII вв. — «героических саг»³? Было ли обращение к далекому прошлому случайным, и сохранявшиеся в устной традиции архаические сюжеты были переработаны в форме саг в общей атмосфере интенсивного саготворчества наряду с другими сюжетами? Было ли возникновение «героических саг» результатом своего рода антикварного интереса составителей саг к прошлому? Или оно было вызвано определенными социо-культурными потребностями исландского (и норвежского) общества того времени?

Длительное существование героико-эпического наследия эпохи Великого переселения народов в национальных традициях всех германских народов засвидетельствовано многочисленными источниками, начиная с V в., т. е. со времени, близкого самим событиям, и кончая поздним средневековьем⁴. Уже позднеримские и византийские историки, сообщающие о передвижениях готов и наступлении гуннов, не только опираются на сведения, почерпнутые в германских преданиях (например, Иордан, рассказывающий об убийстве Германариха — в отличие от Аммиана Марцелина, сообщающего о его самоубийстве после поражения от гуннов⁵), но и прямо ссылаются на них: «С этого самого острова Скандзы... по преданию, вышли некогда готы»⁶. Готская историческая традиция — один из важных источников их трудов, наряду со свидетельствами очевидцев и участников событий (например, Приска, побывавшего с дипломатической миссией при дворе Атиллы)⁷, и ее репрезентация в раннем историописании теснейшим образом связана с задачами воссоздания исторического прошлого.

Однако уже в VIII–IX вв. в континентальном историописании (прежде всего франкском) интерес к ранней героико-эпической традиции утрачивается, события этой эпохи перестают быть «предысторией» германских народов, а

³ Выделяемых как одна из подгрупп «саг о древних временах» (*fornaldarsögur*): Reuschel H. Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga. Bühl-Baden, 1933. См. также: Mitchell S. Heroic Sagas and Ballads. Ithaca, N.Y., 1991; Tulinius T. H. Sagas in Icelandic Prehistory (*fornaldarsögur*) // A Companion to Norse-Icelandic Literature / Ed. R. McTurk. Oxford, 2005. P. 447–461.

⁴ См.: Chadwick H. M. The Heroic Age. Cambridge, 1912 (repr. 1967); Bowra C. M. Heroic Poetry. L., 1952 (перевод на русск. яз.: Боура С. М. Героическая поэзия. М., 2002); See K. von Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden. Frankfurt am Main, 1971 (2. Aufl. 1981); Uecker H. Germanische Heldensage. Stuttgart, 1972.

⁵ Gschwantler O. Ermanarich, sein Selbstmord und die Hamdirsage. Zur Darstellung von Ermanarichs Ende in Getica 24, 129 f. // Die Völker an der mittleren und unteren Donau im 5. und 6. Jahrhundert / Hrsg. von H. Wolfram und F. Daim. Wien, 1980. S. 187–204; Beck H. Ermanarich. § 2. Sagengeschichtliches // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 1989. Bd. 7. S. 512–515.

⁶ Иордан. О происхождении и деяниях гетов. Гетика / Вступ. ст., перевод, коммент. Е. Ч. Скржинской. М., 1960. С. 70 (перевод), с. 134 (текст).

⁷ См. подробно: Wamers E. Die Völkerwanderungszeit im Spiegel der germanischen Heldensagen // Germanen, Hunnen und Awaren. Schätze der Völkerwanderungszeit: die Archäologie des 5. und 6. Jahrhunderts an der mittleren Donau und der östlich-merowingische Reihengräberkreis / Hrsg. und bearbeitet von W. Menghin, T. Springer und E. Wamers. Nürnberg, 1987. S. 69–93.

вновь возникающие *origo gentis* и *origo regis* основываются не на эпической, а на совершенно иной традиции — легендарной, восходящей к анонимному сочинению «De excidio Troiae historia» («Повесть о гибели Трои»), приписываемому некоему Дарету Фригийскому (V или IV в.)⁸, которая была впервые использована во франкской этногенетической легенде Фредегаром (Псевдо-Фредегаром, середина VII в.) и в соответствии с которой франки — это группа бежавших троянцев, которые осели в долине Рейна, избрали себе короля по имени *Francio* и от его имени получили свое название⁹. В это время начинают формироваться королевские генеалогии¹⁰, и «троянская легенда» безоговорочно вытесняет германские.

Тем не менее и на континенте общегерманская традиция не исчезает, хотя и оказывается почти полностью скрытой от глаз исследователей из-за отсутствия источников. О ее существовании, очевидно, почти исключительно в устной форме, за пределами письменной культуры, свидетельствуют, с одной стороны, несколько фрагментов произведений, которые не дошли до нас целиком, но отразились в более поздних памятниках, как, например, сюжет о поединке Хильдебранда (одного из приближенных Теодориха Великого, согласно «Песни о Нибелунгах») с сыном Хадубрандом, которого он узнаёт лишь в ходе битвы и которого вынужден убить¹¹. Этот сюжет, вероятно, составлял часть традиции о Теодорихе Великом. С другой стороны, о сохранении (и развитии) общегерманской сюжетики говорит появление целого комплекса произведений в XIII–XIV вв., в эпоху расцвета куртуазного романа, возрождающего мотивы и образы эпохи Великого переселения народов, в том числе «Песнь о Нибелунгах»¹², поэмы «Ортнит», «Король Ротер», «Вольфдитрих» и др. В большинстве из них традиционные персонажи выступают в новом — куртуазном — качестве, архаичные сюжеты существенно переработаны или использованы лишь отдельные их элементы, включенные в куртуазно-авантюрное повествование.

Если на континенте предания «героической эпохи», по определению Х. М. Чэдвика, в VIII–X вв. сходят со сцены, то в Англо-Саксонской Англии они, напротив, получают широчайшее распространение. Германарих, Аттила, Теодорих Великий — живые образы, которые наряду и наравне с англо-

⁸ Daretis Phrygii de excidio troiae historia / Rec. F. Meister. Lipsiae, 1873. См.: *Ingldeuw F. The Book of Troy and the Genealogical Construction of History: the Case of Geoffrey of Monmouth's Historia regum Britanniae* // *Speculum*. 1994. July, P. 665–704; *Clark F. N. Reading the "First Pagan Historiographer": Dares Phrygius and Medieval Genealogy* // *Viator*. 2010. Vol. 41. No. 2. P. 203–226.

⁹ *Fredegarii Chronicon...* / Ed. J. M. Wallace-Hadrill. L.; N. Y., 1960; *Reynolds S. Medieval Originis Gentium and the Community of the World* // *History*. 1983. Vol. 68. P. 376–377.

¹⁰ *Genicot L. Les généalogie*. Turnhout, 1975. P. 14–22.

¹¹ *Althochdeutsche poetische Texte. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch* / *Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von K. A. Wipf*. Stuttgart 1992. См.: *Norman F. Three Essays on the 'Hildebrandslied'*. L., 1973.

¹² *Heusler A. Nibelungensage und Nibelungenlied: die Stoffgeschichte des deutschen Heldenepos*. Dortmund, 1922 (перевод на русск. язык: *Хойслер А. Песнь о Нибелунгах и германский героический эпос*. М., 1960).

саксонскими персонажами, Оффой (король Мерсии), Ингельдом и др., упоминаются во многих произведениях, начиная с «каталога» эпических сюжетов «Видсид» (IX в.)¹³ и поэмы «Беовульф» (VIII или начало IX в.)¹⁴. Эти аллюзии не оставляют сомнений в том, что предания о правителях эпохи Великого переселения народов были глубоко укоренены в исторической памяти англо-саксов. Более того, отдельные события этой эпохи составляют сюжеты самостоятельных поэм, например «Вальдере», от которой сохранилось лишь два небольших фрагмента в рукописи ок. 1000 г.¹⁵ и которая основывалась на распространенной и на континенте традиции о Вальтере Аквитанском, заложнике Аттилы¹⁶.

Общегерманская традиция была живой и продуктивной, что проявлялось в возникновении новых, модифицированных вариантов тех же сюжетов. Так, в противоположность немецкой «Песни о Хильдебранде» в исландской «Саге об Асмунде Убийце Воителей», восходящей к тому же сюжету, роли персонажей изменены: сын — Асмунд убивает отца — Хильдебранда, а распространенный сюжет поединка отца и сына¹⁷ обрастает предысторией Асмунда и другими эпизодами¹⁸. Некоторые упоминания известных персонажей общегерманского эпоса в «Беовульфе» связаны с неизвестными нам сюжетами, например, бегством от Германариха некоего Хамы с ожерельем неизвестного по другим текстам Бросинга — это ожерелье сравнивается с шейной гривной (*healsbeag*), подаренной Беовульфу Хротгаром¹⁹. Такие «окказиональные» упоминания лучше развернутых повествований доказывают распространенность, общеизвестность традиции, которая не ограничивалась закрепленным набором сюжетов и персонажей, а представляла собой активно используемый фонд легко узнаваемых героев и событий.

Аналогичную картину рисует использование эпических сюжетов в повествовательной части надписи на камне из Рёка начала IX в.²⁰, где наряду с аллюзией на Теодориха Великого²¹, перечисляется ряд неизвестных нам преда-

¹³ Widsith / Ed. K. Malone. 2nd ed. Copenhagen, 1962.

¹⁴ Beowulf and the Fight at Finnsburg / Ed. Fr. Klaeber. 3rd ed. Boston, 1950.

¹⁵ Himes J. B. The Old English Epic of Waldere. Newcastle, 2009.

¹⁶ О бегстве Вальтера с Хильдегюд, укравшей сокровища Аттилы, повествуется также в латиноязычной поэме «Вальтариус», написанной монахом Сен-Галленского монастыря Эккехардом (Waltharius and Ruodlieb / Ed. and transl. by D. M. Kratz. N. Y., 1984). О деяниях визигодского героя Вальтера Аквитанского рассказывается также в ряде других текстов: *Wissollik R. D. The Germanic Epic and Old English Heroic Poetry: Widsith, Waldere, and the Fight at Finnsburg* // Old and Middle English Literature. Detroit, 1994. P. 90–91.

¹⁷ Ср., например, былину об Илье Муромце и Сокольнике.

¹⁸ *Ásmundar saga kappabana* // Fornaldarsögur Norðurlanda / Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík, 1944. Bd. 2. См.: *Ciklamini M. The Combat Between Two Half-Brothers: A Literary Study of the Motif in Ásmundar saga kappabana and Saxonis gesta Danorum* // Neophilologus, 1966. Vol. 50. P. 269–279, 370–379; а также в настоящем томе статью И. Г. Матюшиной.

¹⁹ Beowulf, ll. 1195–1201.

²⁰ Ög 136: Bugge S. Der Runenstein von Rök i Östergötland, Sweden. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. von M. Olsen. Stockholm, 1910.

²¹ Malone K. The Theoderic of the Rök Inscription // Studies in Heroic Legend and in Current Speech. Copenhagen, 1959; Höffler O. Der Rökstein und Theoderik // Arkiv för nordisk filologi. 1975. B. 90. S. 92–110.

ний²², ключевыми моментами сюжетов которых были «сидение» двадцати конунгов на о. Зеландия, жертвоприношение, послужившее мстью за Ингвальдинга, и др.²³. Автор надписи не проводит различия между общегерманской и местной, скандинавской героической сюжетикой, воспринимая и ту и другую как цельный комплекс.

Что в деяниях древних героев сохраняло актуальность, отвечало запросам англо-саксов и скандинавов VIII–X вв. и тем самым поддерживало существование общегерманской героико-эпической традиции? По крайней мере, одна из причин, как кажется, отражена прежде всего в таких текстах, как «Деор» в Англии и Рёкская надпись в Скандинавии. Поэма о придворном певце, скопе, потерявшем благорасположение своего господина и, соответственно, свое место в пиршественном зале, свои земли и даже свое имя (не случайно Деор говорит о своем имени в прошедшем времени: («*me wæs Deor nomā*»)), построена на сопоставлении «несчастья» Деора с невзгодами, постигшими героев прошлого²⁴. Скоп называет Теодориха Великого и Германариха вместе с кузнецом Веландом, дочь Нидхада Беадохильд и др. и подчеркивает их отчаяние, перекликающееся с его собственными чувствами. Однако, как и автор Рёкской надписи, он не пересказывает сюжеты, а лишь маркирует их узнаваемыми деталями: прежде всего, именем героя сказания. Он, возможно, лучше знаком с франкскими, чем готскими преданиями: он указывает причины горя плененного Нидхадом Веланда и беременной Беадохильд, тогда как его репрезентация Теодориха («правил Теодрик тридцать зим мощью мэрингов») и Германариха, чья «волчья повадка» повергла в печаль его людей²⁵, не объясняет параллелизма с горем Деора. В любом случае, однако, в контексте поэмы деяния и неудачи героев прошлого становятся прототипом событий настоящего, и рефрен «*Fæs ofereode, þisses swa mæg*» («То миновало, может так [быть] и с этим») подчеркивает парадигматическую роль параллелей. Деор потерял все, что было ему дорого в жизни и даже свое имя, которое он носил в прошлом, но бедствия проходят, тогда как имена героев и память об их деяниях сохраняются.

Аналогичную функцию, вероятно, выполняют повествовательные строфы Рёкской надписи: перечисление сюжетов преданий — параллелей к главному событию, смерти Вэмода — служит созданию исторической перспективы и создает «героический» контекст. И, как и в «Деоре», они не представляют со-

²² Reichert H. Runeninschriften als Quellen der Heldensagenforschung // Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4. – 9. August 1995 / Hrsg. von K. Düwel. B.; N. Y., 1998. S. 66–102.

²³ Интерпретацию Рёкской надписи как «каталога» сказаний см.: Wessén E.: Runstenen vid Röks kyrka (Kgl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar, Filologisk-filosofiska serien, 5). Stockholm, 1958. О перечнях эпических сюжетов как жанре см.: Howe N. The Old English Catalogue Poems. Copenhagen, 1985.

²⁴ Deor / Ed. K. Malone. L., 1933.

²⁵ Deor, ll. 18–19, 21–26. Перевод на русск. язык: Древнеанглийская поэзия / Издание подготовили О. А. Смирницкая, В. Г. Тихомиров. М., 1982. С. 12–13.

бой последовательного нарратива, а актуализируются именами героев и намеками на ключевые эпизоды сюжета²⁶. Однако в обоих случаях выдерживается одна и та же нарративная модель — нанизывание эпизодов-параллелей к основному событию.

Таким образом, вырисовывается одна из возможных причин (не исключено, что основная) сохранения и поддержания сюжетов общегерманского эпического фонда — парадигматическая. Герои далекого прошлого, их деяния и судьбы задают образец для подражания в настоящем. Ожерелье Бросинга — тот идеальный экземпляр, по отношению к которому оценивается достоинство подарка Хротгара; «несчастья» Теодрика, Веланда, Беадохильд и др. — критерий «несчастья» Деора и предвестие преходящести его страданий. Подвиги нынешнего героя оцениваются и восхваляются через славословие знаменитых мужей прошлого: чтобы прославить победу Беовульфа над Гренделем, например, «славословий знаток многопамятливый, хранитель преданий старопрежних лет» сначала повествует о победе Сигмунда Вёлсунга над драконом, выступающей как параллель к подвигу Беовульфа, а затем противопоставляет героя некоему Херемоду, который «стал бременем для дружины своей» и охваченный гневом сражал своих «товарищей по оружию», «сотрапезников за столом»²⁷. Героическая традиция, таким образом, моделирует настоящее и снабжает его как образцами, так и анти-образцами поведения, критериев, оценок, определяет парадигму героического поведения. Обращение к ней и ее актуализация связаны с развитием собственного эпического творчества и происходят прежде всего в его рамках.

Иной характер носит всплеск интереса к общегерманскому эпическому наследию в Скандинавии XII–XIII вв. Отсутствие письменных текстов до XIII в. восполняется памятниками изобразительного искусства, которые убедительно свидетельствуют не только об известности, но и широкой популярности сказаний общегерманского круга. На готландском камне из Ардре, датированном VIII или IX в., изображены сцены освобождения Вёлунда из плена и смерти Германариха (?)²⁸; к началу IX в. относится резная панель из погребения в Усебереге, представляющая Гуннара в змеином рве²⁹; XI в. датируются

²⁶ См. подробнее: Мельникова Е. А. Историческая память в германской устной традиции и ее фиксация // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени / Отв. ред. Л. П. Релина. М., 2006. С. 180–222.

²⁷ Beowulf, ll. 875–900; 901–913; 1713–1715. Перевод на русск. язык: Беовульф / Пер. В. Г. Тихомирова под ред. О. А. Смирницкой // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 70–73.

²⁸ Ardre VIII // Gotlands runinskrifter / Granskade och tolkade av S. B. F. Jansson, E. Wessén och E. Svärdröm (Sveriges runinskrifter. B. 12). Stockholm, 1978. Del 2. G 113. См.: Buisson L. Der Bildstein Ardre VIII auf Gotland. Göttermythen, Heldensagen und Jenseitsglaube der Germanen im 8. Jahrhundert n. Chr. (Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., 102). Göttingen, 1976. Значительную подборку изображений героев и сцен сказаний общегерманского пласта см.: Wamers E. Die Völkerwanderungszeit im Spiegel der germanischen Heldensagen.

²⁹ Shetelig H. Queen Asa's Sculptors: Wood Carvings Found in the Oseberg Ship, Norway. L., 1928; Christensen A. E., Ingstad A. S., Myhre B. Oseberg Dronningens Grav — Vår Arkeologiske Nasjonalskatt i Nytt Lys. Oslo 1992.

два среднешведских рунических камня, на которых высечены сцены сказания о Сигурде, связанные с убийством дракона Фафнира и добыванием клада³⁰. Эти и некоторые другие сюжеты германского героического эпоса, но особенно история Нифлунгов, соединенная с эпосом о Сигурде, стали излюбленными мотивами на порталах ранних деревянных церквей в Норвегии (наиболее яркий пример — портал церкви в Хельстаде — *Hyllestad stavkirke*) в XIII в.³¹

Древнейшее письменное свидетельство знакомства скандинавов с германским героическим эпосом относится только к середине XII в. В поэме «*Háttalykill enn forni*» («Древний ключ размеров»)³², написанной оркнейским ярлом Рёгнвальдом Кали Кольссоном и исландцем Халлем Тораринссоном около 1145 г., излагается «бургундская легенда» — о Сигурде и гибели Гуннара и Хёгни. Поэма, состоящая из 41 восьмистрочной строфы, представляет различные виды скальдических размеров в каждой из строф (откуда ее название и определение в качестве *ars poetica*)³³, но организована она по генеалогическому принципу, последовательно перечисляя норвежских конунгов до Магнуса Голоногого (ум. 1103) включительно. Однако в начале заявляется, что цель поэмы — передать «древние предания» (*forn fræði*). И действительно, первые строфы посвящены истории Сигурда Убийцы Фафнира. Вместе с тем, это сказание излагается не из антикварного интереса к нему — от Сигурда через Рагнара Лодброка ярл Рёгнвальд ведет родословие норвежских конунгов. Насколько мне известно, в «*Háttalykill*» впервые (в письменной форме) древнее германское сказание приобретает новую функцию — генеалогическую. Предшествующие, значительно более ранние родословия, сохранившиеся в текстах саг, в «*Ynglingatal*» Тьодольва из Хвинира (IX в.) и «*Háleygjatal*» Эйвинда Погубителя Скальдов (конец X в.), посвященные предкам соответственно ярла Рёгнвальда и ярла Хакона Сигурдарсона, считают родоначальником обоих Одина³⁴. Тьодольв возводит род ярла Рёгнвальда к Фьельниру, сыну Ингви-Фрейра, сына Одина; Эйвинд ведет родословие хладирских ярлов от Сэминга, сына Одина. В поэме «Беовульф» датские (зеландские) конунги происходят от Скильда (Скъельда), который в последующих генеалогических построениях представлен сыном Одина³⁵. Вероятно, в Скандинавии, как и в Англо-Саксонской Англии³⁶, доминировало «происхождение от бо-

³⁰ Södermanlands runinskrifter / Granskade och tolkade av E. Brate, E. Wessén (Sveriges runinskrifter. B. 3). Stockholm, 1936. Н. 4 (Göksten, Sö 327); Ibid. Н. 2 (Ramsundberget, Sö 101).

³¹ *Blindheim M., Holtmark A.* Sigurds Saga i middelalderens billedkunst. Oslo, 1972–1973.

³² *Holtmark A., Helgason J.* Háttalykill enn forni. (Bibliotheca Arnamagnæana 1). København, 1941.

³³ *Quinn J.* *Eddu list: The Emergence of Skaldic Pedagogy in Medieval Iceland* // *Alvissmál*. 1994 [1995]. В. 4. S. 69–92.

³⁴ *Ynglingatal* // *Snorri Sturluson.* *Heimskringla* // Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (Íslenzk fornrit, XXVI). Reykjavík, 1941 (repr. 1962); *Finnur Jónsson.* Den norsk-islandske Skjaldedigting, København, 1912 (1972). Bl. S. 60–62. См.: *Rowe E. A.* *Origin legends* // *Old Norse Myths, Literature and Society* / Ed. M. Clunies Ross (The Viking Collection 14). Viborg, 2003. P. 198–216; *North R.* *Heathen Gods*. P. 111–132.

³⁵ Так же в «Care о Скъельдунгах» (см. ниже) и в «Младшей Эдде» Snorri Стурлусона.

³⁶ См. выше примеч. 27.

гов» и, прежде всего, от главы языческого пантеона — Одина, детьми которого были и остальные боги-асы³⁷. Надо отметить, что на этом, раннем, этапе к одному из сыновей Одина, а в итоге к нему самому, возводятся родословия как конунгов (Скьельдунгов и Инглингов), так и ярлов.

Обращение ярла Рёгнвальда Кали в «Háttalykill» к героико-эпическому наследию древности как источнику генеалогических построений находит продолжение в конце XII — XIII в., когда происходит составление и запись целого ряда произведений, основанных на общегерманской традиции.

Уже в «Háttalykill inn forni» приводятся две строфы, посвященные Ангантюру и Хлёду — героям так называемой «Песни о битве готов и гуннов» («Песнь о Хлёде») ³⁸. Сюжет о борьбе Ангантюра, правителя готов (*Hreiðgotaland*'a), и его сводного брата Хлёда, воспитанного гуннским вождем Хумлой (*Humla*) — Аттилой, за наследство их отца Хейдрека, отражает и персонифицирует реальное готско-гуннское противостояние в IV в. в Северном Причерноморье³⁹. В существенно переработанном виде традиция о противоборстве готов и гуннов приводится Саксоном Грамматиком в конце XII в.⁴⁰. Наконец, тот же сюжет, объединенный с рядом других сказаний разного времени, мифологического [состояние конунга Хейдрека в разгадывании загадок с *Gestumblindi* «Гостящим (путешествующим) слепцом» (= Одином)] и героического (битва на о. Самсё) характера лег в основу последней части «Саги о Хервёр и конунге Хейдреке» («Hervarar saga ok Heiðreks konungs») ⁴¹. Древнейшая рукопись, в которой сохранился ее фрагмент, — «Hauksbók», написана после 1300 г., полный же ее текст дошел до нас только в рукописи XVII в. Однако формирование саги как единого целого относится к концу XII в.⁴² или к сере-

³⁷ Faulkes A. Descent from the Gods // Medieval Scandinavia. 1978–1979. Vol. 11. P. 92–125.

³⁸ Kviður af Gotum og Húnum / Udg. Jón Helgason. Reykjavík, 1967. Bls. 217–246. «Битва готов и гуннов» имеет параллели в более ранних текстах, прежде всего в англо-саксонском «Видсиде», где перечислены основные герои сказания: *Heiðrekr — Heaþoric, Hlōðr Hliþe, Angantyr — Inccgenþeow, Sifka — Sifecan* (Widsið, ll. 115–116). См.: Malone K. Widsið and the Hervararsaga // Proceedings of the Modern Language Academy. 1926. Vol. 40. P. 769–813.

³⁹ Отголоски реального пространства, на котором разворачивалась борьба готов и гуннов, сохранились в «Песни» в виде топонимов *Danapr* (Днепр), *Dunheiðr* («Подонье») и *Harvadabergen* (Карпаты). См.: Schütte G. Anganty-Kvadets Geografi // Arkiv för nordisk filologi. 1905. B. 21. S. 30–44; Мельникова Е. А. Название Днепра в актуальной и эпической географической номенклатуре Древней Скандинавии // Gaudeamus igitur: Сборник статей к 60-летию А. В. Подосинова. М., 2010. С. 260–267.

⁴⁰ Saxonis Gesta Danorum V, 7 / Recogn. et ed. J. Olrik, H. Ræder. Hauniæ, 1931. T. 1.

⁴¹ Hervarar Saga ok Heiðreks / Ed. with introd. by Chr. Tolkien, notes and comment. by G. Turville-Petre (Viking Society for Northern Research. Text Ser. 2). L., 1956 (репр. 1976, 1997, 2006). Пересказ на русск. яз.: Шаровольский И. В. Сказание о мече Тюрфинге (Hervarar saga ok Heiðreks). Киев, 1906. См.: Reifegerste E. M. Hervarar saga // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 1999. Bd. 14. S. 474–477.

⁴² Mundi M. Hervarar saga ok Heiðreks konungs Revisited // Atti del 12 Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo. The Second International Saga Conference. Spoleto, 1990. P. 405–425 (со ссылками на более ранние работы).

дине XIII в.⁴³ Разновременные эпические традиции, которые были представлены поэтическими текстами, в саге объединяются историей волшебного меча Тюрфинга, и фрагменты этих текстов перемежаются с прозаическими вставками (например, «Битва на о. Самсё» вместе с «Предсмертной песней Хьяльмара», так называемая песнь «Пробуждение Ангантюра» и др.).

Предположительно в 1220-х гг. создается сборник мифологических и героических песней, переписанный в 1270-е гг. в дошедшей до нас рукописи «Старшей Эдды» — «Codex Regius» (GKS 2365 4to)⁴⁴. Уже само составление в первые десятилетия XIII в. — в начальный период записи саг — сборника, содержащего героические песни, а затем его неоднократное переписывание на протяжении всего столетия знаменует не только живость эпической традиции, но и ее острую актуальность. О существовании насущной потребности в оживлении архаической традиции говорит также возникновение в это время саг — компендиумов сюжетов героического эпоса, объединивших разные по происхождению циклы сказаний: мифолого-героического характера — о Нифлунгах, «исторические» — об Аттиле и борьбе готов и гуннов, о разгроме Аттилой Бургундского королевства, о готском правителе Германарихе и др.

Контаминация немецких средневековых переложений германского эпоса и его отражений в Скандинавии⁴⁵ воплощается в «Саге о Тидреке Бернском» («*Þidreks saga af Bern*»), которая, согласно прологу к ней, была сложена со слов «немецких людей», вероятно, в середине XIII в. (во всяком случае, ранее «Саги о Вэльсунгах», в которой отмечаются заимствования из «Саги о Тидреке»), возможно, в Бергене⁴⁶. Сага считается переводом (или пересказом) сложившегося в Северной Германии повествования, объединявшего сказания о Гьюкунгах, Аттиле и Германарихе с преданиями о Теодорихе Великом. Многочисленные вставные эпизоды, а также переосмысление, осовременивание и модификация сюжетов и образов сближают сагу с рыцарскими сагами, основанными на куртуазном романе⁴⁷.

Наконец, «Сага о Вэльсунгах» («*Völsunga saga*»), составленная не ранее середины XIII в. (рукопись ок. 1400 г.), объединяет в единый цикл сказания о Вёланде и Вэльсунгах, Сигурде Убийце Фафнира и Гьюкунгах (но не вклю-

⁴³ Simek R., Hermann Pálsson. Lexikon der altnordischen Literatur. Stuttgart, 1987. S. 164–166; Pritsak O. *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* // *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia* / Ed. Ph. Pulsiano. N.Y.; L., 1993. P. 283.

⁴⁴ К этой же рукописи восходит фрагмент AM 748 I 4to, ок. 1300 г. (Pritsak O. *Hervarar saga*. P. 283); считается, что именно этот ранний сборник использовал Снорри Стурлусон при написании «Младшей Эдды».

⁴⁵ Bjarni Guðnason. *Theodoricus og íslenskir sagnaritarar* // *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni*. Reykjavík. 1977. Bls. 107–120.

⁴⁶ Þidriks saga af Bern / Udg. H. Bertelsen (SUGNL, 34). København, 1905–1911. См.: Andersson Th. M. *An Interpretation of Þidreks saga af Bern* // *Structure and Meaning in Old Norse Literature: New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism* / Ed. J. Lindow et al. Odense, 1986. P. 347–377. Древнейшая рукопись саги (с лакунами) датируется концом XIII в., полный текст содержится в двух рукописях XVII в.

⁴⁷ Матюшина И. Г. Поэтика рыцарской саги. М., 2002.

чает традиции о Теодорихе Великом), т. е. собственно основные скандинавские и общегерманские героико-эпические традиции⁴⁸. Как и в «Саге о Хервёре», стихотворные строфы (частично совпадающие или близкие к песням «Старшей Эдды») соединяются прозаическим текстом.

Аналогичная актуализация германского героического эпоса в это время характерна и для других Скандинавских стран — достаточно вспомнить «Историю данов» Саксона Грамматика, написанную в конце XII в. и подробно излагающую в первых девяти книгах сюжеты героических сказаний с вкраплениями стихотворных текстов.

В середине XIII в. (а, скорее, начиная уже с середины XII в.), таким образом, отмечается всплеск интереса к «древним» героям, причем, что важно, не только наиболее древним, общегерманским. Так, «Сага о Скъьльдунгах», возникшая на рубеже XII и XIII вв.⁴⁹, освещает «легендарную» историю Дании и возводит датских конунгов к сыну Одина Скъьльду⁵⁰; эта генеалогическая легенда, несомненно, возникла намного раньше, поскольку она представлена уже в «Беовульфе»⁵¹.

Обращение к сюжетике германского героического эпоса эпохи Великого переселения народов и немного более позднего времени хронологически примыкает к началу записи (составления) первых исландских саг — королевских, т. е. историй норвежских, а также шведских и датских правителей (конец XII в.)⁵². В этих произведениях, специфической форме историописания, складывается особый, присущий древней Скандинавии «образ истории», который опирается на генеалогическое восприятие прошлого⁵³. История династии — стержень, вокруг которого формируется рассказ об исторических событиях⁵⁴.

Это проявляется уже с конца IX в., в дописьменный период, в создании генеалогических поэм («Перечень Инглингов» Тьодольва из Хвинира), а при

⁴⁸ The Saga of the Volsungs / Ed. and transl. by R. G. Finch. L., 1965. См.: Finch R. G. Völsunga saga // Medieval Scandinavia. P. 713; *Idem*. Völsung-Niflung Cycle // Ibid. P. 707–713.

⁴⁹ Skjöldunga saga // Sögur Danakonunga / Bjarni Guðnason gaf út (Íslenzk fornrit, XXXV). Reykjavík, 1982. См.: *Bjarni Guðnason*. Um Skjöldunga sögu. Reykjavík, 1963.

⁵⁰ Anderson C. E. Formation and Resolution of Ideological Contrast in the Early History of Scandinavia. Cambridge, 1999. P. 117–142.

⁵¹ Beowulf, ll. 4–11.

⁵² Возникновение королевских саг Т. М. Андерссон относит ко второй половине XII в.: в 1170–1190-х гг. были составлены первые обзоры (синоптики) истории норвежских конунгов, а к 1220–1230-м гг. относятся уже обширные своды королевских саг (*Andersson Th. M. King's Sagas (Konungasögur)* // Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide / C. J. Clover, J. Lindow. Ithaca; L., 1985 (Islandica. Vol. XLV). P. 197–238).

⁵³ Turville-Petre J. The Genealogist and History: Ari to Snorri // Saga-Book of the Viking Society. 1978–1979. Vol. 20. P. 7–2; Clunies-Ross M. The Development of Old Norse Textual Worlds: Genealogical Structure as a Principle of Literary Organization in Early Iceland // Journal of English and Germanic Philology. 1993. Vol. 92. P. 372–385.

⁵⁴ Глазырина Г. В. Легенды о происхождении правящей династии // Aktuelle utenrikspolitiske spørsmål. Oslo, 2001. Norge-Russland 2004/2005 (Норвегия и Россия 2004/2005). Rapport fra det historisk-arknologiske seminaret i St. Petersburg 26.–28. april 1999 (Материалы историко-археологического семинара в Санкт-Петербурге 26–28 апреля 1999 г.). С. 41–48.

переходе к письменной литературе — в составлении генеалогических перечней (*ættartölur*), которыми, собственно, и начинается скандинавское историописание: в начале XII в. Ари Торгильссон Мудрый (используя не дошедшую до нас латиноязычную краткую историю норвежских конунгов Сэмунда Мудрого; ум. 1133) составляет «*Ættartala ok konungs ævi*» — генеалогический перечень и краткие жизнеописания норвежских конунгов, которые не сохранились, а затем «Книгу об исландцах», рассказывающую о заселении Исландии и родословиях первопоселенцев, сопровождая ее перечнем собственных предков, начиная с языческих богов Ингви, Ньёрда и Фрейра (которых он рассматривает как «древних» конунгов)⁵⁵. XII в. является своего рода временем расцвета генеалогий, многие из которых дойдут до нас лишь в записях более позднего времени. Это генеалогии правящих в Скандинавских странах родов, возводящих свой род к большому количеству персонажей: прежде всего, к Одину и/или одному из его сыновей или внуков (Ингви, Фьельниру, Дану, Скъёльд), но также к эпонимическим персонажам Нору (в «Саге об Олаве Трюгвасоне» монаха Одда, 1190-е гг.), Транду («Как заселялась Норвегия») и др.⁵⁶ Множественность и разнообразие начальных частей генеалогических древ (они более или менее совпадают лишь за два-три поколения до первого «исторического» правителя: Харальда Прекрасноволосого в Норвегии, Эйрика Победоносного в Свеаланде, Харальда Синезубого в Дании) указывает на активную и широко распространенную деятельность, направленную на (вос)создание максимально длинных и престижных родословий. Но если практически все ранние родословия правящих династий восходят к Одину (а иногда через него к Ною или — далее — к Адаму)⁵⁷, то значительная часть могущественных исландских родов не претендовала на происхождение от богов (в отличие от Ари), довольствуясь возведением своего рода к одному из прославленных героев прошлого, как правило, Рагнару Лодброку, а через него к Сигурду Убийце Фафнира.

«Сага о Хервёре» и «Сага о Вельсунгах» (как и «Сага о Тидреке Бернском») повествовали о героях прошлого исключительного значения: Ангантюре «Песни о битве готов и гуннов» и Сигурде Убийце Фафнира. Не удивительно, что они стали объектами генеалогического интереса. «Сага о Хервёре» (в единственной полной рукописи) завершается пространным перечнем (с «историческими справками») конунгов свеев, возводящих свой род к Ангантюру

⁵⁵ Íslendingabók. The Book of the Icelanders by Ari Thorgilsson / Ed. and transl. by Halldór Hermannsson. Ithaca, N. Y., 1930. P. 58, 72. См.: *Mundal E.* Íslendingabók, ættar tala og konunga ævi // *Festskrift til Ludvig Holm-Olsen* / Ed. B. Fidjestøl *et al.* Øvre Ervik, 1984. S. 255–271.

⁵⁶ См. о династических генеалогиях: *Clunies-Ross M.* Snorri Sturluson's Use of the Norse Origin-Legend of the Sons of Fornjótr in His *Edda* // *Arkiv för nordisk filologi*. 1983. B. 98. P. 47–66.

⁵⁷ *Hill T. D.* The Myth of the Ark-born Son of Noe and the West-Saxon Royal Genealogical Tables // *Harvard Theological Review*. 1987. Vol. 30/3. P. 379–383. Ср.: «Удачная комбинация старых и новых элементов дала возможность северным историкам сохранить элементы своей старой традиции, не отступая от идеологии и своего времени. Путь, выбранный в данном случае — это введение элементов языческих генеалогий в христианский контекст» (*Глазырина Г. В.* Легенды о происхождении правящей династии. С. 46).

вплоть до Филиппа, сына Инги Старого (первая четверть XII в.)⁵⁸. Потомок Ангантюра в четвертом поколении — Ивар Широкие Объятья — назван и в поэме Тьодольва и, соответственно, в «Саге об Инглингах» Снорри Стурлусона. Начиная с него, перечни чрезвычайно близки. Однако повествования об Иваре, как и о некоторых других конунгах, не полностью совпадают: очевидно, составитель «Саги о Хервёр» пользовался иной традицией. Но в любом случае, включение в сагу подробной родословной указывает на то, что сага воспринималась не только как самодостаточное повествование, но и как часть родословия — перечисляющая самых дальних предков и рассказывающая об их деяниях.

Аналогичное «генеалогическое дополнение» имеет и «Сага о Вёльсунгах». В рукописи текст этой саги продолжается «Сагой о Рагнаре Лодброкке», от которого вели свой род многие знатные исландцы и норвежцы, вставкой о том, что дочь Сигурда и Брюнхильд Аслауг (в песнях «Старшей Эдды» и в основном тексте саги о ней не упоминается) была выдана замуж за Рагнара Лодброкка и от них пошло многочисленное потомство. Тем самым, генеалогическая цепочка была продолжена от прославленного викинга (известного по другим, в том числе нескандинавским источникам) к знаменитейшему из героев — Сигурду.

Как хорошо известно, составление генеалогий и особое внимание к ним — явление, типичное для эпох становления национальной идентичности и резко обособления правящего слоя, сопровождающегося формированием «элитного» самосознания⁵⁹. Одним из наиболее ярких проявлений этих процессов является создание родословий (реальных или, чаще, вымышленных), свидетельствующих об особом статусе рода или конкретного человека, происходящего от богов или от какого-либо знакового лица. Как представляется, именно с изменением статуса королевской власти и формированием знати как особого сословия в Скандинавских странах в XII в. и связан повышенный интерес к генеалогиям, идущий рука об руку со становлением национальных историографий.

На протяжении многих столетий своего существования, таким образом, функции, актуализировавшие германский героический эпос, существенно менялись по мере изменения самих обществ и возникавших в них социокультурных потребностей. В среде позднеримского историописания он служил одним из основных источников сведений о соответствующих германских народах. Позднее, в англо-саксонском обществе, наряду с сохранением исторической памяти о далеком прошлом, общегерманский эпос приобрел парадигматическую функцию, служа образцом и мерилем героического начала. В то же время герои германского эпоса не втягиваются в генеалогиче-

⁵⁸ Там же. С. 41–48.

⁵⁹ Anton H. H., Becher M., Pohl W., Wolfram H., Wood J. *Origo gentis // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. В., N. Y., 2003. Bd. 22. S. 174–210; Genicot L. *Les généalogie; Duby G. French Genealogical Literature: the Eleventh and Twelfth Centuries // The Chivalrous Society*. L., 1977.

ские построения. Все дохристианские англо-саксонские королевские генеалогии возводят династии кентских, мерсийских, уэссекских и других правителей исключительно к Вотану, но не включают героев эпохи Великого переселения народов⁶⁰. Напротив, в Скандинавии, где генеалогическая традиция получила бурное развитие по меньшей мере уже в IX в., общегерманский героический эпос становится — но уже только с середины XII в. — источником генеалогических конструкций. Ранняя запись (и составление?) «героических саг», актуализировавших героическую эпоху Великого переселения народов, близкая по времени к составлению королевских саг (и предшествовавшая сагам родовым), как и вообще расцвет родословий в XII в., была обусловлена потребностью в генеалогическом обосновании особого положения короля и знати в скандинавских обществах в условиях сложения национальных государств.

ELENA A. MELNIKOVA

Germanic heroic epic in medieval Scandinavia:
actualization of the tradition

The fact that the emergence, spread, and writing down of oral historical tradition in the Middle Ages reflects certain social and cultural needs of the society is one of the few propositions that arouse no debates among specialists. Indeed, the retention of historical memory of distant events and its reproduction in poetic or prosaic texts is possible only if it is connected in this or that way with the present. This commonly accepted assumption provokes a number of questions concerning the preservation and revision of epic tradition going back to the Migration Period in much later times. Why did Germanic heroic epics continue to exist and retain their appeal to the audience in the Germanic world for many centuries? Why did they become actualized in the twelfth and thirteenth century Scandinavia more than seven hundred years after the events in the form of the so-called 'heroic sagas', a subgroup of the *fornaldarsögur*? Was the appeal to the distant past accidental and these archaic stories were rendered in the saga form together with other stories in the general atmosphere of intensive saga-writing? Was the emergence of the 'heroic sagas' the result of a kind of 'antiquarian' interest of saga-writers in the far away past? Or was it caused by socio-cultural requirements of the Icelandic society of that time?

The prolonged existence of the Migration Period layer of heroic epics in all national traditions of the Germanic peoples is attested by many texts created in different parts of the Germanic world. Individual events of that epoch were represented in poems like Anglo-Saxon *Waldere* based on the widely spread tradition about Walter of Aquitaine, once a hostage at Attila's court. The fight of

⁶⁰ См.: *Sisam K.* Anglo-Saxon Royal Genealogies // *Proceedings of the British Academy.* 1953. P. 287–348; *Moisl H.* Anglo-Saxon Royal Genealogies and Germanic Oral Tradition // *Journal of Medieval History.* 1981. Vol. 7. P. 215–248; *North R.* Heathen Gods in Anglo-Saxon Literature. Cambridge, 1997. P. 111–132 ("Uoden de cuius stirpe": the Role of Woden in Royal Genealogies).

Hildebrand, Theodoric's champion according to the *Nibelungenlied*, with his son Hadubrand, probably a part of the tradition of Theodoric the Great, was related in the German *Hildebrandslied* and in Scandinavian *Ásmundar saga kappabana*. References to traditions of Hermanaric, king of the Goths, Attila the Hunn, Theodoric the Great, the king of the Ostrogoths, can be found in Anglo-Saxon poems *Widsið* and *Beowulf* (eighth or early ninth century), in the inscription on the Swedish Rök stone (early ninth century). There can be no doubts that the stories about the Migration Period rulers and heroes were deeply enrooted in the historical memory of all Germanic peoples. This tradition was productive as new revisions of the same stories appeared with smaller or major changes even of the main elements of their plot. Thus, contrary to the German *Hildebrandslied* in which Hildebrand was forced to kill his son, the *Ásmundar saga kappabana* makes him to be killed. This and many other cases of transformation of ancient stories prove the vitality of the tradition. It was not an antiquarian fixed set of subject-plots but a living stock of widely known and easily recognizable heroes and events.

What made these ancient heroes and their deeds remain living and finding response among Anglo-Saxons and Scandinavians of the seventh or ninth centuries? At least one of the reasons seems to be reflected in such texts as *Deor* in England and the Rök-stone inscription in Scandinavia. The poem about a court poet deprived of his lord's favours, his position in the mead-hall and his land compares his misfortunes with those befallen the heroes of old. The scop names Theodoric the Great and Hermanaric together with Weland the Smith and other epic personages, stresses their despair echoing *Deor's* feelings but he never tells the whole story and only hints at the happenings that plunged them into sorrow. He revives the memory of his listeners by just mentioning the subject-plots. In the context of the poem the old heroes' life-stories turn into prototypes of his own fate and the refrain "Ðæs ofereode, þisses swa mæg" ("That has passed, this may be the same") suggests their paradigmatic role.

A similar function is probably attributed to the narrative strophes of the Rök inscription. The legends referred to are considered to be parallels to Væmod's death. Two of the strophes deal with Theodoric tradition, other stories remain obscure as their extended versions did not survive elsewhere but they undoubtedly existed and were widely known at that time. Like in *Deor* the legends of the Rök inscription are presented not as coherent narratives, they are actualized by the names of the heroes or some characteristic features of the events. Still the whole sequence of topics follows the same narrative pattern of stringing episodes parallel to the central event.

Thus at least one of the causes for the retention of common Germanic heroic tradition was its paradigmatic function. Its heroes and their deeds and fates provided exemplary prototypes for recent events. The past was living in the present so that a new hero's exploits could have been praised by the laudation of a hero of the past. For example, in order to glorify the victory of Beowulf over Grendel Hrodgar's *thegn*, "mindful of verses" and "stored with sagas and songs of old", relates first a story of the fight of Sigmund the Wælsing with a dragon and then opposes Beowulf to a certain Heremod who failed to protect "his folk, the hoard and the stronghold, heroes' land" and who "slew, wrath-swollen, his shoulder-comrades, companions at board". Heroic tradition thus provides the *Beowulf* poet with necessary positive and negative *exempla*.

Though the common Germanic epic tradition is not witnessed in the texts of the tenth and eleventh centuries, there is no doubt that it continued to be current in Scandinavia. The picture of Völund's escape from Niðuð on a Gotlandic picture stone, wood carvings of Gunnar in the snake pit on a panel of the Oseberg cart, pictures of Sigurd killing Fafnir on two eleventh-century Swedish runic stones, the portal of Hylestad church with the depictions of Regin forging the sword for Sigurd attest to the wide knowledge and popularity of the Germanic lore in the North.

The literary representation of Germanic tradition starts in the mid-twelfth century and it has quite different characteristics than it had in the eighth and ninth centuries. The earliest known appeal to the old epic subjects occurs in *Háttalykill enn forni* composed ca 1145. Though it is usually qualified as *ars poetica*, its authors claim to relate *forn fræði* and they organize the strophes of various metres according to genealogical principle presenting the succession of Norwegian konungs up to Magnus the Barefoot. The inclusion of epic material aims at creation of a genealogy from Sigurd Fafnisbani via Ragnar Loðbrok to historical rulers of Norway. As far as I know, it is in *Háttalykill* that the ancient Germanic legend first acquires a new genealogical function. The earlier poems of Thjodolf of Hvinir and Eyvind Skáldaspillir present Odin's sons as progenitors of the Ynglings (Yngvi-Freir) and the jarls of Hladir (Sæming). In Anglo-Saxon England royal dynasties traced their pedigrees back to Woden.

The use of Germanic heroic epic by Rögnvald Kali and Hall Sigurdsson was continued in the late twelfth and thirteenth centuries. That is the time when a group of texts based on this tradition was compiled and written down in Iceland. The so-called *Lay of the battle of the Goths and the Hunns* was known to the authors of *Háttalykill* who mentioned its heroes Angantyr and Hlöd. The same lay became a part of the *Hervarar saga ok Heiðreks konungs* compiled at the end of the twelfth century or in the mid-thirteenth century. In the 1220s a protograph of the *Poetic Edda* is thought to be written down (Snorri Sturluson used it in *Snorra Edda*) and it was copied again at least twice in the course of the thirteenth century, in the 1270s (*Codex Regius*) and ca 1300 (AM 748 I 4to). The compilation of a collection of mythological and heroic traditions witnesses not only the vitality of Germanic epic but its acute actuality. The need for the revival of ancient tradition is also attested by the emergence of compendia of heroic subject-plots of different origin. The *Piðreks saga of Bern* and the *Völsunga saga* united and organized in a single narration traditions about the Niflungs and Völsungs, Attila, Hermanaric and Theodoric the Great, the fall of the Burgundian kingdom.

The same actualization of the heroic heritage takes place in Denmark. Saxo Grammaticus writing at the end of the twelfth century devotes nine books of his *Gesta Danorum* to the relation of epic traditions. He views it as the source for constructing the prehistory of the Danes.

The revival of heroic epic going back to the Migration Period is contemporaneous with the beginnings of the saga-writing which concentrated on the history of Swedish, Norwegian, and Danish rulers. In this specific form of history-writing a peculiar for Scandinavia "image of history" is being formed which proceeds from the genealogical appreciation of the past. The dynastic succession is the pivot structuring the narration about former historical (or quasi-historical)

events. This interpretation of history revealed itself already in the ninth century in the appearance of genealogical poems like *Ynglingatal* and later, in the written form, in compilation of *ættartölur* which mark the beginnings of history-writing in Scandinavia. The twelfth century is the time when genealogy flourished and though many of pedigree lists are preserved in much later manuscripts they show a great variety of constructions with different progenitors, Odin and his sons or eponymic personages like Dan, Nor or Thrand. Multiplicity of genealogical trees manifests a vivid activity of (re)constructing prolonged and prestige pedigrees which reflects an acute need of the Northern societies in legitimization of local aristocracy. But if practically all ruling dynasties claimed to descent from gods (and later from Noah and Adam), mighty families usually did not pretend to come from Odin and were satisfied with famous heroes of the past, Ragnar Lodbrok or Sigurd Fafnisbani. The *Hervarar saga* as well as the *Völsunga saga* narrated about Angantyr and Sigurd, the most prominent protagonists of the epic traditions. In its full-text manuscript the *Hervarar saga* was prolonged with the genealogy of Swedish Ynglingar who were claimed to be descendents of Angantyr. The *Völsunga saga* was followed by *Ragnars saga Loðbrókar* in which the protagonist was told to be married to Sigurd's daughter Aslaug and consequently their descendents could claim to derive from Sigurd.

As is well-known, the construction of genealogies is typical for the times of the formation of national identities and the consolidation of the ruling elite combined with its specific 'elite' self-identification. The interest in Germanic epic could be caused by many reasons which changed in different times and in different societies as their socio-cultural priorities modified. The heroic traditions preserved their everlasting importance as the prehistory of each Germanic nation. However in Anglo-Saxon England the deeds of the former heroes acquired a paradigmatic function whereas the surge of interest in them in the twelfth and thirteenth centuries North reflected the need in genealogical legitimization of the new status of Scandinavian kings and elites under the formation of national states.

STEPHEN MITCHELL

Ketils saga hængs, Friðbjófs saga frækna, and the Reception of the *Canon Episcopi* in Medieval Iceland

Supernatural movement by witches, ogresses, or other representatives of Otherworldly power in Old Norse is sometimes accomplished through the *gandreid* (often glossed as ‘witch-ride’, ‘Hexenritt’, ‘häxridt’, etc.; also *renna gøndum*) and is also sometimes portrayed through shape-shifting (*hamfarir*, *skipta hómum*, to be a *hamhleypa*)¹. At its heart, both imply transportation (more narrowly in the scholarly literature, transvection) by supernatural or unusual means, a commonplace in Old Norse sources. The issue I wish to explore in this essay relates specifically to aquatic transvection, that is, magical movement in water, to see what insights such data may offer on the melding of native and Continental traditions relating to witchcraft beliefs.

Supernatural locomotion is both old and wide-spread in Nordic tradition. Thus, for instance, we encounter images of troll-women, valkyries and other supernatural figures riding on wolves, a motif so old that it exists in contexts firmly datable to pre-Christian times, such as the famous kenning for ‘wolf’ as the ‘horse of Gunnr’ **histR [...]** **kunaR** on the Rök stone². Supernatural movement is by no means sole-

¹ The classic study of shape-shifting, mainly in relation to the practice of *seiðr*, is Strömbäck, Dag, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria* (Nordiska Texter och Undersökningar, 5, Stockholm, 1935), pp. 160–90, considerably updated by Tolley, Clive, *Shamanism in Norse Myth and Magic* (Folklore Fellows’ Communications, 296, 297, Helsinki, 2009); see also Mitchell, Stephen A., “*Blåkulla* and its Antecedents: Transvection and Conventicles in Nordic Witchcraft”, *Alvismál* 7 (1997), pp. 81–100; Mitchell, Stephen A., *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, Philadelphia, 2010, pp. 105 *et passim*; and Mitchell, Stephen A., “Transvektion und die verleumdete Frau in der skandinavischen Tradition (*TSB D367*): Ein neuerliches Überdenken des Super-Organischen in der Folkloristik”, *Text, Reihe, Transmisson: Unfestigkeit als Phänomen skandinavischer Erzählprosa 1500–1800*, ed. Jürg Glauser and Anna Katharina Dömling (Beiträge zur Nordischen Philologie 42, Tübingen and Basel, 2012), especially on the transvection motif in Nordic tradition. I note that in this essay I intentionally avoid making a narrow distinction between these various forms of magical movement in the belief that to the extent that they may once have been separate concepts, the distinction was being lost at the time of our texts in the later Middle Ages.

² Ög 136, dating to ca. 800; see Elmevik, Lennart and Peterson, Lena, *Samnordisk Rundatabas* (Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet, 1993–, at <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>). Cp. the carving of a wolf-riding troll-woman on the 10th-century Hunnestad monument, Skåne.

ly terrestrial, and hags and witches are also frequently presented as flying in Old Norse literature. Typical of such references, for example, Óðinn claims in *Hávamál* 155 as the tenth of his enumerated charms to know spells that will thwart ‘witches’ (*túnriðor*) if he sees them playing in the sky. And in addition to such magical movement on *terra firma* and in the firmament, several texts refer to magical locomotion that is aquatic in nature.

Perhaps the most famous such watery scene to modern readers is the attempt, reported both in *Óláfs saga Tryggvasonar* in *Heimskringla* and in *Knýtlinga saga*, by the Danish king Haraldr Gormsson to prepare for an attack on Iceland³. Both texts relate that the king asks a sorcerer to spy on Iceland specifically by travelling to the country through magical shape-shifting (*i hamförum*)⁴. For this mission, the sorcerer journeys in the shape of a whale (*i hvalslíki*), and swims around the island, where various land-spirits in animal and Otherworldly forms fend him off⁵.

A more extended variation of such *hamfarir* occurs, for example, in *Kormáks saga*, when the text portrays a witch (*hon var mjök fjölkunnig*) called Þorveig who has turned herself into a ‘walrus’ (*hrosshvalr*) and harries Kormákr’s ship. Kormákr wounds the animal, whose eyes are said to remind the men of Þorveig. The saga then comments that the animal disappears, and further, that Þorveig lay sick and that people say she died because “of it”⁶. This story line, where a witch in her human form is harmed in a manner that mirrors the harm done to her animal

³ Bjarni Aðalbjarnarson, ed., *Snorri Sturluson. Heimskringla I* (Íslenzk fornrit XXVI, Reykjavík, 1962, originally published in 1941), p. 271; Bjarni Guðnason, ed., *Danakonunga sögur: Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip af sögu Danakonunga* (Íslenzk fornrit XXXV, Reykjavík, 1982), p. 96.

⁴ “Haraldr konungr bauð kunn[i]gum manni at fara í hamförum til Íslands ok freista, hvat hann kynni segja honum. Sá fór í hvalslíki”, in *Óláfs saga Tryggvasonar*, similarly worded in *Knýtlinga saga*. *i hamförum* indicates magical travel, described in Cleasby, Richard and Gudbrand Vigfusson, eds., *An Icelandic-English Dictionary*, 2nd ed., William Craigie (Oxford, 1982, originally published in 1957), p. 236, as “a mythical word, *the faring* or *travelling* in the assumed shape of an animal, fowl or deer, fish or serpent, with magical speed over land and sea, the wizard’s own body meantime lying lifeless and motionless”. For further examples, see Strömbäck, *Sejd*, pp. 160–90, Mitchell, “*Blákulla* and its Antecedents”, and Boberg, Inger M., ed., *Motif-Index of Early Icelandic Literature* (Bibliotheca Arnamagæana 27, Copenhagen, 1966), motifs G241 to G242.1.

⁵ Cf. the related tale in *Landnámabók*, in which two “Finns”, that is, Sámi, are sent to Iceland *i hamförum*, although without specifying further the nature of their travel: “...þó sendi hann þá Finna tvá í hamförum til Íslands eftir hlut sínum” (Jakob Benediktsson, ed., *Íslendingabók. Landnámabók* (Íslenzk fornrit I, Reykjavík, 1968), p. 218). A further probable analogue is found in Saxo (lib. I, cap. VIII 11), in which Hadingus kills a peculiar marine creature and is subsequently told that it was one of the high ones (gods? *túnriðor*?) in disguise (“*Quippe unum e superis alieno corpore tectum/ Sacrilegę necuere manus*”). See Friis-Jensen, Karsten, ed., *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Danmarkshistorien* (Copenhagen, 2005), p. 122.

⁶ “Þá er þeir bræðr létu ór læginu, kom upp hjá skipinu hrosshvalr. Kormákr skaut til hans páfstafl, ok kom á hvalinn, ok sökkðisk. Þóttusk menn þar kenna augu Þorveigar. Þessi hvalr kom ekki upp þaðan í frá, en til Þorveigar spurðisk þat, at hon lá hætt, ok er þat sögn manna, at hon hafi af því dáið” (Einar Ólafur Sveinsson, ed. 1958. *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga. Hrómundar þáttir halta. Hrafnis þáttir Guðrúnarsonar* (Íslenzk fornrit VIII, Reykjavík, 1958, originally published in 1939), pp. 265–66).

double or projection, is well-attested throughout Northern Europe (and further afield) in modern folklore analogues of witches who shape-shift, but notable in the modern materials is the fact that the witch has generally turned herself into the animal and then back again into a human⁷.

Among the Old Icelandic passages portraying a watery *gandreid* are several passages in *Ketils saga hængs*, dated to ca. 1300⁸. In the first such episode, Ketill sees a troll-woman dressed in a leather kirtle said to have just come out of the sea, as black as pitch and glistening in the sun⁹. After a series of versified exchanges, the troll-woman turns herself into a whale (*hún brást í hvalslíki*) — or perhaps more likely, turns herself *back* into a whale — and (re-)enters the water, where Ketill shoots an arrow that hits her under her fin (*örin kom undir fjöðrina*)¹⁰.

Shortly after his encounter with this first troll-woman, Ketill meets yet another *tröllkona* who says that she is on her way to a meeting of various Otherworldly beings (*ek skal til tröllapings*)¹¹. When she departs, the author writes (following AM 343 4to), *ok þá óð hún út á sjóinn ok svá til hafs*¹². Scholarship has uniformly understood this passage to mean that the troll-woman wades out into the water and

⁷ Cf. the various motif-indexes for G252. *Witch in form of cat has hand cut off: recognized next morning by missing hand*, and so on. In a Nordic context, see, for example, Nildin-Wall, Bodil and Wall, Jan, “The Witch as Hare or the Witch’s Hare: Popular Legends and Beliefs in Nordic Tradition”, *Folklore* 104: 1–2 (1993), pp. 67–76.

⁸ Halldór Hermannsson, *Bibliography of the Mythical-Heroic Sagas* (Islandica 5, New York, 1966, originally published in 1912), p. 31.

⁹ “...sá hann á nesinu tröllkonu í berum skinnkyrtli, hún var nýkomin af hafí, ok svört, sem bik væri; hún glotti við sóluinni” (Rafn, Carl Christian, ed., *Fornaldar sögur norðrlanda* (København, 1929–30), II, p. 127).

¹⁰ “Hann lagði ör á streng, ok skaut at henni, en hún brást í hvalslíki, ok steypmist í sjóinn, en örin kom undir fjöðrina; þá heyrði Ketill skræk mikinn” (Ibid., II, p. 131). AM 343 4to amends the last section slightly, showing, “en hun brast i huals lycke, og steiptist i sjóinn. En orin kom under hond kellingar i þui hun steiptist. Þa heirde Ketil skræk mykin ok hlíod, umbrot og uroa, En Ketil hafde sig sa til feru sinnar, ur þui hun var daud, og hloð han a, ok komst so ur skierenu, og under hamra nockra” (Rudbeck, Olof, and Ísleifur Þorleifsson, eds., *Ketilli Hængii et Grimoni Hirsutigene patris et filii historia seu res gestæ, ex antiqua lingua Norvagica in Latinum translate per Islefum Thorlevium* (Uppsala, 1697), p. 9).

¹¹ The compound *tröllkona* refers to a wide range of Otherworldly and powerful female types, such as giantesses and ogresses, but also with the sense of witch, sorceress, in the medieval Nordic dialects, especially in a context such as this one where it is used in the framework of a sabbat-like assembly and the witch-ride. Cf. Schulz, Katja, *Riesen: Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga* (Heidelberg, 2004), pp. 45–46 *et passim*; Ármann Jakobsson, “The Trollish Acts of Þorgrímr the Witch: The Meanings of *Troll* and *Ergi* in Medieval Iceland”, *Saga-Book* 32 (2008), pp. 39–68; Ármann Jakobsson, “Vad är ett troll? Betydelsen av ett isländskt medeltidsbegrepp”, *Saga och sed* (2008), pp. 101–17; and Mitchell, *Witchcraft and Magic*, pp. 131–36, 263–64.

¹² In its entirety the passage reads: “Þat var eina nótt, at hann vaknar við brak mikit í skóginum; hann hljóp út, ok sá tröllkonu, ok féll fax á herðar henni. Ketill mælti: hvert ætlar þú, föstra? hún reigðist við honum, ok mælti: ek skal til tröllapings, þar kemr Skelkingr norðan úr Dumbshafi, konungr trölla, ok Ófóti úr Ófótansfirði, ok Þorgerðr Hörgatröll ok aðrar stórvættir norðan úr landi; dvel eigi mik, því at mér er ekki um þik, síðan þú kveittir hann Kallrana; ok þá óð hún út á sjóinn ok svá til hafs; ekki skorti gandreidir í eyjunni um nóttina, ok varð Katli ekki mein at því, ok fór hann heim við svá búit ok sat nú um kyrt nokkura hríð” (Rafn, ed., *Fornaldar sögur norðrlanda*, II, pp. 131–32).

continues into the sea from there¹³. Other manuscript traditions of *Ketils saga hængs* are similarly clear, if a bit less explicit, about her movements. In the first printed edition of *Ketils saga hængs* from 1697, for example, the text merely says that she ran or rushed to the water (*i þui hliop hun til hafs*)¹⁴.

Of course, if taken literally, a naïve reader might logically envision the troll-woman doing the *bringusund* or other stroke and swimming off into the sea. But naturally, it is just such passages that require more than a dictionary and grammar to know what is going on¹⁵: the earlier episode of the story, the broader cultural context, and the analogous references in the Old Norse corpus tell us, of course, that this plain reading is not what has happened, and that instead, it is a case of a *gandreið*¹⁶. And the text itself certifies that this is so when it goes on to comment that there were many *witch-rides* that night (*ekki skorti gandreiðir í eyjunni um nóttina*).

To my knowledge, the troll-women's journeys in *Ketils saga hængs* stand in contrast to earlier portrayals of the *gandreið*: *Ketils saga hængs*, even in the oldest texts we have¹⁷, suggests that the troll-women physically go in and out of the water in the form of marine mammals. In contrast to the very physical image of shape-

¹³ From the earliest translations to the most recent scholarship (my own included), the phrase has been understood in this way: e.g., Rafn translates it as “derpaa vadede hun ud i Vandet, og siden i rum Sø” (Rafn, Carl Christian, *Nordiske fortids sagaer* (København, 1829), II, p. 123); Kröningssvärd as “Derpå vadade hon ut i vattnet, och sedan ut åt öppna hafvet” (Kröningssvärd, Carl Gustaf, *Nordiskt sago-bibliothek eller mythiska och romantiska forntids-sagor. I:IV. Sago=Bibliothek. N:o VII. Saga om Ketil Häng* (Fahlun, 1834), p. 31); more recently, Heide renders it “da vadde ho ut i sjøen og så til havs” (Heide, Eldar, *Gand, seid og åndevind* [Doktoravhandling] (Bergen, 2006), p. 226); and I similarly translated the phrase as “And then she waded out into the water and then to the sea” (Mitchell, “*Blåkulla* and its Antecedents”, p. 88).

¹⁴ Ísleifur Þorleifsson glosses *hlaupa* here with *proripere*: “...ad littora se proripit”. The entire section reads, “Ketil [*sic*] sofnade nokkra stund, en sem han vaknade, heirde han brak mian, En sem han sast um kom þar troll X su hafde hær mian og suart sem merar fax, Ketill mælte huort skall kreika festra, hun reigist ut honum, og sagde till trollaþyngs kallmadr, þar kiemur Skelkingur nordan ur Dumbshraf Biorgum og kongurin ur Apotans firde, Torgierdur holldatroll, og adrar uetter nordur ur Skugafirde, en ei er mier um þig fydan þu kirkler kaldrana og i þui hliop hun til hafs. Ecke skorte þar gandreider i Eyune um nettena” (Rudbeck and Ísleifur Þorleifsson, eds., *Ketilli Hængii et Grimoni Hirsutigenæ patris et filii historia seu res gestæ*, p. 9).

¹⁵ Cf. the remarks in Frake, Charles O., “How to Ask for a Drink in Subanon”, *American Anthropologist* (special issue: *The Ethnography of Communication*) 66 (1964), pp. 127–32.

¹⁶ Given the wide range of meanings *vaða* bears, we might perhaps consider the possibility that the phrase could be understood somewhat differently. Notably, Cleasby and Gudbrand Vigfusson, eds., *An Icelandic-English Dictionary*, p. 673, glosses the phrase *vaða uppi* as *to wade up, appear above water* (cp. Fritzner, Johan, *Ordbok over Det gamle norske Sprog*, 4th rev. ed. (Oslo, etc., 1973, originally published in 1886), III, p. 837, *vaða uppi dvs. holde sig ovenpaa under sin Bevægelse*). In the context of a *gandreið*, the idea that the verb might refer to this sense of hovering above the water would be attractive. *vaða uppi* is not, however, the phrase we have, which is rather *vaða út á sjóinn*, wading out into the water, an aquatic idea complex the rest of the passage and other textual multiforms underscore.

¹⁷ The main older manuscripts, AM 343 4to and AM 471 4to, are dated to the periods 1450–1475 and 1450–1500, respectively (*Ordbog over det norrøne prosasprog. A Dictionary of Old Norse Prose* (Copenhagen, 1989), pp. 452, 453).

shifting and subsequent locomotion projected in *Ketils saga hængs*, the authors of *Kormáks saga* and other tales, have in mind spiritual, projected travel by a semi-physical animal secondary, while at the same time, the actual body of the sorcerer remains at rest¹⁸. This image is exactly how the process is described in *Ynglinga saga*: Óðinn is said to be able to change or shift his form (*skipti hómum*), and when he does so, his body appears to be asleep or dead, while he, in the form of a bird, animal, or fish, travels to distant lands¹⁹. A confirmation of the non-corporeal nature of such shape-shifting is to be found in the phrase used to describe troll-women and -men engaged in *hamfarir*, “eigi allr þar er hann sénn”, that is, a person is not altogether there where he physically is²⁰. In his classic, comprehensive study of this phenomenon, Strömbäck concludes that this separation of the body and spirit, or shifted form, was the norm²¹. Perhaps the most famous use of this distinction between the real individual and his or her projected or ethereal form in saga literature is preserved in *Hrólfs saga kraka ok kappa hans*, when Hjalti admonishes Böðvarr for not joining in a battle. As readers, however, we are allowed to know that his sleeping physical body far from the combat has allowed Böðvarr to be there battling in the form of a bear²².

Another late saga, *Friðþjófs saga frækna*, famously presents similar, albeit not parallel, images to what we see in *Ketils saga hængs*. Two versions of the saga exist, dated to the late 13th or early 14th century and the early 15th century respectively²³. The two traditions tell the same basic tale: Friðþjófr’s enemies send him on a mission overseas in hopes of disposing of him. To guarantee that outcome, they hire witches to undo the trip, and from their ‘sorcery-platform’ (*seiðhjallr*), these women send a storm against Friðþjófr and his men. After climbing the ship’s mast, Friðþjófr reports that he has beheld a very marvelous sight, a whale going around the ship²⁴. After they are defeated by Friðþjófr, both versions later relate that back in Norway, the witches fall from their ‘sorcery-platform’, paralleling the motif

¹⁸ There are, of course, certain kinds of exceptions, such as when we hear of Freyja’s *ffaðrhamr*, whose use may, or may not, imply shape-shifting (cf. *Drymskviða* 3, 5).

¹⁹ “Óðinn skipti hómum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönð, at sínum erendum eða annarra manna” (Bjarni Aðalbjarnarson, ed., *Snorri Sturluson. Heimskringla I*, p. 18).

²⁰ For examples and variations on the phrase, see Strömbäck, *Sejd*, p. 163.

²¹ “Med de nu anförde exemplen ha vi framdragit samfliga de belägg ur prosatexterna, som tydligt och klart angiva, att hamnskiftet var förbundet med ett kroppsligt tillstånd av sömn eller dvala” (Ibid., pp. 189–90).

²² Cf. “...áðr þú kallaðir mik upp heðan...” (Rafn, ed., *Fornaldar sögur norðrlanda*, I, p. 104). Once Böðvarr physically joins in the battle, the bear disappears.

²³ The older tradition is extant in AM 510 4to and AM 568 4to, and the younger and longer version, said to be influenced by the *rimur* tradition, is mainly preserved in AM 173 fol. and Stock. Papp. fol. no. 56. Cf. Evans, Jonathan D. M., “Friðþjófs saga ins frækna”, in Pulsiano, Philip, et al., eds., *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia* (New York and London, 1993), p. 221.

²⁴ *hvalr einn liggir í hring um skip vort...* (Rafn, ed., *Fornaldar sögur norðrlanda*, II, p. 494); the parallel passage in the younger tradition reads, *stórhveli lagðist í hring um skipit [...] konur sé ek 2 á baki hvalnum*” (Ibid., pp. 78–79).

familiar from *Kormáks saga* and elsewhere²⁵. Thus far then, *Friðþjófs saga frækna* seems to be very much in the Nordic tradition of magical movement.

Both the older and younger versions of the saga, as well as the differences between them in their treatments of Friðþjófr's encounter at sea with the witches, bear on our topic. In the older formulation of this scene, Friðþjófr extends his observation about the whale by saying, "I saw two women on the back of the whale hindering our journey" (*konur sá ek 2 á baki hvalnum gjöra oss fararbann*)²⁶. The younger version has him add even more expansively to that statement, "I see two women on the back of the whale and they are causing this violent storm with their worst witchcraft and magic" (*konur sè ek 2 á baki hvalnum ok mund þær valda þessum ófriðar-stormi með sínum versta seið ok göldrum*)²⁷. In both traditions, Friðþjófr then notes that they will have the opportunity to test whether their own luck or the women's witchcraft is more powerful, directing that they steer the ship toward the women. Commenting on this scene, Friðþjófr speaks the following poem, nearly identical in the two versions:

Sé ek tröllkonur	I see witches
tvær á báru,	twain on the wave:
þær hefir Helgi	Them has Helgi
hingat sendar,	hither sent.
þeim skal sníða	Their backs shall cut
sundr í miðju	asunder in the middle
hrygg Elliði,	[my ship] Elliði
áðr af hafi skriði ²⁸ .	before [it] glides from the sea.

What follows next in the older text is straightforward and brief, but in the younger more complex and graphic. In the older text, we are told simply that Friðþjófr encourages his men and through his valor, they break the backs of the witches, after which the sea calms²⁹. The younger version, on the other hand, details not only how Friðþjófr kills one of the shape-shifters with a pole, but also how his magical ship can understand human speech and responds to his request for help by striking the back of the other woman. At that point, "the whale dove and swam away, and they saw him no longer. Then the weather began to calm..."³⁰. The request the remarkable ship answers in this younger version comes from Friðþjófr and is impressively graphic:

²⁵ In the older version, "En þat hafði orðit til tíðinda, at hinar fjölkunnigu konur höfðu fallit ofan af seiðhjalli sínum..." (Ibid., p. 496); in the younger, "Nú skal segja, hvat gerðist í Noregi, or því Friðþjófr var íburtu farinn [...] er þær systr voru at seiðnum, dattu þær ofan af seiðhjallinum, ok brotnaði hrygginn í báðum" (Ibid., p. 84).

²⁶ Ibid., p. 494. *fararbann*, *farbann* typically represents an embargo or cessation of trade.

²⁷ Ibid., p. 79.

²⁸ Ibid., p. 494. For the last line, the younger version has the sense, before the journey is completed (*áðr enn af för skriðr*).

²⁹ "Síðan eggjaði hann fast sína menn, ok kom svá at með frækleik hans, at þeir brutu hrygg ok leggi í hvorritveggju hamhleypunni. Síðan kyrrði sjóinn..." (Ibid., p. 494).

³⁰ "...hvalrinn tók kaf, ok lagðist áburt, ok sáu (þeir) hann eigi síðan. Þá tók at kyrra veðrit..." (Ibid., p. 80).

Heill Elliði!
 hlauptu á báru,
 brjóttu í tröllkonum
 tennr ok enni,
 kinnur ok kjálka
 í konu vondri,
 fót, eða báða,
 í flagði þessu³¹.

Hail, Elliði!
 leap on the wave,
 break in the witches'
 teeth and foreheads;
 cheeks and jaw-bones
 in the evil woman,
 [a] foot, or both,
 on this ogress³².

Are all of these acts of aquatic locomotion the same, or are there discernable differences? Despite the limited number of data points, I believe we begin to see the outlines of variant elements: against the tradition of trance-like sorcerers projecting themselves in animal forms, as exemplified by the story of Þorveig in *Kormáks saga*, the scenes of transvection in both *Ketils saga hængs* and *Friðþjófs saga frækna* suggest differences. The troll-women of *Ketils saga hængs* may be assumed to travel in a traditional mode, as a whale or walrus, for instance, once they are in the water, but they are obviously not at home projecting their spirit while in a trance. This point departs from the norm. And in contrast to other aquatic cases, the witches of *Friðþjófs saga frækna* are not presented as animal projections swimming in the water but as witches riding *on* the whales, in the manner of the wolf-riding valkyries and troll-women, not *as* marine mammals as in the other cases of magical aquatic transvection.

Thus, within this world of magical movement and marine mammals, several types emerge: those where the entranced sorcerer or sorceress projects him- or herself as a whale or a 'whale-horse' (i.e., walrus); at least one source where they explicitly ride on these animals; and a third type which assumes the literal transformation of the troll-woman into a marine mammal, now in a very corporeal sense, not as a spiritual projection. Is it possible that with these differing descriptions of the *gandreið*, we witness a shift in the conception of such magical locomotion?

Relevant, I suspect, to all of these examples is an idea complex that draws on Continental beliefs paralleling aspects of our sources. Ultimately, these concepts hark back to, or have been shaped by, Classical notions of the *daemones*, the spirits of the pre-Christian world believed to inhabit the air above the earth³³. In later periods, such ideas and others have contributed to, and been repackaged in, the well-known *Canon Episcopi* of Regino of Prüm (ca. 900). That text, especially through penitential literature by such influential figures as Burchard of Worms and Gratian, had currency throughout medieval Europe, including Scandinavia³⁴. Famous in part for the critical spirit the text is often understood to evince, the relevant parts of the

³¹ Ibid., pp. 79–80.

³² I assume that the poem refers to both witches in lines 1 to 4, to one of them in lines 5 to 6, and to the other in lines 7 and 8.

³³ See Flint, Valerie I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton, N.J., 1991), pp. 101–08 *et passim*.

³⁴ See Riising, Anne, *Danmarks middelalderlige prædiken* (Copenhagen, 1969), p. 340.

passage also include an important reference to magical locomotion. Typical of the legacy of the *Canon Episcopi* in medieval ecclesiastical writings is the following passage from Gratian's *Decretum*:

Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratae mulieres retro post sathanam conuersae, demonum illusionibus et fantasmatibus seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, uel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire uelut dominae, et certis noctibus euocari ad eius seruicium³⁵.

It is also not to be omitted that some wicked women, perverted by the Devil, seduced by illusions and phantasms of demons, believe and profess themselves, in the hours of night, to ride upon certain beasts with Diana, the goddess of pagans, [or with Herodias] and an innumerable multitude of women, and in the silence of the dead of night to traverse great spaces of earth, and to obey her commands as of their mistress, and to be summoned to her service on certain nights³⁶.

This passage, or one very similar to it, is rendered into Icelandic in *Jóns saga Baptista*, ca. 1300³⁷, just before the beheading of John. By using the term 'rendered' here, I mean to underscore the efforts made by the translator, Grímr Hólmsteinnsson, to address the passage in cultural as well as linguistic terms. In the Icelandic story of John the Baptist, the 'wicked women' (*sceleratae mulieres*) of Gratian now bear traditional Nordic witch epithets 'night-riders' (*kveldriður*) and 'transvecting witches' or 'shape-shifters' (*hamleypur* [!]). And rather than the generic phrasing of the Latin in which the women are said to ride 'upon certain beasts' (*super quasdam bestias*), the Old Icelandic text specifies that the 'night-riders' and 'shape-shifters' ride on a variety of animals easily associated with the North Atlantic ecosystem, viz.— whales, seals, and birds (*...riðandi hvolum eða selum, fuglum eða dyrum*). Moreover, *Jóns saga Baptista* does not refer to demonic illusions and phantasms in its comments about the non-reality of these supposed rides, perhaps the single most famous section of that passage in modern scholarly contexts, underscoring as it does the critical spirit held by some Christian thinkers, but rather asserts more simply that although these women believe that they travel in the flesh (*þott þær þikkiz i likama fara*), books, presumably, holy books, affirm this to be a lie (*þat lygi vera*). In holy books, Grímr writes, it is said,

³⁵ Gratian, *Decretum*, Part II, C. 26, q. 5, c. 12 *Episcopi*. *Corpus Iuris Canonici*, from Friedberg, Emil and Richter, Aemilius Ludwig, eds., *Corpus iuris canonici*, 2nd ed. (Leipzig, 1879), col. 1030.

³⁶ The translation follows Lea, as published in Kors, Alan C. and Peters, Edward, eds., *Witchcraft in Europe 1100–1700: A Documentary History* (Philadelphia, 1991, originally published in 1972), p. 29, with my emendations.

³⁷ The various criteria for the dating (specifically, between 1264–98) are enumerated in Unger, C. R., ed., *Postola sögur. Legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse, samt deres martyrdod. Efter gamle haandskrifter* (Christiania, 1874), p. xxviii. The section of AM 625, 4to containing *Jóns saga Baptista* is dated to 1300–1325 (cf. <http://handrit.is/is/manuscript/view/AM04-0625>). This is, to my knowledge, the earliest concrete evidence of the *Canon Episcopi* in Iceland.

at kveldriður eða hamleypur þykkiaz með Diana gyðiu oc Herodiade a litilli stundu fara yfir stor hóf riðandi hvolum eða selum, fuglum eða dyrum, eða yfir stor lond, oc þott þær þikkiz i likama fara, þa vatta bækr þat lygi vera³⁸.

that ‘evening-riders’ or ‘shape-shifters’ believe themselves to travel with Diana the goddess [or: the priestess] and Herodias quickly over great oceans, riding whales or seals, birds or wild animals, or over great lands, and although they (= feminine, ‘these women’) believe themselves to travel bodily, books affirm this to be a lie.

It is not difficult to envision the ramifications of such a text, and its theological stance, on writers whose narratives often unite clerical culture and popular traditions. For although the *fornaldarsögur* are frequently built on traditions drawn from the vernacular culture, they have strong connections to the learned and clerical world as well³⁹. With regard to *Ketils saga hængs*, for instance, I have specifically argued elsewhere that despite the traditionality of much of its content, the structure, perhaps even the intent, of the saga owes much to the genre of the *jarteinabók* ‘miracle collection’⁴⁰. Given the possibility of such ecclesiastical matter as we see in *Jóns saga Baptista* being known to the writers of such texts, how might this important piece of Church doctrine help explain our texts?

Another late saga, *Þorsteins þátr bæjarmagns* (composed, it is thought, in the 14th century), may also reflect the influence of Continental conceptualizations of supernatural transvection, although no longer in water. This narrative relates that Þorsteinn came to a clearing and saw a boy on a mound who asks for certain articles from the mound, remarking that he wants to go on a *gandreid* as there is a celebration in the underworld (...því at ek vil á gandreid fara. Er nú hátíð í heiminum neðra)⁴¹. A staff appears from the mound which the boy mounts and rides off on (*Hann stígr á stafinn [...] ok keyrir...*). Witnessing this scene, Þorsteinn imitates the boy’s request and is also provided with a staff from the mound, which he mounts and rides in pursuit of the boy (*Síðan stígr hann á stafinn ok riðr þar eptir...*)⁴². This passage feels familiar to modern audiences, implying as it does a scene much like the stereotypical image of a witch riding a broom; however, in

³⁸ Unger, ed., *Postola sögur*, p. 914. Cf. Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, II, p. 131–32. The distinction between the illusions and so on of the *Canon Episcopi* and the possible corporeality associated with witch sects in the 15th century was to have important consequences (see Champion, Matthew, “Crushing the Canon: Nicolas Jacquier’s Response to the *Canon Episcopi* in the *Flagellum haereticorum fascinariorum*”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6 (2) (2011), pp. 183–211). The emphasis on the distinction suggested here is presumably accidental to these later trends.

³⁹ See my arguments in Mitchell, Stephen A., *Heroic Sagas and Ballads* (Ithaca, 1991), pp. 73–88 *et passim*.

⁴⁰ Mitchell, Stephen A., “The Supernatural and the *fornaldarsögur*: The Case of *Ketils saga hængs*”, *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed. Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. Agneta Ney, Ármann Jakobsson and Annette Lassen. Copenhagen, 2009, pp. 281–98.

⁴¹ Cf. the terrestrial *gandreid* in *Njáls saga*, chap. 125.

⁴² The text now reads as the uppermost layer of the stemma, AM 589e 4to (ca. 1450–1500), reads much the same, but with *krókstafr* crooked staff or crozier in the first instance and pale or stake (*staurr*) for staff in subsequent positions. I take this opportunity to thank the Master Class of the Arnamagnæan Summer School 2008, Jóhanna Katrín Friðriksdóttir in particular, for sharing with me their views on this matter.

medieval thinking, this kind of locomotion was not associated solely with witches but with heretics of many different sorts, riding many different kinds of beasts and objects⁴³. At the same time, there are counter-reasons for imagining that the scene in *Þorsteins þáttur bæjarmagns* may have a traditional basis as well⁴⁴.

There can be no question in *Þorsteins þáttur bæjarmagns* or in the watery scenes of *Ketils saga hængs* and *Friðþjófs saga frækna* of a wholesale change from earlier periods in the ways in which magical transport was conceived, as some of the individual items adduced in these sagas, or at least things that resemble them, are foreshadowed here and there at earlier points in Nordic tradition. Otherworldly women riding on animals, for example, was a concept that had been around for at least half a millennium by the time *Ketils saga hængs* and *Friðþjófs saga frækna* were written. Still, it seems entirely plausible that under the influence of the thinking reflected in the *Canon episcopi*, we witness in these texts the transformation of the traditional, soul-projected journey of the sorcerer (or other supernaturally empowered being) to something more in line with Continental thinking: to the modern reader, there may not be too great a distance from the shape-shifted sorcerer-as-whale King Haraldr Gormsson sends *í hamföllum* to the witches Friðþjófr sees *riding on the whale*, but to a late medieval Icelfander, the differences may have been extreme and even novel.

⁴³ The most famous medieval illustration of this point is surely the famous frontispiece to the mid-fifteenth-century French translation of Johannes Tinctoris, *Tractatus contra sectum Valdensium*, which not only shows the Waldensian heretics worshipping a goat and engaging in the *osculum infame* but also displays them in flight, riding all manner of beasts and household implements.

⁴⁴ Cf. the possible etymology of *gandreid* (< *gandr* stick, pole, magic staff + *reið* ride).

ELSE MUNDAL

Friðþjófs saga ins frækna.

The connection between the character of the hero and heroine and their success in life

Introduction

Friðþjófs saga ins frækna is a legendary saga (*fornaldarsaga*) that is influenced by the translated chivalric literature. This romantic love story between the hero Friðþjófr and the heroine Ingibjörg, who was married off to an old king by her brothers, reminds us of the love stories typically found in chivalric literature. The triangular relationship between the lover, the young wife, and the old husband is found in a number of the texts that were translated into Old Norse from Old French¹. Alongside this overarching love story, there are a number of motifs in *Friðþjófs saga* that also seem to be modelled on, or borrowed from, translated chivalric literature. When Friðþjófr turns up at the court of King Hringr, for example, he is disguised as a beggar (*saltkarl/stafkarl*). This may remind us of the scene in *Tristrams saga* in which Tristram gets in touch with Ísönd by disguising himself as a beggar. Another scene that has also, in all likelihood, been modelled on *Tristrams saga* is the scene in the woods where King Hringr suddenly says that he feels tired and lies down to sleep. Friðþjófr sits besides the “sleeping” king, but he resists the opportunity to kill him and instead throws his sword far away. This scene has a parallel in *Tristrams saga* when Tristram elects not to kill Mark, his uncle and old rival, and casts his sword away.

In spite of the close parallels with translated literature that indicate that the author who composed *Friðþjófs saga* was familiar with, and may have been inspired by, translated chivalric literature, it cannot be taken for granted that he agreed with the ideology and the ideas expressed in these new and exotic texts, or that he admired everything about them. On the contrary, as I will try to show in this analysis, the author of this *fornaldarsaga* may very well have used the parallels between

¹ The most famous of the chivalric sagas translated from Old French into Old Norse is *Tristrams saga*, which was translated in the year 1226 at the request of the Norwegian king Hákon Hákonarson. The love triangle is also found in many of the short stories in *Strengleikar*, translated a little later, which contains many of the texts of Marie de France.

chivalric literature and his own story in order to emphasise the differences in ideology between the chivalric and the Nordic way of thinking.

The *fornaldarsögur* are primarily — and quite justifiably — known as amusing literature, but they also give expression to ideas, and sometimes argue against new ideas, whether these ideas were imported via chivalric literature or religious literature, as I think can clearly be seen in *Friðþjófs saga*. Unlike *Tristrams saga ok Isondar*, which ended in disaster with the death of the two lovers, *Friðþjófs saga* has a happy ending. The two lovers, after many complications, are able to marry, and they live happily ever after; and the hero, Friðþjófr, is a very successful young man who makes his way to the top of society and thus wins both the princess and the kingdom. In the following, I will argue that the success of the hero and heroine in *Friðþjófs saga* is closely connected to their character traits and to the qualities and values that were highly appreciated in Old Norse society. The saga very clearly thematises the connection between a person's character traits and the potential for social mobility. Furthermore, I suggest that the author was probably sceptical about the notion that women were intellectually inferior to men — an idea that was rapidly spreading across Europe via learned and religious texts at the time *Friðþjófs saga* was written. The author was no doubt very much opposed to the view expressed in many chivalric texts that it was justifiable — even right — if a woman prioritised fidelity towards her lover over her fidelity to her husband. Finally, it seems that the author, in spite of the fact that he is writing about the heathen past, has tried to give his story a touch of Christianity. Before I go on to show how the author has given expression to his ideas on these subjects, however, it is necessary to give a short overview of the Old Norse story about Friðþjófr and Ingibjörg².

The story of Friðþjófr and Ingibjörg

In Sogn, Norway, there once lived a king with the name Beli. He had two sons, Helgi and Hálfdan, and one daughter. The name of the daughter was Ingibjörg, and she was the most promising of the king's children. On the other side of the fjord there lived a rich man called Þorsteinn. He was a *hersir*, which means that he had a high rank in a society made up of farmers, but was still considerably lower socially than King Beli. The two were, however, great friends. Þorsteinn had a son whose name was Friðþjófr. He was much more promising than the sons of the king. Ingibjörg and Friðþjófr were brought up by the same foster-father, and the two young people loved each other. King Beli and Þorsteinn died, and after that the king's sons, who were now the new kings, were not friendly towards Friðþjófr. In spite of the hostile brothers, Friðþjófr and Ingibjörg exchanged rings; but when Friðþjófr turned to the brothers of his beloved and asked for Ingibjörg's hand, he was refused in a very unfriendly way. The reason that they gave for not marrying their sister to

² *Friðþjófs saga* exists in two different versions — a short version from around 1300 or the early 14th century; and a longer version that is considerably younger, probably from around 1500. Where the two versions differ from each other, the résumé given here follows the shorter version.

him was that he was not of royal blood. Friðþjófr responded by saying that he would no longer give them his support. King Hringr in Sweden³, who was an old man, heard that Friðþjófr and the sons of King Beli were no longer friends, and he decided to attack the two young kings. He demanded that they submitted to him and paid him taxes; and he said that he would come towards them with an army if they refused. Ingibjörg's brothers decided to fight, but Friðþjófr refused to help them, and so they were beaten by King Hringr. Friends tried to negotiate peace between them, and as part of the peace settlement it was decided that Ingibjörg should be married to King Hringr. Before Ingibjörg's brothers had left home to fight against King Hringr, they had placed Ingibjörg in Baldrshagi, their holy place where they worshipped their gods, because they thought that Friðþjófr would not dare to visit her there. However, as soon as the brothers departed, Friðþjófr had gone straight to Baldrshagi and spent most of his time together with Ingibjörg. When the brothers returned from the fight with King Hringr and found out what had happened, they were furious. Again, friends tried to mediate. The brothers demanded that if Friðþjófr wanted peace, he must go to the Orkney Islands to collect the kings' taxes. Friðþjófr agreed to go as long as it was guaranteed that his property should be left in peace. However, as soon as Friðþjófr set sail for Orkney, the kings burned his farm and they asked two sorceresses to conjure up a powerful storm against Friðþjófr and make sure that he would never return. The storm was terrible and a few of his men drowned, but Friðþjófr himself climbed the mast, caught sight of two *hamleypur* (the souls of the two sorceresses) sitting on a whale, and managed to kill them. He saved the rest of his crew, and arrived safely in Orkney. Here he was received in very friendly fashion by the earl. The earl refused to pay taxes to the kings in Sogn; but he was willing to give Friðþjófr whatever he wanted, and said that he could choose himself what to do with the money. After a short stay in Orkney, Friðþjófr returned to Norway and discovered both that his farm had been burned down and that Ingibjörg had been married off to King Hringr and had gone to Sweden. Friðþjófr found out that the kings, together with their wives, were in Baldrshagi worshipping their gods, and so he decided to "deliver the taxes" to them there. He struck King Helgi so hard in the face with the purse containing the money from the earl of Orkney that Helgi lost several of his teeth. Friðþjófr was on his way out of the temple when he suddenly saw the ring that he had given to Ingibjörg on the hand of one of the queens. (Once King Hringr found out about the ring, Ingibjörg had given it to her sister-in-law with the request that it be returned to Friðþjófr, but the queen had instead put it on her own hand). Friðþjófr grasped the ring on the queen's hand, but when it did not loosen, he instead dragged the queen after him towards the door. She had been warming the idols at the fire, and when Friðþjófr grasped her, the idol she was holding fell into the fire and burned. Friðþjófr now left the country and went on Viking expeditions, but after some years he decided to seek out King Hringr. Friðþjófr arrived at King

³ In the longer version of the saga King Hringr is not a Swedish king, but a Norwegian king from Hringariki, Eastern Norway.

Hringr's court in disguise, dressed as a salt boiler or beggar, but he was nonetheless very kindly received by the king, who invited the guest to sit in the high seat between himself and the queen. The king commanded Friðþjófr to take off his cloak, and when he did so, it turned out that beneath it he was well dressed, and the king commented on his beautiful ring. The queen, however, turned red as blood. Friðþjófr stayed with King Hringr during the winter. The king was very friendly, but the queen would not have anything to do with him and would hardly speak to him. Once when crossing a frozen lake, King Hringr's sledge fell through the ice, but Friðþjófr managed to save both the king and the queen. One day in the spring, King Hringr invited Friðþjófr to go for a walk in the woods, and while there, he suddenly said that he felt sleepy and wanted to lie down. Friðþjófr tried to convince the king that they should return home, but he lay down and snored. Friðþjófr sat by the king's side with his sword in his hands, but he resisted the temptation to kill Hringr and instead threw the sword far away. The king then woke up, and told Friðþjófr that he had known who he was from the very beginning. Early the next morning Friðþjófr knocked at the door of the king and queen's bedchamber and said that he would leave, promising the king that he would never again try to see Ingibjörg. The king replied that Friðþjófr should not leave, and explained he wanted to give Friðþjófr his wife and everything he possessed. Friðþjófr said that he could accept such a gift only if the king were gravely ill. The king now revealed that he was dying. Shortly thereafter, he died and Friðþjófr married Ingibjörg, and took over King Hringr's kingdom, ruling it with the title of earl as he was too modest to accept the title of king. Ingibjörg's brothers were furious when they heard that Friðþjófr, a man who was not of royal blood, had married their sister, and they decided to go against him with their army. One of Ingibjörg's brothers fell in the battle that followed, while the other submitted to Friðþjófr and paid taxes to him.

Character traits and Social mobility

Friðþjófr was the son of a chieftain (*hersir*) in a society of farmers. Ingibjörg was the daughter of a king. The social distance between them was considerable, but not so large that marriage, according to the Old Norse way of thinking, was impossible. In the sagas of kings, there are several examples of kings who married off their daughters or sisters to men in the same social group as Friðþjófr. One of the most famous examples is probably that of King Óláfr Tryggvason, who married his sister Ástríðr to Erlingr Skjálgsson⁴. She was initially rather unhappy about the match since he was *ótíginn maðr* (not a nobleman), but after some pressure, she married Erlingr in order to secure her brother support from one of the mightiest families in Western Norway.

⁴ *Heimskringla*, ed. Finnur Jónsson (København, 1911), pp. 146–47. Another parallel between Erlingr Skjálgsson and Friðþjófr is that Erlingr also refused to accept the rank the king offered him — in this case the rank of earl — as he preferred to be a *hersir* like his forefathers before him. Finally, a famous saying which Snorri puts in the mouth of Erlingr, *öndurðir skulu ernir klóask* (“face to face the eagles should fight”) (*Heimskringla*, p. 364) is also used in *Friðþjófs saga* (*Friðþjófs saga*, p. 90).

Jafnræði, which means that the bride and groom both belonged to families of the same, or similar, social status, was very important in Old Norse society when two families negotiated about a future marriage. However, there was room for additional factors that could, to some degree, compensate for a lack of high social status. Wealth was one such factor, but traits such as intelligence, courage, strength and manners — in other words, a person's character — were also of significance.

A number of Old Norse sources, including both saga literature and Eddic poetry, clearly express the idea that a person of high social status would have certain positive character traits while in contrast, one with low social status would be associated with other, more negative character traits. It was typical of a slave, for example, to be cowardly, afraid, and stupid, while people from the upper strata of society were brave, capable of action, and intelligent — in other words, in possession of the qualities that they needed to defend their position in society. In this sense, if a slave should reveal through his actions that he possessed character traits associated with a higher level of society, this could in some cases enable him to improve his social position.

The importance of *jafnræði*, and the connections between character and social status that we see expressed in Old Norse literature, are in many ways similar to what we find, for example, in chivalric literature in which ideas belonging to a foreign culture were imbedded. Nonetheless, there is a clear difference of degree in the extent to which these ideas are expressed. The society depicted in chivalric literature is clearly one in which social mobility — or at least, the possibility of improving one's position in society — is very limited. A king is a king, a vassal a vassal, and never the twain shall meet. In *Friðþjófs saga*, Friðþjófr is introduced in the first chapter of the saga as the son of a *hersir*, a position that places him in the very highest social rank of a farming society, but still considerably lower than the sons of the king. At the end of the saga, Friðþjófr and the sons of the king have changed places with each other. It is important that what happens in *Friðþjófs saga* does not become confused with what happens in fairy tales and fables, when the Ash Lad from the very bottom of society wins the princess and half of the kingdom⁵. Friðþjófr is not an Ash Lad; and the social difference between him and Ingibjörg is not so large that parallels cannot be found in real society. The fact that the social difference is considerable, but not so large that a marriage between the two was unthinkable, makes the story about Friðþjófr and Ingibjörg far more realistic than the typical fairy-tale motif, and thus far more effective as a way of commenting on the ideas and ideologies of contemporary Old Norse society. There is however, a “discussion” between the different voices in the saga about whether such a marriage is acceptable according to the rules of society. The sons of the king, who of course defend their

⁵ The plot in *Friðþjófs saga* has been compared by some authors to the romantic stories about low-born characters who marry into the nobility and thereby improve their social status. In the article “Friðþjófs saga ins frækna”, in Pulsiano, Philip, *et al.*, eds., *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia* (New York and London, 1993), p. 221, Jonathan D. M. Evans regards Friðþjófr as “low-born”, and says: “Its plot uses the common romance device whereby a low-born character raises his status by marrying into nobility”.

own position, argue that it is a dishonour to give Ingibjörg to *ótígnum manni*⁶, and when Ingibjörg's brothers later hear the news that Friðbjófr has finally married Ingibjörg, their reaction is the same, with Helgi saying to his brother: *Slikt er firn mikil, at ótíginn maðr skal eiga systur okkra*⁷ ("It is most inappropriate that a man who is not a nobleman is married to our sister").

There is, however, no doubt that the sympathy of the saga lies with Friðbjófr and Ingibjörg. The old and wise King Hringr can perhaps be seen as the mouthpiece of common opinion in the saga when he gives Ingibjörg to Friðbjófr as his wife and offers Friðbjófr the rank of king. (The fact that the modest Friðbjófr cannot accept a higher rank than earl is another matter.) It should, however, be noted that it is probably too superficial a reading of the saga to say that Friðbjófr became king simply because he married the widowed Queen Ingibjörg. King Hringr, who makes Friðbjófr king, clearly focuses on his character. When King Hringr hears that Friðbjófr and the sons of King Beli have fallen out, he compares Friðbjófr to the sons of King Beli, and notes that he is *ágætastr... allra þeira*⁸ ("the foremost of them all"). Later, after he has revealed that he is dying and that he wants Friðbjófr to marry Ingibjörg, Hringr similarly says of the couple that *þit eruð fyrir flestum mönnum*⁹ ("you two are more prominent than most other people"). Friðbjófr is given the same social rank as Queen Ingibjörg because of his character traits. He is fit to be king, far more so than the brothers of Ingibjörg, and it is for this reason that their social statuses are reversed at the end of the saga.

The character and nature of women

King Beli in Sogn had three children: his daughter Ingibjörg, and two sons. These children are introduced in the first chapter of the saga. The sons are only mentioned by name, but of the daughter, the author says: *Hún var væn ok vitr ok at öllu fremst konungs barna*¹⁰ ("she was beautiful and intelligent and in every way the foremost of the king's children"). There is in itself nothing surprising about such a positive evaluation of a woman in an Old Norse source — there are in fact many similar examples. However, when, as here, the sister is clearly said to be more intelligent and in every way superior to her brothers, there is reason to believe that the author wants to call particular attention to a subject that may well have been a contemporary matter of discussion in society, namely the nature of women.

At the time that *Friðbjófs saga* was written, probably around 1300, new ideas concerning the nature of women had started to spread across Europe, and must have reached into Scandinavia and the far north. Aristotle and other Greek thinkers were relatively unknown in the Latin-speaking world in the Early Middle Ages,

⁶ *Friðbjófs saga ins frækna*, in *Fornaldar sögur Norðurlanda*, ed. Guðni Jónsson (Reykjavík, 1954), vol. 3, p. 79. All quotations from *Friðbjófs saga* are from Guðni Jónsson's edition. The translations are my own.

⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 102.

¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

and were only rediscovered through Arabic sources. One of the ideas put forward by Aristotle that proved to have particular influence on European thinking in both the High Middle Ages, and later, was his theory that men and women contained different amounts of body heat. While men were warm, women were cold. According to medieval thinking (and indeed, to thinking right up to 1827, when the female egg was discovered) the woman's contribution to the embryo was only menstrual blood that provided the embryo with nourishment. While the man, because of his higher body heat, was able to "boil down" his contribution to the embryo into sperm, the woman was not. The whole biological inheritance came from the father. If the embryo developed under the right circumstances, the embryo would grow to become a boy, but if the circumstances were not good, the embryo would become a girl — or in other words, an embryo that failed to become a man. This theory formed the basis for a view on women that regarded them as inferior to men, both intellectually and morally.

It was not obvious that the philosophers from the heathen past should be accepted and included in Christian thinking, but they were, at least to a certain extent. The Christian philosopher who did the most to include Aristotle and his ideas in Christian thinking was Thomas Aquinas (1225–74), especially through his major work, *Summa Theologica*. Once incorporated into Christian thinking, Aristotle's ideas began to spread throughout the Christian world.

It is debatable whether the view of women that the Church held before Aristotle was rediscovered was, in fact, very different to the view that it held after his ideas were included in Christian thinking. The Christian perspective on women was of course shaped by the Jewish culture from which Christianity originated; but it was also influenced by the cultures to which the Christian religion later spread and the view of women and their social status no doubt differed from one region to another. However, the subordination of women to men — even though there were differences of degree — was found in all Christian societies, where it found some support in the words of the Bible, both before as well as after the rediscovery of Aristotle. Aristotle's theories, however, gave reinforcement to the subordination of women by providing the idea with a "scientific" foundation¹¹.

In the Old Norse world, the view of women was probably more positive, and their position in society better, than in most other cultures. Nonetheless, they were not equal to men: women had a subordinate role and in the family the husband held a "higher rank" than the wife. The reason for the subordination of women, however, was not that they were less intelligent or lacking in character. There is no doubt that people in Old Norse culture had discovered that children could inherit character traits from their mother as well as from their father, and an intelligent woman with a strong personality was seen to represent the ideal female¹². Positive

¹¹ See Mundal, Else, "Kvinnebiletet i nokre mellomaldergenrar. Eit opposisjonelt kvinnesyn?", *Edda* (1982), pp. 341–71.

¹² See Mundal, Else, "Kvinnesyntet og forståinga av biologisk arv i den norrøne kulturen", in Asbjørn Aarnes (ed.), *Atlantisk dæd og drøm. 17 essays om Island /Norge* (Oslo, 1998), pp. 153–70.

descriptions of strong women are therefore not necessarily reactions towards the new Aristotelian ideas. Nonetheless, when an author such as the author of *Friðþjófs saga* emphasises that the sister in a family of children was much more promising, and a better person, than her brothers, there is reason to believe that he wants to comment on the new ideas about women that were spreading over Europe. There are, in fact, a number of descriptions of women similar to that of Ingibjörg, in Old Norse literature from the Late Middle Ages, and their very existence suggests that people in Old Norse culture did not tacitly accept new ideas they did not like.

The husband's honour and the wife's fidelity

The triangular relationship between a young and beautiful wife, an old husband, and a young lover is found in many chivalric texts. Sympathy in the saga — with very few exceptions — lies with the young faithless wife and her lover. Being faithful to love was, in these texts, of greater importance than being faithful to a husband. This triangle motif seems to have been very popular since it was used frequently in chivalric literature. The motif also appears in Old Norse literature; but it is obvious from how this motif is treated in works such as *Friðþjófs saga* that the Old Norse authors did not approve of the young wife's infidelity.

After Friðþjófr arrives at King Hringr's court, the development of the story that the audience might expect — if they were familiar with chivalric literature — would be for Friðþjófr and Ingibjörg to become lovers as they had been in the past, having an affair behind the back of the old king. However, in *Friðþjófs saga*, this does not happen. While the king receives Friðþjófr in a kindly and welcoming manner, Ingibjörg is decidedly unfriendly towards Friðþjófr. She will have nothing to do with him and she hardly speaks to him. It is clear that she has decided to remain faithful to her old husband, even though there is every reason to believe that she loves Friðþjófr dearly. Her reaction when she first recognises Friðþjófr — she turns red as blood — betrays her strong feelings. But Ingibjörg is willing to sacrifice her own happiness to spare her old husband from unhappiness and shame.

What Friðþjófr was planning when he decided to look up Ingibjörg is more difficult to say for sure. Perhaps he missed her so much that he simply had to see her. Whatever his plans were before he arrived at the court of King Hringr, once there he resists the temptation to let King Hringr drown when he has the opportunity of saving only Ingibjörg, and he similarly resists the temptation to kill the sleeping King Hringr when they are alone in the woods. When Friðþjófr, after King Hringr has revealed that he has known who Friðþjófr was from the very beginning, decides to leave and promises the old king that he will never try to see Ingibjörg again, he shows that he, too, is willing to sacrifice his own happiness in order to do the right thing. The happy ending of the love story, the marriage between the hero and the heroine that becomes possible when the old king explains that he is dying and offers Ingibjörg to Friðþjófr in marriage, can therefore be regarded as a reward for good behaviour¹³.

¹³ The same transformation of the triangle motif from chivalric literature is also found in the young saga of Icelanders, *Víglundar saga*.

A touch of Christianity

The events in *Friðþjófs saga* take place in heathen times long before Christianisation, and even though the authors of the *fornaldarsögur* are not very careful in avoiding anachronisms, to make Friðþjófr — or Ingibjörg — Christian would be too much of a good thing. However, the author has described Friðþjófr as a person who comes as close to being a Christian as a man living in heathen times and with no knowledge of Christianity can possibly be. He is in many ways described as a “good heathen”, a character often found in both the sagas of Icelanders and the sagas of kings. Typically, such characters no longer perform sacrifices to the heathen gods and they demonstrate a number of character traits that can be identified with established Christian virtues.

When Friðþjófr visits Ingibjörg in Baldrshagi he says to her: *Ekki hirði ek um Baldr eða blot yður*¹⁴ (“I do not care about Baldr and your sacrifices”). When Friðþjófr returns to Norway from the Orkney Islands, he seeks out Ingibjörg’s brothers in Baldrshagi where they and their family are making offerings to their gods. Friðþjófr acts very violently when he hands over the “taxes” — King Helgi loses two teeth in the attack, while his queen is dragged across the floor towards the door by Friðþjófr’s ring, which she wears on her hand. As a result of Friðþjófr’s attack on her, the idols are burned¹⁵. Such violence in the heathen temple, especially the destruction of the idols, is clearly an act of great dishonour towards the heathen gods that reflects Friðþjófr’s complete lack of respect for them. In contrast, when Friðþjófr later goes on Viking expeditions, the saga shows that he does not behave like a typical Viking, but rather as a sort of “gentleman” Viking: *Hann drap illmenni, en bændr lét hann í friði fara*¹⁶ (“He killed evil people, but farmers he let go in peace”). The typical Christian virtues are not far away here.

In one of the manuscripts of the older version of the saga, AM 510 4to, a scribe has added a Christian prayer at the end of the saga¹⁷. It seems he wanted to make it absolutely clear to the audience, if they had not already taken the point, that this saga should be understood within a Christian framework. The scribe who copied in the prayer in all likelihood wanted the saga to be understood as a Christian exemplum, as a text that should teach people how to live in an appropriate way.

Conclusions

Fornaldarsögur sometimes appear simply as good stories meant for entertainment; but sometimes they appear as something more. The authors, and the audience, of these sagas were also people who had ideas, opinions and their own views about what was going on in society. The anonymous authors of the *fornaldarsögur* were

¹⁴ *Friðþjófs saga*, p. 81.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷ The first line of the versed prayer: *Ok endist svá sjá saga* (“And so the saga ends”) is a common formula for ending a saga.

probably not people who would consider writing learned treatises. To what extent they participated in public discussions in society or were in a position to influence what was considered right or wrong by the law and the Church is impossible to know, since we do not know who these authors were. However, some *fornaldarsögur*, as for example *Friðbjófs saga*, clearly give expression to certain ideas. The author of this saga was obviously in favour of a society that was open enough for bad kings to be replaced, and for good people and those with the right qualities to rise to the top of society in their place. He did not like the triangle motif typically found in chivalric literature at all. In this author's opinion, a wife had to be faithful to her husband whether he was young and handsome or old and less attractive to her — but for faithful wives, there was also hope of a reward. The author's description of Ingibjörg, who is in all ways more promising than her brothers, and who, as the saga demonstrates, has a much higher moral standard than her brothers, indicates that he did not agree with the new ideology that taught that women were both intellectually and morally inferior to men. Whether the author was a clergyman or not is hard to say; but he certainly held the opinion that *Friðbjófs saga* could function as an *exemplum* that could educate people on how to live their lives.

AGNETA NEY

Female Friendship in *Fornaldarsögur*

Homosocial bonds and heroic ideals are significant in the world of the *fornaldarsögur*. These heroic ideals are basically not gendered, since both female and male protagonists, besides their passion for material winnings, are striving for revenge, either for a collective genealogical matter or for their own sake, with individual honor and reputation at stake. For the purpose of reputation, *mannjafnaðar*, or oral battles between male antagonists, are often used, and these could include females as well. One of the most famous verbal fights spread through literary sources is that between Brynhildr Buðladóttir and Guðrún Gjúkadóttir in *Völsunga saga*. They are sisters-in-law and have warrior's characteristics: Brynhildr as a previous valkyria, before Óðinn punished her for choosing the wrong warrior king to die in battle, and thus destining her to a married life instead of one of the battlefield, and Guðrún as a warrior in combat on her brother's side against her husband Atli¹.

The quarrel between Brynhildr and Guðrún is depicted not only in the *fornaldarsögur*, but in Snorri Sturluson's *Edda* and in the Eddic poetry. The underlying motif are the betrayals of Guðrún's brother, Gunnar Gjúkason, and Sigurðr Sigmundsson, who was married to her. Brynhildr is Sigurðr's first betrothed, but due to a poisoned drink, he forgets all about the betrothal and marries Guðrún. Gunnar and Sigurðr then saddle their horses and ride away for wooing Brynhildr, but first they have to force through the walls of fire that surround Brynhildr's castle. Gunnar, on horseback does not manage this, but Sigurðr, pretending to be Gunnar, does. Brynhildr welcomes him and he stays for three nights. She is convinced that the man that forced through her walls of fire is the man that she also will marry. However, this betrayal leads to struggles, revenge and death, and thus, this in-lawship, both on the female and male side, proved to be disastrous.

Alliances between males through marriage or *fostbræðralög* are depicted in the *fornaldarsögur* as well as in other saga genres. Friendship between males and its political and social dimensions in early Scandinavian societies has recently been

¹ Mitchell, Stephen A., *Heroic Sagas and Ballads* (Ithaca & London, 1991), pp. 114–17; Jochens, Jenny, *Women in Old Norse Society* (Ithaca & London, 1995), pp. 11–16; Lönnroth, Lars, *Den dubbla scenen. Muntlig dikning från Eddan till Abba*, (Stockholm, 2008/1978), pp. 65–80; Lönnroth, Lars, “Old Norse text as performance”, *Scripta Islandica* (2009), pp. 49–60.

examined, but friendship between females has received very little critical attention. In fact, when friendship in the Icelandic saga literature and poetry is critically defined and discussed, it is not explicitly clear that it regards only friendships between males. Friendship and politics indeed was a matter between men. The need of male support, whether it came from relatives, friends or other alliances often confirmed with oaths, was important in a society without state. Eva Österberg analyzes friendship in the sagas and suggests that friendship may be described in terms of a gift-culture, advisors, closeness, saving lives, non-arguing and thus all that was needed in a society which was not secure². Political friendship, called *vinátta* and *vinfengi* in the saga literature, is examined by Jesse Byock. He points out that this kind of friendship had a fundamental function in the society, since it included advocates and arbitrators in legal matters. Byock also discusses the women's role in connection to political friendship, and emphasizes their influence in contributing to the "private consensus underlying decisions that determined relations between families and the outcome of feuds"³.

Alliances between women are not a main focus in the sources, but rather a consequence after male bonding. When studying women's alliances, that is to say in-lawship, in the *fornaldarsögur*, they are of a more friendly character, at least in *Völsunga saga*, where the sisters-in-law Kolbera and Glaumvör are told of in the second part of the saga. Kolbera, or with the short form Bera as she also is named, is married to Gunnar's younger brother Högni, and Glaumvör is the second wife of Gunnar⁴.

Both couples live in Gunnar's castle. Their sister Guðrún, after remarrying Atli, lives with him abroad. Atli is well informed about his brothers-in-law and their material wealth, and is planning a conquest. He therefore sends his messenger Vingi to Gunnar with an invitation. Guðrún suspects her husband of betraying her brothers, and carves some runes containing a warning message, and takes a golden ring and ties a wolf's hair around it, giving it to Vingi before he leaves. When Vingi arrives at Gunnar's castle, he delivers Atli's message with promises of honors, gold and land, even his own. Gunnar and Högni are astonished, but at the same time suspicious. Högni notices the wolf's hair around the ring, and he is now sure that Guðrún is warning about her husband's deceitful mind. Vingi indicates the runes, but, deliberately or not, has turned them upside down, and the result is that the warning has changed into a welcome⁵.

² See for example Althoff, Gerd, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen in früheren Mittelalter* (Dramstadt, 1990); Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fjuar. Politik och samlevnad på Island 1120–1400* (Göteborg, 2001); Høgseth, Grethe, *Frendskap og vennskap. Betydningen av sociale relationer og nettverk på Island og i Norge ca 900–1264* (Bergen, 1995); Österberg, Eva, *Vänskap — en lång historia* (Stockholm, 2007); Hermanson, Lars, *Bärande band. Vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltida Nordeuropa, ca 1000–1200* (Lund, 2009), pp. 94–95.

³ Byock, Jesse L., *Medieval Iceland. Society, Sagas, and Power* (Berkeley, Los Angeles & London, 1988), p. 134.

⁴ *Völsunga saga*, in *Fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. Guðni Jónsson (Reykjavík, 1976).

⁵ *Ibid.*, pp. 200–04.

At this moment, the sisters-in-law are introduced by the saga author: “Nú gengr alþýða at sofa, en þeir [Gunnar and Högni] drukku við nokkura men. Þá gekk at kona Högna, er hét Kostbera, kvenna friðust, ok leit á rúnarnar. Kona Gunnars hét Glaumvör, skörungr mikill. Þær skenktu”⁶. They are also wellknown from the Eddic poetry; in fact, the author of the *Völsunga saga* has obviously used *Atlamál* as a source for his writing. Glaumvör’s and Kostbera’s role as mead-bringing women in a king’s hall is also depicted in *Atlamál*⁷:

Kom þá Kostbera,
kvæn var hún Högna,
kona kapps gáleg
og kvaddi þá báða,
glöð var og Glaumvör
er Gunnar átti,
féllst-at saður sviðri,
sýsti um þörf gesta.
[...]
Báru mjöð mærar,
margs var alls beini,
fór þar fjöld horna
uns þótti fulldrukkit.

This mead-bringing woman is also depicted in the mythological part of *Völsunga saga*, where the author tells of Brynhildur’s first waking up, and of her bringing Sigurðr mead and educating him with her wisdom (corresponding to Sigrdrífa in Eddic poetry). In the second part of the saga, Brynhildr brings Sigurðr wine in a chivalric context, but she still has the role of the “lady with the meadcup”, a female role that Snorri depicts in *Codex Regius* of his *Edda* regarding how medieval skalds should refer to males and females. A woman could be referred to by “[...] ale or wine or other drinks that she serves or gives, and also by ale-vessels and by all those things that are proper for her to do or provide”. This indicates an ideal that places a high ranked woman in a social and cultural context, one which is associated with performance and ceremonial acts⁸.

Gunnar and Högni become very drunk, and after the men go to bed, Kostbera takes a look at the runes. She discovers that the runes are upside down, and the saga author gives her credit for her wisdom, because she understands their original meaning. She then goes to her husband’s bed and the next morning she warns him about sailing to Atli, and asks him to go another time. She also tells her husband that he is not as skilled in runes as herself, since he believes that Guðrún has invited them: “Ek réð rúnarnar, ok undrumst ek um svá vitra konu, er hún hefir villt

⁶ *Völsunga saga*, p. 200.

⁷ “Atlamál in grænlensku”, *Eddukvæði*, ed. Gisli Sigurðsson (Reykjavík, 1998), p. 330.

⁸ Snorri Sturluson, *Edda, Skáldskaparmál 1*, Introduction, Text and Notes, ed. Anthony Faulkes (London, 1998), p. 94; see also *Beowulf and the Finnsburg Fragment*, A translation into modern English prose by John R. Clark Hall (London, 1914).

ristit, en svá er undir sem bani yðarr liggi á, en þar var athvárt, at henna varð vant starfs, eða elligar hafa aðrir villt”⁹.

Then Kostbera tells her husband about her dreams containing warnings, but Högni calls her evil, and adds that he is certain of a warm welcome at Atli. She continues to tell him about her dreams, but with each dream, Högni gives his view as well. In her first dream, an enormous flood streams into the castle and destroys the floors and breaks the men’s legs. Högni replies that this must be fields and not floods, and when he and Gunnar walk over the fields, corn sticks on their legs. In her second dream, Högni’s sheet is set on fire and the castle is in flames. Högni points at his clothes lying in disorder and that it probably was those that she saw burning. In her third dream, a bear breaks down the *hásæti* and then completely devours them, but Högni believes the dream is about the approach of bad weather. In her fourth dream, she sees an eagle flying into the castle, splashing blood everywhere, and the eagle has the shape of Atli. Högni answers that they have been slaughtering recently, and that his wife saw eagles where it should have been oxen. She should not be worried at all, because he is certain that Atli will offer them kindness. In *Atlamál*, Kostbera’s dreams are the same except for the first flood dream and Högni’s response about agricultural fields. The flood dream is attributed to Glaumvör, and Gunnar does not comment on it¹⁰.

Thus Glaumvör in the morning tells Gunnar about her dreams. She understands them as betrayal, but Gunnar dismisses her warnings in the same way that Högni did. In one of her dreams, Glaumvör saw a sword covered with blood brought into the castle, with Gunnar stabbed by another sword while two wolves were howling. Gunnar replies that little dogs want to bite him, and they often bark at a sword with blood on it. In the next dream, Glaumvör noticed some women coming up to the castle who chose Gunnar to be their man — and that they were his *disir*. Gunnar said: “Vant gerist nú at ráða, ok má ekki forðast sitt aldrag, en eigi ólíkt, at vér verðum skammæir”¹¹. In *Atlamál*, the sword covered with blood and Gunnar’s death are depicted, although he is not stabbed by a sword, but by a spear. Glaumvör has according to *Atlamál* another dream, not referred to in *Völsunga saga*, which is in fact Glaumvör’s vision of Gunnar’s hanging and his death in the snake’s yard¹².

Görvan hugða eg þér gálga,
 gengir þú að hanga,
 æti þig ormar,
 yrða eg þig kvikvan,
 görðist rök ragna,
 ráð þú hvað það væri.

In spite of their wives’ warnings, Gunnar and Högni decide to travel to Atli, and everyone is in tears as they say farewell¹³. Högni tells his wife to be in good heart,

⁹ *Völsunga saga*, p. 201.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 201–02.

¹¹ *Ibid.*, p. 203.

¹² “*Atlamál in grænlensku*”, p. 333.

¹³ *Völsunga saga*, p. 204.

whatever happens. And after this parting, both Glaumvör and Kostbera are no longer in the saga.

This article has already mentioned women's role in decisions that determine relations between families. In *Völsunga saga*, Glaumvör and Kostbera indeed tried to convince their husbands not to travel to Atli, since they feared for their men's deaths. There is a clash between the women's warnings and the men's responses to them. The men, by their responses, diminish the women's ability to understand dreams and runic knowledge. They comment on the dreams by referring to glimpses from everyday life: clothes, dogs, crops, slaughter and weather. In fact, it seems as if Gunnar's and Högni's belief in fate strongly influenced their decisions to leave. As Aron Gurevítj stresses in his study on Icelandic heroic literature, fate indicates that certain actions were inescapable. Gurevítj also stresses the close connection between prophecies and dreams and images of fate in the saga literature with the narrative, regarding structure and drama¹⁴.

The sisters-in-law Glaumvör and Kostbera may be seen as counterparts to Brynhildr and Guðrún, except that their in-law-ship is not of the same character, since Brynhildr is married to Guðrún's brother and had also been involved with Sigurðr before his marriage to Guðrún. They nevertheless share the ability of visions and prophecy performance with Brynhildr/Sigrdrífa as well as the courtesy ideal that is attributed to Guðrún. The main difference is loyalty to husbands as shown by Glaumvör and Kostbera, an ideal attributed to married women, something that is also emphasized by the meaning of their personal names. Glaumvör and Kostbera act for the same purpose, and seem to share the same visions of the future. The symbols of their dreams are associated with symbols from a mythological past. Between the lines in *Atlamál* there is a difference in their attitudes to their husbands' departures, Glaumvör turns to Vingi and accuses him in the following words of taking advantage of their hospitality and thus breaking the fundamental codes for friendship¹⁵:

Veitk-at eg hvort verð launið
að vilja ossum,
glæpur er gests koma
ef í görist nakkhvað.

Kostbera in *Völsunga saga* as well as in *Atlamál* wishes the men safe journeys, but the author of the latter comments on her image at this moment of farewell, and thus a female friendly ideal (*blið í hug*) is transmitted to the audience. But were they friends? According to earlier referenced definitions of friendship between males, at least they were not arguing¹⁶.

¹⁴ Gurevítj, Aron, *Den svårfångade individen. Självsyn hos fornordiska hjältar och medeltidens lärda i Europa* (Stockholm, 1997), pp. 72–74.

¹⁵ “*Atlamál* in grænlensku”, p. 334. Glaumvör also turns to Vingi in *Völsunga saga*, but with the following words: “...meiri ván, at mikil óhamingja standi af þinni kvámu, ok munu stórtíðindi gerast í för þinni” (*Völsunga saga*, p. 203).

¹⁶ *Ibid.*, p. 204. Kostbera may be interpreted as ‘marriage’ (*kostr*, m.) and ‘female bear’ (*bera*, f.) and Glaumvör as ‘merry’ (*glæmr*, m.) and ‘lips’ (*vörr*, f.), see Janzén, Assar, “De fornvästnordiska personnamnen”, *Nordisk kultur* 8. *Personnamn*, ed. Assar Janzén (Stockholm *et al.*, 1947), p. 102.

WERNER SCHÄFKE

The Extorted Dwarf: Cognitive Motif Analysis and Literary Knowledge

1. Abstract

This paper describes a cognitive method for motif analysis using the example of the extorted dwarf in saga literature. The method derives from Abelson and Schank's script analysis. The analysis shows that no single instantiation of the motif supplies all the literary knowledge needed to understand the motif. Furthermore, the oldest instantiation of the motif found in *Völsunga saga* proves to be the one presupposing most literary knowledge and the least prototypical one regarding the motif's outward presentation.

2. Introduction

Motif analysis is a field of literary history that for a long time has not experienced any theoretical progress. When comparing larger groups of texts in Old Norse studies, the notion of 'motif' is often used to compare the similarity of texts' contents, sometimes to posit possible dependency relations between them or in order to deduce the presumed reader's interest, authors or patrons of those texts.

There is, albeit, no methodology for describing the familiarity of a certain motif, the similarity between its variants as well as the knowledge presupposed by its individual instances. The present paper approaches this gap from the perspective of *cognitive literary studies* and offers a methodology for modeling motifs as knowledge structures through *script analysis*.

The example for this endeavor is the motif of the 'extorted dwarf', as found in a number of sagas. Most of these sagas are identified with the *Fornaldarsögur Norðurlanda* and the Late Medieval Icelandic Romances that are known for their 'schematic' nature. Changing presuppositions indicate an altered horizon of expectation, which is considered one of the main characteristics of a genre. Tracing the horizon's change adds to the understanding of the saga genres' development through their dissemination from the Middle Ages to Early Modern times.

3. Cognitive motif analysis

While the overall usefulness of the cognitive approach to the phenomenon of narration has been stated¹, however, the application of the cognitive approach to the analysis of proper literary texts and to questions asked within the domain of literary studies remains a desideratum. In their book *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, Abelson and Schank offer the systematization of their yearlong efforts in the fields of artificial intelligence and cognitive linguistics, both for modeling human understanding of narratives and for designing computer programs that ‘understand’ them, meaning they are able to de-compile them to propositions².

The sample narratives discussed by Abelson and Schank are very short, mostly of an everyday-nature, and are purposely constructed to illustrate certain problems of understanding and its modeling by a computer program. Abelson and Schank therefore admit that their model is “not ready to handle novels, in other words”³. The following sections present a reduced version of the model of Abelson and Schank. Since their aim was to create a descriptive as well as an analytic model for an automatic text-understanding program, and the aim of this study is a descriptive model for analyzing texts, not all details of Abelson and Schank’s model need to be taken into account. Furthermore, the application of the model to ‘actual’ narrative texts is unproblematic when conducted by a trained person and not a computer program. In other words, the method by Abelson and Schank is fit to be used in literary narratology.

3.1. The literary study’s notion of ‘motif’

Before applying Abelson and Schank’s model, however, it is necessary to briefly recount what the notion of a ‘motif’ is in literary studies and what analytic purposes it serves.

3.1.1. Definition

As with so many terms in literary studies with a long tradition of use, there is not one definitive definition that has become widely accepted. In this fashion Drux states that “[e]ine konsensfähige Definition des Motiv-Begriffs konnte sich bis heute nicht durchsetzen. Der hohe Grad an Unbestimmbarkeit erklärt sich aus der Geschichte des Begriffs”⁴.

Yet, Dux offers a short explication of the term ‘motif’ as the “[k]leinste selbständige Inhalts-Einheit oder tradierbares intertextuelles Element eines literarischen Werks”⁵. The definition’s latter part seems suitable from the point of view of *Motiv-*

¹ E.g. Martinez, Matias, Scheffel, Michael, *Einführung in die Erzähltheorie*. 7th ed. (München, 2007), pp. 149–53.

² Abelson, Robert P., Schank, Roger C., *Scripts, Plans, Goals, and Understanding. An Inquiry into Human Knowledge Structures* (Hillsdale, N.J., 1977).

³ *Ibid.*, p. 168.

⁴ Drux, Rudolf, “Motiv”, in Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Klaus Weimar, eds., *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, vol. 2. 3rd edition. 3 volumes (Berlin, New York, 2007) p. 639.

⁵ *Ibid.*, p. 638.

geschichte (history of motifs) and comparative literary studies. The motif would thus be the smallest element of a literary work that can be passed on between texts. The definition is still very broad, but its resulting flexibility allows for a problem-oriented usage of the term, meaning that the element of a narrative's content considered to be a motif depends on the research question. The element only needs to be found in comparable form in a minimum of two narratives. Where comparability starts and ends is, however, not explicated and is thus left to the researcher's intuition alone. This is where cognitive semantics can help design an inter-subjective method.

However, the definition's former part requires elaboration. Defining a motif as the smallest independent element of content would insofar include (meanings of) single words, since they are (on a bare linguistic level) autonomous within a narrative and can be found in other narratives. Drux sharpens his definition by comparing the term 'motif' to the related terms *Stoff* (subject matter) and *Thema* (topic)⁶. When compared to the notion of *subject matter*, the motif's complex of meaning is less sophisticated. Unlike subject matter, a motif is not specified by factors of time, location or participating characters. Its degree of reference is, however, higher than that of a *topic*. A topic means the abstract *content* of a story, its central matter. A motif on the contrary is a content-related *schema*. A motif thus would involve some kind of *pattern*.

3.1.2. Procedural and static patterns

It is, however, unclear whether this *pattern* is of a procedural or a static structural kind. When recounting different taxonomies of motifs, Drux offers four *types of motifs* that belong either to one or to both kinds:

- stock characters (*Typen-Motive*) such as the 'evil stepmother',
- motifs of certain places (e.g. the '*locus amoenus*' in pastoral poetry),
- situational motifs that result from the constellation of characters (*Figurenkonstellation*) such as 'sibling love' or 'fratricidal war' and
- motifs of objects (*Ding-Motive*, *Dingsymbole*) where objects symbolize certain features (in the person that possesses them). Diamonds, for example, indicate gallantry, a mask stands for dissemblance⁷.

Stock characters involve both a static description of these characters such as their physical and mental features, items they possess or their societal position. Nevertheless, as actants of a story, it is their involvement in certain courses of actions that is an integral part of their function as a motif. With motifs of locations, it is also the actions anticipated to happen at those locations that constitutes their connotative function. Situational motifs do require certain constellations of actants, but are in the end purely centered on the events they entail. Only motifs of objects seem to lack a procedural aspect. They may, however, be props required for certain conventionalized actions, such as a magic sword for slaying a monster in Late Medieval (Icelandic) Romances.

⁶ Drux, "Motiv", p. 638.

⁷ *Ibid.*, p. 639.

3.1.3. The problem of motif nexus

The different types of motifs can be intertwined. It is i.e. hard to distinguish type motifs from situational motifs, as a proper evil stepmother needs some younger person who has lost one or both parents in order to be an evil stepmother. The same is true of the example with the magic, monster-slaying sword. The prince rescuing the princess motif (found e.g. in the older redaction of *Bósa saga* and so many more texts), strictly needs such props that themselves are motifs. And here the reader also frequently encounters monster lairs that are place motifs within romance literature.

So if types of motifs seem hard to distinguish and motifs of different kinds seem embedded in each other, it is impossible to either describe them alone through lexical semantics (in their static features) or narratology (in their procedural features). Even the combination of both lexical semantics and narratology lacks the possibility to model the concatenation of motifs (of different types) with each other. Old Norse dwarfs (*dvergar*) illustrate the complexity of single motifs and how they are connected in a nexus of other motifs of the same and different types.

Old Norse dwarfs have specific bodily and mental features — they are small, ugly and wise⁸, — making them a stock character (type 1). They live in topical places such as clearings where other monstrous creatures are also frequently encountered by the protagonist⁹, connecting them with motifs of certain places (type 2) and making them ‘similar’ to other types of stock characters in a proto-typical semantic sense. They also take up roles in the plot such as helpers and advisors truly making them stock characters. These roles are, however, also taken up by other stock characters such as troll women or sorcerers¹⁰. The objects they give to the heroes are instruments needed for the accomplishment of the genre typical task he has to accomplish in order to achieve his ultimate goal — becoming a king and marrying a princess (type 3) —, also making them fast part of motifs of objects (type 4).

3.1.4. Episodic versus semantic knowledge

But how can motif nexus be modeled that contain motifs that consist of both procedural as well as static features? In *lexical semantics*, as well as in morphologically oriented comparative studies of literature, the *semantic* theory of knowledge is the one mainly employed as opposed to the *episodic* theory of knowledge. In semantic theory of knowledge, e.g. lexical semantics, lexical meaning derives from hierarchical — sometimes only binary — structures. This is also true of the theory’s younger offspring, *frame semantics* and *proto-type semantics*, which strongly focus on tree structures, and not necessarily binary ones. *Proto-type semantics* offers a suitable model for describing the similarity of stock characters as well as instances of such stock character categories that lie between

⁸ Schäfke, Werner, “Was ist eigentlich ein Zwerg? Eine prototypensemantische Figurenanalyse der *dvergar* in der Sagaliteratur”, *Mediaevistik* 23 (2010), pp. 207–20.

⁹ *Ibid.*, pp. 231, 237–40; Glauser, Jürg, *Isländische Märchensagas. Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island* [PhD diss.] (Basel, Frankfurt a. M., 1983, Beiträge zur nordischen Philologie 12), p. 200.

¹⁰ Schäfke, “Was ist eigentlich ein Zwerg?”, pp. 237–47.

them¹¹. Considering Old Norse dwarfs e.g. Nípr in *Sigurðar saga þogla* partly fits the DWARF category as well as the TROLL WOMAN category¹².

However, other types of motifs (types 2–4) can hardly be accounted for in the tradition of lexical semantics because of their procedural aspects. Even though Croft and Cruse claim that frame semantics include procedural aspects through *scripts*, they are only represented in frame semantics by simple nodes of trees of meaning (= frames)¹³. Their complex, procedural nature is thus not accounted for. Employing a semantic model that follows the theory of *episodic* rather than *semantic knowledge* can help describe motif nexus. Such a model is found in *script theory*. In *episodic knowledge* lexical meaning is considered to be derived from *episodic memory*¹⁴. A nominal concepts' lexical meaning would thus consist of two parts, (1) its salient *events* in particular episodes in which the noun has occurred and (2) the entity's physical description¹⁵. The second part of the meaning thus obviously corresponds to what is described as meaning in semantic theory of knowledge, e.g. lexical semantics.

3.2. Motifs as scripts, plans, goals, and themes

The central level of describing procedural knowledge is constituted by scripts. They contain a conventionalized series of *events*, i.e. actions (e.g. going to the cinema, on a 'first date' etc.). If a series of actions is less conventionalized or extremely basic, it is represented by a *plan* instead (e.g. finding and consuming food in order to satisfy one's hunger). Scripts and plans both serve *goals* (e.g. satisfying hunger). *Themes* form conventionalized packages of goals. A cognitive model of motifs would thus understand motifs as scripts (including plans) associated with certain goals that might be part of themes.

3.2.1. Scripts

Scripts consist of

- *tracks* (subtypes of scripts for individual situational circumstances),
- *scenes* (a chain of *events*),
- *roles* (e.g. actants),
- *events* (i.e. actions of actants),
- *conditions* determining the course of events and
- *results*, i.e. the script's outcomes.
- Finally, a script also contains *props*, which are objects involved in the script¹⁶.

A script is called up in a narrative by a *script header*. That means call-up lines are typical propositions that contain certain entry conditions, situational circumstances or props that let the reader (who possesses the appropriate literary knowledge) expect the script. The events of a script that are most likely to be stated in

¹¹ Schäfke, "Was ist eigentlich ein Zwerg?", pp. 275–87.

¹² *Ibid.*, pp. 278–81.

¹³ Croft, William, Cruse, D. Alan, "Frames, Domains, Spaces. The Organization of Conceptual Structure", in William Croft, D. Alan Cruse, eds., *Cognitive Linguistics*. 2nd ed. (Cambridge, UK etc., 2004), p. 17.

¹⁴ Abelson, Schank, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, pp. 17–19.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 129–30.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 41–46.

more summarized instantiations of the scripts are called main conceptualizations (MAINCONs). MAINCONs can be regarded as the *prototypical* events of a script when understood through Lakoff's *idealized cognitive model* (ICM)¹⁷.

Scripts are abstract entities that belong to the knowledge structure of the understander (i.e. reader or listener) of the narrative. An instantiation of a script in a text contains only the explicitly stated events of the script and would be expected to be coherent when inferring the MAINCONs of that script and tying both into a causal chain. This is called the *conceptual dependency representation* (CD) by Abelson and Schank¹⁸. This level very much fits the analytic level of the *histoire* in literary narratology, as it contains all events in a text in their chronological and logical order including what can safely be inferred from the reconstructed cultural knowledge of the culture the analyzed text is situated in.

3.2.2. Goals

Goals are the aims pursued in a script and often are identical to a script's results. When presuming a goal, the understander also generates expectations about what the actants are liable to do. Knowledge of possible goals derives from contextual knowledge information about the main character or from belief systems¹⁹. This fits what is called *horizon of expectation* (*Erwartungshorizont*) in literary narratology. Goals might be irrelevant for minor antagonistic characters (e.g. dragons)²⁰, as narrative coherence might not be expected in every detail.

The understander decomposes each (main) goal he or she reads, hears or can infer into sub-goals that are intermediary steps to achieving the main goal²¹. Such minor goals are either *instrumental goals* or *plans*. Instrumental goals (*I-goals*) are basically of the same nature as main goals. If a goal realizes the precondition in the pursuit of a main goal, i.e. functions as a sub-goal, it is an I-goal. A sub-goal of a sub-goal is called a 'nested I-goal'. Plans, or *delta goals* (*D-goals*), are a limited set of sub-goals. They are, however, applied to unknown situations, where no conventionalized behavior becomes effective and result from a bottom-up process rather than a top-down process such as in scripts²²:

In listening to discourse, people use plans to make sense of seemingly disconnected sentences. By finding a plan, an understander can make guesses about the intentions of an action in an unfolding story and use these guesses to make sense of the story²³.

D-goals are rather defined by the course of action that is taken in order to achieve a goal; examples supplied by Abelson and Schank are asking or threatening some-

¹⁷ Lakoff, George, "Cognitive Models and Prototype Theory", in Ulric Neisser, ed., *Concepts and Conceptual Development. Ecological and Intellectual Factors in Categorization*. 1 (Emory Cognition Project Conference, 11.-12.10.1984, Cambridge, 1987), pp. 70–71.

¹⁸ Abelson, Schank, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, pp. 150–153.

¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

²¹ *Ibid.*, p. 74.

²² *Ibid.*, p. 99.

²³ *Ibid.*, p. 70.

one for something, or stealing something from someone²⁴. Extorting dwarfs, for example, involves a plan for capturing the dwarf so he can be threatened.

There are various *goal forms* for main goals, namely

- *Satisfactory goal (S-goal)*: a recurring, *strong biological need* (e.g. hunger, sex, sleep)
- *Enjoyment goal (E-goal)*: gaining enjoyment, or relaxation (e.g. travel, sex, eating, exercise, drugs)
- *Achievement goal (A-goal)*: achievement of valued acquisition or social position
- *Preservation goal (P-goal)*: expressible e.g. by phrases such as ‘keep up,’ ‘hold onto,’ ‘fix up,’ ‘check up on’ etc.; often an *embellishment* of an *A-goal*
- *Crisis goal (C-goal)*: subclass of *P-goals* with high priority; instances arise suddenly

The extortion of dwarfs mainly serves (superordinate) achievement goals that might, however, be sub-goals for crisis goals.

3.2.3. Themes

Themes are “convenient packages of goals”²⁵. When a theme is identified, it forces predictions in the understander about what goals to expect. They tend to give an overall structure to the narrative they are found in and thus are like a narrative’s *topic (Thema)*²⁶. There are three different categories of themes. Themes considering societal roles or stock character types (e.g. in Sagas of the Icelanders the *goði* as a peacemaker or the Norwegian berserk in Iceland as the troublemaker) are called *role themes*. *Life themes* comprise the goals that represent life’s aims (e.g. a young prince’s aim of becoming a king in Late Medieval Icelandic Romances). *Interpersonal themes* represent goals in social relationships. The goals pursued by human actants when extorting dwarfs can be considered to be part of role and life themes.

4. The extorted dwarf

4.1 Distribution

There are eight sagas containing the motif of the ‘extorted dwarf’²⁷: *Áns saga bogsveigis*²⁸, *Hervarar saga ok Heiðreks*²⁹, *Mágus saga jarls*³⁰, *Nítiða saga*³¹, *Samsons*

²⁴ Abelson, Schank, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, pp. 92–93.

²⁵ *Ibid.*, p. 148.

²⁶ *Ibid.*, p. 146.

²⁷ Since the motif hardly extends more than two pages in the editions cited and the page numbers of the instance of the motif in each saga is given below, it is refrained from supplying page numbers for further references to them, except in direct quotation.

²⁸ *Áns saga bogsveigis* = “Áns saga bogsveigis”, in Guðni Jónsson, ed., *Fornaldar sögur Norðurlanda*, 4 vols (Reykjavík, 1959), vol. 2, pp. 368–69.

²⁹ *Hervarar saga ok Heiðreks* = *Heiðreks saga*. *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, ed. Jón Helgason (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 48, København, 1924), pp. 2–3.

³⁰ *Mágus saga jarls* = “Mágus saga jarls”, in Cederschiöld, Gustaf, ed., *Fornsögur suðurlanda: Magus saga jarls, Konraðs saga, Bærings saga, Flovents saga, Bevers saga* (Lund, 1884), pp. 24–25.

³¹ *Nítiða saga* = “Nítiða saga”, in Loth, Agnete, ed., *Late Medieval Icelandic Romances*, 5 volumes. (Editiones Arnarnæ, B, 24, Copenhagen, 1965), vol. 5: “Nítiða saga, Sigrgarðs saga frækna, Sigrgarðs saga ok Valbrands, Sigurðar saga turnara, Hrings saga ok Tryggva”, pp. 21–22.

*saga fagra*³², *Sigurðar saga þøgla*³³, *Völsunga saga*³⁴ and *Þiðreks saga*³⁵. They all belong to the closely connected genres of *Fornaldarsögur Norðurlanda* (FAS) and Late Medieval Icelandic Romances (LMIR; aka indigenous *Riddarasögur*). *Áns saga bogsveigis* belongs to the group of *Hrafnistumannasögur* about a lineage of Norwegian farmers and is counted among the FAS' sub-group of Viking romances. *Hervarar saga*, *Völsunga saga* and *Þiðreks saga* all fall within the FAS sub-group of legendary sagas, drawing motifs from heroic legend. While *Hervarar saga* includes some very old Eddic poetry, *Völsunga saga* is directly connected to Nordic and eventually Germanic mythology. *Þiðreks saga* contains subject matter from the Germanic heroic legend about the legendary figure Dietrich. While *Þiðreks saga* is considered to draw from Middle Low German sources, the Dietrich matter is connected to the Siegfried-Sigurðr-cycle via the *Nibelungenlied*. The rest of the sagas are counted among the LMIR. However, *Mágus saga* borders the translated *Riddarasögur*, as it is the *verschriftlichte* version of an oral re-telling of the *chansons de geste Les Quatre Fils Aymon* about the legendary hero Renaud de Montauban and his cousin the magician Maugris³⁶.

Sagas including the 'extorted dwarf' motif

Saga	Genre	Main Manuscript ³⁷	Date
<i>Áns saga bogsveigis</i>	FAS	AM 343 a 4to	1450–1475 ³⁸
<i>Hervarar saga ok Heiðreks</i>	FAS	AM 544 4to ³⁹	1302–1310 ⁴⁰
<i>Mágus saga jarls</i>	LMIR	AM 580 4to	1300–1350 ⁴¹
<i>Nítiða saga</i>	LMIR	AM 529 4to ⁴²	1500–1550 ⁴³

³² *Samsons saga fagra* = *Samsons saga fagra*, ed. Wilson, John (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 65/1, Copenhagen, 1958). pp. 21–22.

³³ *Sigurðar saga þøgla* = “*Sigurðar saga þøgla*”, in Loth, Agnete, ed., *Late Medieval Icelandic Romances*, 5 volumes (Editiones Arnarnagæanæ, B, 21, Copenhagen, 1963), vol. 2: “*Saulus saga ok Nikanors, Sigurðar saga þøgla*”, pp. 190–92.

³⁴ *Völsunga saga* = “*Völsunga saga*”, in Guðni Jónsson, ed., *Fornaldar sögur Norðurlanda*, 1950, vol. I, pp. 143–44.

³⁵ *Þiðreks saga af Bern* = *Þiðriks saga af Bern*, ed. Bertelsen, Henrik (Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur 34, Copenhagen, 1905–11), pp. 34–35.

³⁶ Cf. Glauser, *Isländische Märchensagas*, pp. 269–71, for a brief summary of the rich research on the sources of *Mágus saga*.

³⁷ The listed manuscripts are those manuscripts that form the base texts of the editions used here.

³⁸ Sanders, Christopher, *Tales of Knights. Perg. fol. nr 7 in The Royal Library, Stockholm (AM 567 Vlj 4to, NKS 1265 Ilc fol.)* (Manuscripta Nordica: Early Nordic Manuscripts in Digital Facsimile 1, Copenhagen, 2000), pp. 42–43.

³⁹ This manuscript supplies the base text of Redaction H of the saga. The dwarf episode is also found in the U redaction. The differences between both versions in respect to the dwarf episode are minimal and insignificant.

⁴⁰ Stefán Karlsson, “*Aldur Hauksbókar*”, *Fróðskaparit* 13 (1964), p. 119.

⁴¹ Seip, Didrik Arup, *Palæografi*, 2 volumes (Nordisk Kultur, 28/B, Stockholm etc., 1954), vol. B: “*Norge og Island*”, p. 128.

⁴² Loth's edition is used here. The text in the manuscript she chose is defective, as 2½ folios containing the end of the saga, are missing. The end is supplied from another manuscript. However, the dwarf episode is extant in the earlier part of the saga that is preserved in AM 529 4to.

⁴³ Jón Helgason, ed., *Íslensk fornkvæði/Islandske folkeviser*, 8 volumes (Editiones Arnarnagæanæ B, 13, Copenhagen, 1963), vol. 4, p. xi.

Saga	Genre	Main Manuscript	Date
<i>Samsons saga fagra</i>	LMIR	AM 343 a 4to	1450–1475 ⁴⁴
<i>Sigurðar saga þögla</i>	LMIR	AM 152 fol.	1500–1525 ⁴⁵
<i>Völsunga saga</i>	FAS	NKS 1824 b 4to	1400–1425 ⁴⁶
<i>Þiðreks saga af Bern</i>	FAS	Holm perg. 4 fol.	1275–1300 ⁴⁷

4.2. Description

The motif consists of a human actant overwhelming a dwarf in order to receive some sort of help from him. The help received from the dwarf is quite essential for the super-ordinate goals of the human actant in the course of the saga. In order to receive this help the actant overwhelms the dwarf by denying him entrance to his home or by threatening to hurt him. Denying the dwarf access to his home can only be achieved by successfully moving between him and his home or by seizing him. Being in the power of the human actant, the dwarf ransoms his life by helping him. The human actant sometimes rewards the dwarf. If he fails to do so, he is cursed by the dwarf. If the human actant is an antagonist, however, he neither rewards the dwarf nor is cursed by him.

4.2.1. Roles

There are two roles, the human actant and the dwarf. In *Samsons saga* and *Nítíða saga* where the dwarf is coerced into helping abduct a princess, one such is involved, but not present in the scenes entailed in the motif. In *Hervarar saga* there are two dwarfs, Dvalinn and Dulinn, who function as one entity regarding the motif. The human actant usually is the protagonist of the saga. He may, however, be a secondary character involved in the antecedents of the main plot, such as King Svafrlami in *Hervarar saga* that revolves around Hervör and Heiðrekr and Loki in *Völsunga saga* that focuses on Sigurðr. In *Samsons saga* and *Mágus saga* the human actant is one of the saga's main antagonists. In *Samsons saga* the half-troll Kvintalín overwhelms a dwarf and forces him to work against the eponymous protagonist. In *Mágus saga* Ubbi, the advisor of one of the protagonists, once overwhelms a dwarf pursuing his king's aims. However, he is later outlawed and turns against his former king, thus eventually becoming the saga's main antagonist.

4.2.2. Call-up line

The start of the extorted dwarf motif is always signaled by the narrator telling the audience there is a dwarf standing in the wood. Usually the dwarf is seen by his boulder in a wood glade (*Áns saga*, *Hervarar saga*, *Mágus saga*, *Nítíða saga*). An example for a typical call-up line would be “Hann ser, hvar duergr einn stenndr unndir steini einum” (“He saw how a dwarf was standing at a bould-

⁴⁴ Sanders, *Tales of Knights*.

⁴⁵ Stefán Karlsson, “Skrivarverser: Island”, in Brøndsted, Johannes, *et al.*, eds., *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk Middelalder fra Vikingetid til Reformasjonstid* (Copenhagen, 1970), vol. 15, p. 693.

⁴⁶ Stefán Karlsson, ed., “NKS 1824 b 4to”, *Opuscula* 4 (1970), p. 368.

⁴⁷ *Þiðriks saga af Bern*, p. viii.

er.”)⁴⁸. In *Sigurðar saga* the dwarf is standing alone in the woods and covers his eyes with his hands (perhaps in order to hide from Sigurðr), the dwarf’s boulder is encountered later as Sigurðr chases the dwarf through the woods. In *Þiðreks saga* the eponymous hero sees a dwarf running through the woods as he is hunting a hart. Þiðrekr then stops hunting the hart and chases the dwarf instead. In *Samsons saga* the dwarf and his boulder are mentioned in the direct speech of Galinn advising his son Kvintalín to overpower the dwarf in order to coerce him into helping them. The motif is thus thematized on a meta-level showing its high degree of conventionalization.

Völsunga saga is an exception from the call-up lines described above, as the motif is situated in an intra-diegetic narrative by the intra- and homo-diegetic narrator Reginn. A different kind of narrative style is applied regarding the distribution of information, as Reginn begins his tale of how Óðinn, Loki and Hænir accidentally slew his brother Otr at the waterfall where the dwarf Andvari lives:

‘Einn dvergr hét Andvari’, segir Reginn. ‘Hann var jafnan í forsinum, er Andvarafors heitir, í geddu líki ok fekk sér þar matar, því at þar var fjöldi fiska í þeim forsi. Otr, bróðir minn, fór jafnan í þenna fors ok bar upp fiska í munni sér ok lagði einn senn á land. Óðinn, Loki, Hænir fóru leiðar sinnar ok kómu til Andvarafors’

‘A dwarf was called Andvari’, says Reginn. ‘He was always in the waterfall which is called Andvarafors, Andvari’s waterfall, in the shape of a pike to get himself food because there were many fish in that waterfall. Otr, my brother, always went into that waterfall and brought up fish in his mouth and put one at a time on land. Óðinn, Loki, and Hænir went their way and came upon Andvarafors’⁴⁹.

After this exposition, it is established that there is a dwarf at hand that can later be extorted and he is not literarily stumbled upon as in other sagas.

4.2.3. Props

Certain *props* are always present. They are part of a motif of place associated with dwarfs as mentioned above. The dwarf and his home, a boulder, are prototypically situated in a wood. Sometimes it is additionally mentioned that the boulder is standing in a wood glade, which is the case in the present corpus in *Áns saga*, *Nítíða saga*, and *Sigurðar saga*. There are albeit exceptions in the corpus’ legendary sagas (*Völsunga saga* and *Þiðreks saga*) where the home of the dwarf is a waterfall (*fors*) or a hut (*gammi*).

Tools are rarely used to deny dwarfs entry to their homes. King Svafllami in *Hervarar saga* uses his short sword (*málasax*). *Völsunga saga* involves Rán’s fishnet as a tool in the capture of the dwarf Andvari who is in the shape of a pike outside of his home. Usually, riding (*Mágus saga*, *Nítíða saga*) or walking (*Áns saga*) between the dwarf and his boulder is enough to prevent him from entering it. In *Samsons saga* and *Þiðreks saga* the dwarf is seized by the human actant.

Gold rings — such as those given to the dwarfs in *Sigurðar saga* and *Nítíða saga* — are typical symbols of generosity in skaldic poetry and thus instantiations of

⁴⁸ *Mágus saga jarls*, p. 24.

⁴⁹ *Völsunga saga*, p. 143.

a motif of an object (*Dingsymbol*). Kennings such as ‘destroyer of rings’ for a ruler emphasize a ruler’s virtue of generosity⁵⁰. That the protagonists in the above named sagas give rings to the dwarfs thus marks the actant’s feature of generosity as decisive for the order of events.

4.2.4. Superordinate goals and entry conditions

The dwarf’s help is decisive for the human actant’s later success. A typical entry condition is that of the hero knowing no other way out, pondering his plans (*Mágus saga*, *Samsons saga*, and *Sigurðar saga*). The situation in *Völsunga saga* can be counted among this type of entry condition as Óðinn, Loki and Hœnir have to ransom their heads from Hreiðmarr and his sons Fafnir and Reginn after slaying Hreiðmarr’s son Otr. This entry condition very well suits the situation the dwarf finds himself in after being overwhelmed by the hero. Both the gods in *Völsunga saga* and the dwarfs in *Hervarar saga* have to pay *ffjörlausn* (‘ransom’). Less literal is the similarity to *Samsons saga*, and *Þiðreks saga*, where the ransoming is described as ‘to pay for one’s life’ (*leysa lif sitt*), and in *Mágus saga* as ‘to pay for one’s life and lodgings’ (*leysa lif sitt ok herbergi*) or as ‘to pay for one’s head’ (*leysa höfuð sitt*) in *Völsunga saga*. The similarity between the superordinate goal of the three gods, paying *ffjörlausn*, and that of overwhelmed dwarfs, aids the call-up of the motif in *Völsunga saga* and also explains why it was possible to omit a typical call-up line.

A second type of entry condition is that of an aristocratic human actant riding through a forest hunting for pleasure (*at skemta sér* in *Nítíða saga* or *til skemtanar* in *Þiðreks saga*). In *Hervarar saga* the hunt is not explicitly marked as being for pleasure but it can be assumed that the same kind of activity is being referred to. Svafhlami would as a king not need to hunt other than for pleasure unless a situation of need was implied, which is not the case. In *Völsunga saga* the three gods Óðinn, Loki, and Hœnir are hunting as well as they slay Otr at Andvari’s waterfall, and it seems consistent to count this among the same type of entry condition. This further explains a missing typical call-up line.

Áns saga constitutes a different entry as the extorted dwarf motif is connected to the *kolbíttr* motif. In this saga the eponymous hero is a *kolbíttr* (‘coal-eater’). *Kolbítar* show their abilities for the first time when reaching manhood. Before that they seem deficient. At the age of twelve, Án vanishes for three nights during the winter and he encounters a dwarf while he is away. Án overwhelms him by moving between him and his boulder. He threatens him with never being allowed inside his home again, unless he makes him a bow and arrows within three nights. The dwarf agrees and Án waits there for three nights. After Án returns home, he begins his adventures proving that he possesses heroic, male virtues. He later uses two of those arrows to kill the two revolting brothers of King Ingjaldr, whom he despises and who later becomes an open enemy of Án, slaying Án’s brother Þórir. *Áns saga* is considered an anti-

⁵⁰ E.g. *Geisli* 53; Cf. Meissner, Rudolf, *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik* (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 1, Bonn, etc., 1921), p. 289.

monarchic text⁵¹. Its main topic is the conflict between Án and the unjust and bad King Ingjaldr. The magic bow and arrows are an important tool for Án in damaging Ingjaldr. As in other instances of the extorted dwarf motif, the protagonist gains an item from the dwarf that is an important prop for the story's global plot.

Apart from this saga, the *kolbíttr* motif is not connected to overwhelming dwarfs. Even though *Sigurðr* in *Sigurðar saga þögla* is also a *kolbíttr*, overwhelming a dwarf is not one of his first deeds. When he meets his dwarf, he is already a famed warrior⁵². However, in *Áns saga*, the extorted dwarf motif is connected in an additional way to the *kolbíttr* motif: the dwarf gives Án a beautiful chair that Án makes a gift of for his mother⁵³, even though he did not ask for this item. This gift has been considered a symbol for the separation of the *kolbíttr* from the sphere of *innan stokks* ('in-doors') that is reserved for the female gender⁵⁴. However, while the *kolbíttr* might not fulfill the social role of an adventuring Viking (or knight), and these roles are indeed gendered, the *kolbíttr* did not take up a female social role instead that is spatially associated with the sphere of *innan stokks*. He was just a deficient warrior. Interestingly, another instance of a chair given to a protagonist's mother in much the same fashion occurs in *Ketils saga hængs*, another *Hrafnistumannasaga*. Ketill is a *kolbíttr*, too, and after he disappears for three nights, he comes back with a well-fashioned chair that he gives to his mother. It is, however, not narrated what Ketill experiences during those three nights and how he got the chair. *Ketils saga* thus either presupposes knowledge about the motif of a *kolbíttr* overwhelming a dwarf, or the motif of a *kolbíttr* finding a chair during some miraculous absence has been connected to the extorted dwarf motif. However arbitrary the events in *Ketils saga* seem to a reader without the proper literary knowledge, the dwarf in *Áns saga* giving the chair to Án is still equally unmotivated and seemingly arbitrary.

The superordinate goals are most often *achievement goals* that function as crucial I-goals for the aims in life of protagonistic characters, i.e. their *life theme* as (aspiring) aristocratic regents. Such I-goals are the acquisition of a mighty weapon that enables the hero to become famed through heroic deeds in combat (*Áns saga*,

⁵¹ Vésteinn Ólason, "The Marvellous North and Authorial Presence in the Icelandic *fornaldarsaga*", in Eriksen, Roy, ed., *Contexts of Pre-Novel Narrative. The European Tradition* (Approaches to Semiotics 114, Berlin, etc., 1994), pp. 101–18; Viðar Hreinsson, "Hetjur og fiðl úr Hrafnistu", *Tímarit máls og menningar* 51/2 (1990), pp. 41–52.

⁵² "Duergrinn m(ælti) 'illa gerir þu S(igurdur) þögla er þu uillt banna mier jnne mitt. Mætti þer sæmra ath hefna fyrst þeirrar suijuirdingar. er Sed(entiana) gerdi þer og þijnum fostbræðrum. er slijct enn meire apturferd agiætum kongs sonum. [...] er eg bædi lagur og lijttill ath aullu hia þier ef sia er madurenn sem eg ætlade.' [...] S(igurdur) suarar 'rett kenner þu manninn,'" ("The dwarf said: 'you are acting ill, Sigurðr þögli, by wanting to prohibit me from my home. It would be befitting you more to avenge those humiliations that you and your brothers suffered by Sedentiana, first. Such would be a greater journey back for a prince. I am in every respect small compared to you both in size as in birth, if you are the man I think you are'. Sigurðr answered: 'That's the very man you see here'.") *Sigurðar saga þögla*, pp. 190–91.

⁵³ *Áns saga bogsveigis*, p. 389.

⁵⁴ Ásdís Egilsdóttir, "Kolbitur verður karlmaðr", in Ármann Jakobsson, ed., *Miðaldabörn* (Reykjavík, 2005), pp. 90–91.

*Hervarar saga*⁵⁵, and *Piðreks saga*) or help with out-witting a maiden king (*Nítíða saga* and *Sigurðar saga*) that is a goal variant for the goal of marrying a courtly woman of equal status⁵⁶. From the point of view of the superordinate goal of the human actant the dwarf fills the *role theme* of the helper.

In *Mágus saga* and *Samsons saga* the extorted dwarf serves achievement goals of antagonists that are not associated with any kind of theme. They can thus rather be counted among the role theme of the dwarf as a helper. The same is true in *Völsunga saga* where Loki and the other gods dependent on the help of the dwarf Andvari are secondary characters in the antecedents of the actual plot revolving around Sigurðr. In all three of those sagas, the situations are rather dire, so the achievement goals can be regarded I-goals for a superordinate crisis goal: Kvintalín in *Samsons saga* having to find out what happened to his mother and how to avenge himself on Samson; Ubbi in *Mágus saga* having to exact the revenge of his superior; and Óðinn, Loki, and Hœnir in *Völsunga saga* having to acquire gold in order to ransom their heads.

4.2.5. Scenes and order of events

The script can be divided into two scenes. The first scene leads to the overwhelming and extortion of the dwarf. The ending point of the first scene, the extortion of the dwarf, is an *I-goal* for the *main goal* of the human-actant that is receiving the dwarf's help that is dealt with in the second scene. The dwarf's help serves the human actant's superordinate goal as described above. The overwhelming of the dwarf is a 'nested' I-goal for the I-goal of the extortion of the dwarf. In order to overwhelm the dwarf, some *plan* has to be followed. The plan consists of one or more *D-goals*. In most cases, that is moving between the dwarf and his home (*Áns saga*, *Hervarar saga*, *Mágus saga*, *Nítíða saga*, and *Sigurðar saga*). Denying the dwarf entry to his home is referred to as *banna e-m inni* ('to prohibit so. his home') in *Sigurðar saga* and *Nítíða saga*, and *vígja e-n útan steins* ('to banish so. outside of his boulder') in *Áns saga*, *Hervarar saga*, *Nítíða saga*, and *Samsons saga*. In the U-redaction of *Hervarar saga*, this act is described as *veiða e-n útan steins* ('to capture so. outside of his boulder'). The ransoming (I-goal 2) is referred to as *leysa líf/höfuð sitt* or *fjörlausn* as described above. The extortion and the subsequent ransoming are called *kaup* ('bargain') by Sigurðr in *Sigurðar saga*.

The second scene deals with the ransom paid by the dwarf and the other two results, the reward the dwarf might receive or the curse he might cast on the human actant. The two scenes are divided by a time span of three nights (*Áns saga*, *Mágus*

⁵⁵ In *Hervarar saga* the human actant is not a primary character whose biography structures the course of the narrative, but a secondary character featured in the antecedents of the plot. His actions, however, can be understood through the knowledge of the life theme of the aristocratic regents.

⁵⁶ Cf. the 'courtly biography' (*höfische Biographie*) in Late Medieval Icelandic Romances as described in Schäfke, Werner, "The 'Wild East' in Late Medieval Icelandic Romances. Just a Prop(p)?" in Ney, Agneta, Williams, Henrik, Ljungqvist, Fredrik Charpentier, eds., *Á austrvega. Saga and East Scandinavia, 14th International Saga Conference. Uppsala, 09.–15.08.2009*, 2 volumes (Gävle, 2009), vol. 2, pp. 845–50; Schäfke, Werner, *Wertesysteme und Raumsemantik in den isländischen Märchen- und Abenteuersagas* (doctoral dissertation, University of Freiburg, 2011, forthcoming).

saga, and *Sigurðar saga*), a couple of hours until noon (*Þiðreks saga*) or an unspecified timespan (*Hervarar saga*). In *Nítíða saga* and *Samsons saga* the second scene connects to the first without any interruption. However, in both cases the one result that consists of the dwarf's ransom is not completely instantiated in that scene. It only contains the dwarf's agreement to help the human actant. The actual help the dwarf is coerced into giving follows later when he assists in abducting a princess.

4.2.6. Results

As noted above, there are three kinds of results for the extorted dwarf motif. Firstly, the dwarf always helps the human actant in the way demanded. Secondly, the dwarf sometimes curses the human actant after he provided the help he was coerced into giving. Thirdly, some protagonistic human actants give the dwarf compensation for his help. This can either be silver (*Ans saga*), a gold ring and a bag of gold (*Sigurðar saga*) or a gold ring and life stock (*Nítíða saga*). If the human actants do not hand out a reward, they are cursed (*Hervarar saga*, *Völsunga saga*, and *Þiðreks saga*). In *Þiðreks saga* the curse is non-lethal and only prevents Þiðrekr from ever getting the dwarf Alfrigg under his control again. The dwarf is never rewarded for his help by antagonistic human actants (*Samsons saga* and *Mágus saga*), but the human actants are not cursed either.

4.2.7. Tracks

The different results for unrewarded dwarfs determined by the status of the human actant as protagonistic or antagonistic mean that there are two different subtypes of the motif. Expressed in the cognitive model of scripts, this means that the motif has two *tracks*, one for protagonistic and one for antagonistic human actants. The results of the track for protagonistic human actants are determined by the actant's generosity. If the protagonistic human actant is not generous, he is also brutal as he threatens the dwarf with physical harm other than denying him entry to his home. Three overall outcomes can thusly be differentiated:

- a. the vengeful dwarf, unrewarded by a brutal protagonistic actant (track 1, outcome a),
- b. the non-vengeful dwarf, rewarded by a generous protagonistic actant (track 1, outcome b),
- c. the non-vengeful dwarf, unrewarded by an antagonistic actant (track 2).

Vengeful, unrewarded dwarfs

Dwarfs are often considered to be typically vengeful⁵⁷. While this analysis does not stand to the majority of dwarf motives that feature helpful dwarfs⁵⁸, *Hervarar saga* and *Völsunga saga* feature vengeful dwarfs. Both sagas thus share

⁵⁷ Motz, Lotte, "Supernatural Beings. 1. Elves, Dwarfs and Giants", in Pulsiano, Philip, *et al.*, eds., *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia* (New York and London, 1993), pp. 622–23; Motz, Lotte, *The Wise One of the Mountain. Form, Function and Significance of the Subterranean Smith: A Study in Folklore* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 379, Göppingen, 1983), pp. 110–12; Motz, Lotte, "The Craftsman in the Mound", *Folklore* 88 (1977), p. 48; Lecouteux, Claude, "Zwerge und Verwandte", *Euphorion* 75 (1981), pp. 366–78.

⁵⁸ Cf. Schäfke, "Was ist eigentlich ein Zwerg?", pp. 266–67, footnote 249, and 275–76, footnote 285; Wahlgren, Erik, *The Maiden King in Iceland* (Chicago, Illinois, 1938), p. 46.

the curse as a second result of the extorted dwarf motif. They both belong to the same sub-genre of FAS, the legendary sagas. In the antecedents of the saga plot of *Hervarar saga*, King Svafhlami sees two dwarfs at their boulder, keeps them from entering and commands them to forge him a sword. Dwarfs only curse the protagonistic secondary characters Svafhlami in *Hervarar saga* and Loki in *Völsunga saga*. In all other sagas, the dwarfs are rewarded, however, which is not the case in the two previously named ones. If the reader does not know about the potential threat of the dwarf cursing the human actant, it seems arbitrary that the human actant usually endows the dwarf with valuables such as gold (*Nítíða saga* and *Sigurðar saga*) or silver (*Áns saga*), since the dwarf is absolutely in the power of the human actant.

In addition to not being ungenerous, the human actants in *Hervarar saga*, *Völsunga saga*, and *Þiðreks saga* implicitly threaten the health of the dwarf beyond denying him entry to his home. In *Þiðreks saga* the eponymous hero chases the dwarf Alfrigg while on horseback and seizes the dwarf by his neck before he reaches his home. Loki captures Andvari in a fishnet like game. Since Otr was in the shape of an otter when was slain as game by Óðinn, Loki, and Hœnir before, this fate can be inferred as possible for Andvari as well. When King Svafhlami in *Hervarar saga* uses his short sword for denying the dwarfs entry to their boulder, this can well be meant as a physical threat rather than using the sword in some kind of magic ritual as Baetke implies⁵⁹. The subsequent curse cast by the dwarfs in those sagas appears even more clearly motivated.

Alas, there are different kinds of curses. In *Þiðreks saga*, the main protagonist Þiðrekr coerces the dwarf Alfrigg into supplying him with the legendary sword Naglhringr and forging a dupe for the previous owner that leaves him quite vulnerable to Þiðrekr and his companion killing him and looting his hoard. Alfrigg speaks some final words after he provided Þiðrekr with his ransom, a slot in the motif structure where the curse is uttered in *Hervarar saga* and *Völsunga saga* and its absence is noted in *Áns saga*. Alfrigg says: “enn alldrei síþann skulu þid [f]á mitt valld medann egh lifui þo ath þid lifuid tua manns alldra ok því næst er þessi dvergur allur i brottu.” (“‘But never again shall you [sc. Þiðrekr] have me under your control as long as I live, even if you live to human lifespans long.’ And the next moment the dwarf has completely vanished.”)⁶⁰.

Non-vengeful, rewarded dwarfs

Even though the dwarf already ransoms his head and home by helping the human actant, he is rewarded in three cases: *Sigurðar saga*, *Nítíða saga*, and *Áns saga*. The necessity of giving a dwarf some kind of reward, even though he is in the power of the human actant, is expressed in *Sigurðar saga*, as Sigurðr offers the dwarf that already pleaded for his life (in a somewhat ironic manner) a gold ring as

⁵⁹ Baetke, Walter, ed., *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. 8th ed. (Berlin, 2008), s. v. *vígja*.

⁶⁰ *Þiðreks saga*, p. 35.

‘an improvement of the deal’ (*kaupbætir*). This would not be necessary, if there wasn’t a threat of suffering a dwarf’s curse, if no compensation was given.

That the endowment of the dwarf with some kind of recompense is linked to the virtue of generosity becomes especially clear in *Sigurðar saga*. In a previous encounter with a dwarf child, one of the two brothers of Sigurðr breaks the ugly dwarf child’s jaw bone thus demonstrating brutality rather than generousness. Consequently he is cursed with a horrible headache by the dwarf child’s father. The other brother encounters the dwarf child the next day and gives it a gold ring instead of throwing stones. The next day, he finds a powerful sword at his bedside and his brother is cured from his headache.

In *Sigurðar saga* and *Nítíða saga* the dwarf is promised some reward before he delivers his ransom, after which he would cast his curse as in *Hervarar saga* and *Völsunga saga*, if he previously went unrewarded. In *Áns saga*, however, he only receives a reward *after* he delivers his ransom. This deviation would contradict the model proposed here so far. If Án did not reward the dwarf, the dwarf would cast a curse on him after delivering his ransom. However, the omitted curse is commented upon by the narrator: “Svá gerði dvergrinn sem fyrir var skilit ok með engum álögum.” (“So the dwarf did as demanded but without casting a curse”). The comment marks that there is a deviation from the usual order of events in the motif. The frame of reference thus corresponds to the order of events as outlined above. Furthermore the mention that the dwarf did not cast a curse appears at the same place in the order of events as the curse does, after the dwarf delivers his ransom.

Non-vengeful, unrewarded dwarfs

There are two exceptions to the rule that unrewarded dwarfs turn vengeful: In *Samsons saga* as well as *Mágus saga*, the dwarfs are not rewarded, but refrain from cursing. In these cases, the human actants overwhelming the dwarfs can be considered antagonists. In *Mágus saga* a dwarf is extorted by Ubbi, who later becomes an antagonist. In this saga the protagonists are split among two factions that are at enmity. One faction is led by King Karl. Ubbi is his advisor. Karl’s father, King Játvarðr was slain by Vígarðr. Vígarðr is the brother of Rognvaldr who is the leader of the rivalling faction. When the two factions make peace, Ubbi and Vígarðr are outlawed. As the vengeful Ubbi later turns against his former King, Vígarðr helps Karl defeat the overwhelming host. Vígarðr makes peace with Karl, consequently marking Ubbi as — eventually — one of the main antagonist of the story.

In *Samsons saga* the antagonistic half-troll Kvintalín also is not cursed by the dwarf he extorted, even though he did not give the dwarf any kind of compensation which obviously prevents protagonistic characters from being cursed. The difference becomes even more clear cut as the only other instance of a dwarf being threatened with physical harm other than by the later cursed protagonistic actants in *Hervarar saga*, *Þiðreks saga*, and *Völsunga saga* is in *Samsons saga* where Kvintalín explicitly threatens to kill the dwarf Grellent: “ok eitt sinn getur Kuintelin vigt

hann [sc. Grelent] vtansteins ok tekur hann hondum ok ognar honum dauda. duer(gurinn) m(ællti) litil fremd er þier at briota min stuttu bein vil ek helldr leysa mitt líjþ” (“And one time Kvintalín gets him [sc. Grelent] banished outside of the boulder and grapples him and threatens him with death. The dwarf said: ‘Not much fame is in it for you in breaking my short legs. I rather want to ransom my life.’”)⁶¹. Again the lack of the virtue of generousness is combined with brutality. When comparing the different instances of the motif, it becomes clear how the human actant’s actions in *Hervarar saga*, *Piðreks saga*, and *Völsunga saga* are marked as wrong as they deal with the dwarf(s) in question.

4.2.8. Schema

The following terminology is used to designate different functions of the events of the extorted dwarf motif.

- *D-goal*: an *action* (i.e. *event*) or series of actions of the human actant that serves I-goal 1; the action(s) in question are D-goals.
- *I-goal 1*: the human actant’s *goal* to keep the dwarf from his home; serves I-goal 2.
- *I-goal 2*: human actant’s *goal* to extort ransom from the dwarf.
- *Goal*: the main goal; the kind of help that the human actant wants from the dwarf or that is offered to him by the dwarf. The main goal can be an *I-goal* for the superordinate goal of the human actant or identical to it.
- *Reward*: one of the three *results* of the motif; the human actant gives the dwarf compensation for his ransom.
- *Ransom*: one of the three *results* of the motif; the dwarf gives ransom to the human actant in order to be allowed into his home again.
- *Curse*: one of the three *results* of the motif; the dwarf curses the human actant and/or the ransom or explicitly refrains from casting a curse.

4.3. Main conceptualizations: presupposed literary knowledge

According to Abelson and Schank’s concept of main conceptualizations (MAINCONS) not all information has to be supplied in a narrative. Most often only the core events in a script are explicit. The same is true of the extorted dwarf motif. The high degree of incoherence when analyzing the single instantiations of the motif from a text-immanent point of view, only inferring the information given in the text itself, shows the strong conventionalization of the motif. The information presupposed clarifies what is often called the *horizon of expectation* (*Erwartungshorizont*) meaning the knowledge about given types of texts prompted when reading a text that contains signals implying that it belongs to that kind of text. Thus, reading a saga that contains indicators that it belongs to the genre of Late Medieval Icelandic Romances (e.g. the narrative schema of the “youth of the hero”) the literary knowledge about that type of texts is prompted and assumptions are made about the motivations of the actants and the means by which they might achieve their goals. The same principle works for the inferences needed to understand single instances of the motif of the extorted dwarf.

⁶¹ *Samsons saga fagra*, p. 22.

The extorted dwarf motif modelled as a cognitive script. The ^ symbol means logical AND

Script: EXTORTED DWARF Props: Dwarf home Ransom (need not be present) Sword (optional) Mount (optional) Reward (optional)		Roles: Human Dwarf Princess (optional; not present)	
Entry conditions: Human actant follows A-goal		Results: Dwarf aids human with A-goal Dwarf is rewarded (optional) Human is cursed (optional)	
Scene 1: Overwhelming and extortion of the dwarf Call-up: Human sees dwarf D-goal(s): Human follows plan to prohibit dwarf entry to his home I-goal 1: Human denies dwarf entry to his home I-goal 2: Human extorts dwarf			
Scene 2: Results			
if [+ protagonistic](human)		if [- protagonistic](human)	
Track 1		Track 2	
if [+ generous](human) ^ [- brutal](human)		if [- generous](human) ^ [+ brutal](human)	
Reward: Human rewards dwarf Ransom: Dwarf supplies ransom		Ransom: Dwarf supplies ransom Curse: Dwarf curses human	

4.3.1. Opportunity makes the dwarf extortionist —

MAINCON 1: dwarf spotting

When a hero sees a dwarf, he tries to capture him or deny him entry to his boulder. The reasons for that are usually not provided by the text itself. In *Hervarar saga*, *Mágus saga*, *Nítíða saga*, *Sigurðar saga*, *Völsunga saga*, and *Piðreks saga* the human actants simply start chasing or hunting the dwarf as soon as they see him. The most poignant example might be found in *Sigurðar saga*:

Nu sem hann [sc. Sigurðr] er reikande eina natt um skoginn hugsande um sitt ræð sier hann j mörkinne hia sier huar einn duergur stendur og ljitur j gaupnir sier. enn er S(igurdur) kemur ath honum bregdur duergurinn uit hart og heimsliga og tekur til fota. enn S(igurdur) eptir. S(igurdur) vndrazt huersu frar at duergurinn uar iamlijtill og herdir eptir fast þar til er þeir <koma> fram ur skoginum

Now that he [sc. Sigurðr] is roaming through the wood one night, pondering his plans, he sees a dwarf standing next to him in the dark who covers his eyes with his hands. And as Sigurðr approaches him the dwarf fast and foolishly jumps up and breaks into

a run, but Sigurðr runs after him. Sigurðr wonders how fast the dwarf is given that he is so small and chases him doggedly until they come out of the forest⁶².

This action is seemingly performed out of the blue. Its motivation can only be inferred if the motif of the extorted dwarf is already known from other texts as *literary knowledge* or by reconstructing the motif of the hero through his later clearly goal-oriented interaction with the dwarf. The motif of the extorted dwarf thus appears highly conventionalized since the narrative does not need to explicitly state the reasons for the human actant's actions. They belong to the *horizon of expectation* (*Erwartungshorizont*) of the genre of *Fornaldarsögur* and Late Medieval Icelandic Romances.

Only one saga offers something like an introduction to extorting dwarfs: *Samsons saga*. Galinn and his son Kvintalín find the lair of Kvintalín's mother, a troll-woman, deserted. Galinn had planned to let the troll-women dispose of Samson who was investigating the recurring capture and abuse of women by someone living in the woods. Kvintalín is clueless of what to do now, the usual entry condition for an actant to seek a dwarf's help:

Huat er nu til rada sagdi Kuintelin. Galinn suarar. skamt burt hiedan j skoginn stendur einn steinn. þar byr ý einn duergr miog klokr er Grelent h(eiter) ok ef þu gæter hann sigrat munde hann nog til sea Radin at nâ k(ongs) d(ottur) enn Kuintelin situr vm duerginn

'What is to be done now?' said Kvintalín. Galinn answers: 'Not far from here stands a boulder in the woods. A very smart dwarf lives there that is called Grelent. And if you get him overwhelmed, he might well enough have advice how to get to the princess.' And Kvintalín lies in wait for the dwarf⁶³.

Galinn offers Kvintalín a way out and explains the results of overwhelming a dwarf: the dwarf then supplies *ráð*, meaning both advice as well as practical help. The latter usually is the kind of help demanded in the extorted dwarf motif, even though dwarfs do also supply advice and knowledge when sought by companions of protagonists who are friends with the dwarf⁶³.

4.3.2. Dwarfs make pretty things — MAINCON 2: implicit goals

As Án in *Áns saga* spots a dwarf in a wood glade, he reflects that dwarfs are more skillful than other men. He then moves between the dwarf and his boulder in order to banish him from it:

Án gekk í eitt skógarrjóðr. Hann sá þar stein einn standa mikinn ok mann hjá einum læk. Hann hafði heyrð nefnda dverga ok þat með, at þeir væri hagari en aðrir menn. Án komst þá á millum steinsins ok dvergsins ok vígir hann utan steins

Án went to a wood glade. There he saw a big boulder standing and next to it a man at a rivulet. He had heard that they were called dwarfs and also that they were more skilled than other men. Án got between the boulder and the dwarf and banishes him outside of the boulder⁶⁴.

⁶² *Sigurðar saga þögla*, p. 190.

⁶³ Such as in *Viktors saga ok Blávus* and *Þorsteins saga Víkingssonar*, cf. Schäfke, "Was ist eigentlich ein Zwerg?", pp. 258–61.

⁶⁴ *Áns saga bogsveigis*, p. 368–69.

Here, too, neither the knowledge that dwarfs can be coerced into helping nor how to achieve that is supplied intra-textually. This knowledge can only be inferred from literary knowledge. However, a reason is given that explains why dwarfs make suitable targets for extortion since they are most skillful (*hagr*) and thus able to make magic items. An identical reason is also given in *Hervarar saga*, *Samsons saga*, and *Þiðreks saga*. The mentioning of that feature of dwarfs is, however, not strictly co-occurring with the dwarf being coerced into making an item for the hero (or duplicating a magical item he built for someone else and then stealing it from the original receiver) as it is not mentioned in *Mágus saga* and *Sigurðar saga*. However, it is mentioned in all of the sagas where a magic weapon is demanded by the human actant (*Áns saga*, *Hervarar saga*, *Þiðreks saga*). This shows that there is a tendency for narrative coherence considering this motif, but no single text offers an instantiation of the motif without logical gaps that can only be filled from literary knowledge.

The extortion of the dwarf isn't mentioned in *Nítíða saga*. The dwarf only states that prince Liforinus successfully denied him his home and then begins telling him about a maiden king he should deflower. This instantiation seems at that part like a short version of the one in *Sigurðar saga* where the dwarf hints at Sigurð's plans for deflowering. In *Sigurðar saga*, however, the overall goal of extorting the dwarf is only voiced by the dwarf himself. Given that it cannot be established that one text is younger than the other, one need not succumb to the assumption that one text borrowed from the other — either *Sigurðar saga* elaborating on the motif in *Nítíða saga* or the latter giving a shortened version of the motif already known from the former. It rather shows how well known the motif was and that a more compact instantiation obviously did not impede the reader's understanding of the action.

A narrative does not need to explicate all of the three goals established for the extorted dwarf motif, denying the dwarf entry to his home (I-goal 1), extorting the dwarf (I-goal 2), and having him give help (the overall goal of the human actant in that motif). This seems only consequent as the goals are quite closely connected to each other, as the achievement of one goal invariably leads to the next one, and the overall goal of having the dwarf help is simply the successful perlocutionary effect of the illocutionary act of extorting the dwarf (I-goal 2) and the physical act of preventing the dwarf from accessing his home (I-goal 1). The division of this complex performative act into single aspects, however, reflects the complexity of the literary knowledge relevant for understanding this motif.

4.3.3. Oscillating distribution of diegetic knowledge —

MAINCON 3: D-goals

As described above, the extorted dwarf motif in *Völsunga saga* lacks a call-up line and can only be expected from Óðinn's, Loki's, and Hænir's goal to get gold for their *ffjörlausn* as well as the previous mentioning of a dwarf living nearby. Loki's subsequent plans for the capture of the dwarf are only understandable as such when expecting the extorted dwarf motif, as Loki simply begins to prepare to capture a fish — in this case the dwarf Andvari that spends most of his time in the shape of a pike.

That there is a dwarf living at the waterfall where Loki and his companions accidentally slew the human Otr instead of an actual otter, is only mentioned by the intra- and homo-diegetic narrator, Reginn. It is in no way clear that Loki and the others know about that. However, as he asks the fish he captured what kind of fish he is, this appears as a rather rhetorical question:

Pá mælti Loki: ‘Hvat er þat fiska,/er rinnr flóði í,/kann-at sér við víti varask?/Höfuð þitt leystu/helju ór/ok finn mér lindar loga’./‘Andvari ek heiti,/Óinn hét minn faðir,/margan hefí ek fors of farit./Aumlig norn/skóp oss í árdaga,/at ek skylda í vatni vaða’

Then Loki said: ‘What fish is that, that runs in the stream, which cannot protect itself from punishment? You ransom your head out of hell, if you find me the fire of the stream [= GOLD].’ ‘I am called Andvari, Óinn was the name of my father, and I have travelled the waterfall a lot. A miserable Norn created us in early days; so that I should wade through water’⁶⁵.

It can thus be inferred that Loki does know that the waterfall is Andvari’s home. Yet, a lot of information needs to be inferred and no clear boundaries are established between character knowledge and diegetic knowledge (e.g. the information available to an omniscient narrator). When looking at the instances of the motif in *Sigurðar saga*, where the dwarf is surprisingly well informed about the aims of the hero, the possibility arises that the boundaries between diegetic knowledge and character knowledge are not as fast as in typical modern literature.

Considering the possible age of the saga’s content, one of the oldest instances of the extorted dwarf motif seems like one which presupposes most literary knowledge. It could be possible that the actual text does not need to explicate a lot of information since the story is a well-known part of literary knowledge. When judging the age of *Völsunga saga*’s oldest manuscript NKS 1824 b 4to, which is dated to the beginning of the 14th century (see above), the saga appears pretty young compared to the other main manuscripts containing instances of the extorted dwarf motif. The young age would make it quite plausible that the extorted dwarf motif was already well conventionalized and that this is the reason why so much information could be left out.

As could be demonstrated in this paper, the method of cognitive motif analysis supplies means to describe the literary knowledge presupposed by texts, i.e. their horizon of expectation. When applied to other phenomena, other kinds of knowledge such as historical knowledge that are presupposed by texts can also be examined. When focusing on a larger corpus, similar analysis can further add to the understanding of the genre’s development and their implicit literary milieu through their (changing) conventionalized horizons of expectation. In the case of this study, one of the main results is that a common motif such as the extorted dwarf can be so highly conventionalized that there is hardly a single instantiation of the motif that can be understood without already knowing it. And furthermore, the possibly oldest instantiation of the motif regarding the history of the work it is transmitted in rather than the

⁶⁵ *Völsunga saga*, p. 144.

age of the manuscript, proves to be the one that presupposes most literary knowledge and is the least prototypical. It functions, however, by the same basic rules.

5. Appendix: individual instances and their event structure

The following terminology is used to designate different functions of the events of the extorted dwarf motif described in the text segment to its left.

- *Entry*: the text segment describes the *condition* that enables the motif.
- *Call-up*: the text segment contains a proposition of the motif's *call-up line*.
- *D-goal*: the text segment describes an *action* (i.e. *event*) or series of actions of the human actant that serves I-goal 1; the action(s) in question are D-goals.
- *I-goal 1*: the text segment describes that the human actant's *goal* of keeping the dwarf from his home has been achieved; serves I-goal 2.
- *I-goal 2*: the text segment describes that the human actant's *goal* to extort ransom from the dwarf has been achieved.
- *Goal*: the text segment describes the kind of help that the human actant wants from the dwarf or that is offered to him by the dwarf. This goal can be an *I-goal* for the superordinate goal of the human actant or identical to it.
- *Reward*: the text segment describes one of the three *results* of the motif; the human actant gives the dwarf compensation for his ransom.
- *Ransom*: the text segment describes one of the three *results* of the motif; the dwarf gives ransom to the human actant in order to be allowed into his home again.
- *Curse*: the text segment describes one of the three *results* of the motif; the dwarf curses the human actant and/or the ransom or explicitly refrains from casting a curse.
- *Ransom A*, *ransom B*: the dwarf supplies multiple items or help or advice as ransom.
- *Reward A*, *reward B*: the human actant rewards the dwarf multiple times for different ransoms.
- (1/2), (2/2): two text segments contain events or propositions that serve the same function.

5.1. Áns saga bogsveigis

#	Text segment	Function
1	Án gekk í eitt skógarrjóðr.	Entry
2	Hann sá þar stein einn standa mikinn ok mann hjá einum læk. Hann hafði heyrt nefnda dverga ok þat með, at þeir væri hagari en aðrir menn.	Call-up
3	Án komst þá á millum steinsins ok dvergsins	D-goal
4	ok vígir hann utan steins	I-goal 1
5	ok sagði hann aldri skulu sínu inni ná, nema	I-goal 2
6	hann smíðaði honum boga svá stóran ok sterkan sem við hans hæfi væri ok þar með fimm örvar. Þat skyldi þeim fylgja, at hann skyldi um sinn hæfa með hverri, þat er hann skyti til eptir sínum vilja. Innan þriggja náttu skyldi þetta gert vera, ok beið Án þar meðan.	Goal
7	Svá gerði dvergrinn sem fyrir var skilit	Ransom A
8	ok með engum álögum, en dvergrinn hét Litr.	Curse
9	Án gaf honum skotsilfr nokkut, er móðir hans hafði gefit honum.	Reward
10	Stól vænan gaf dvergrinn Án.	Ransom B

5.2. Hervarar saga ok Heiðreks

#	Text segment	Type
1	Ok einn dag, er konungr reið á veiðar ok hann varð einn sinna manna,	Entry
2	hann sá einn stein mikinn við sólarsetr ok þar hjá dverga tvá;	Call-up
3	konungr vígði þá utan steins	I-goal 1
4	með málasaxi;	D-goal
5	þeir beiddu fjörlausnar.	I-goal 2
6	Konungr mælti: “hvat heiti þit?” Annarr nefndiz Dvalinn en annarr Dulinn. Konungr mælti: “af því at þit eruð allra dverga hagastir, þá skolu þit gera mér sverð, sem bezt kunni þit; hjöltin ok meðalkafllinn skal vera af gulli; þat skal svá bíta járn sem klæði ok aldri ryðr á festaz; því skal fylgja sigr í orrostum ok eingvígjum hverjum er berr.” Þessu játta þeir. Konungr riðr heim;	Goal
7	en er stefnudagr kóm, þá riðr konungr til steinsin; eru þá dvergarnir úti ok fengu konungi sverðit ok var et fríðasta.	Ransom
8	En er Dvalinn stóð í steinsdurum, þá mælti hann: “sverð þitt, Svarflami, verðr mannz bani hvert sinn er brugðit er, ok með því skolu unnin vera þrjú niðingsverk; þat skal ok verða þinn bani.”	Curse

5.3. Mágus saga jarls

#	Text segment	Type
1	Hann liggr opt anduaka, hversu hann geti rað til sett at ginna þa bræðr or kastalanum. Þat var eina nött, at Ubbi geck or rúmi, ok var a tungl skin biart.	Entry
2	Hann ser, hvar duergr einn stenndr unndir steini einum.	Call-up
3	Hann hleypr skiott þar til ok kemz imillum duergs oc steinsins.	D-goal
4	Duergrinn mælti: “Vida kemr illzka þin framm; eða hui bannar þu mer herbergi mitt?” Vbbi svarar: “Meir krefr mik nauðsyn til þessa enn illzka; ennda þat með, at þu hefir sett stein þinn ilannd mitt.”	I-goal 1
5	Duergrinn mælti: “Hueriu skal ek leýsa lif mítt ok herbergi?”	I-goal 2
6	Vbbi mælti: “Ek mun koma til þin um þat, er in þridia nótt er lidin hedan; skalltu þa hafa gðrt mer luðr; hann skal vera sam hliodr luðri Magus.”	Goal
7	Vbbi kom til steinsins, sem hann hafði aquedit; þottiz hann eigi kenna mega, hvarr uar eða luðr Magus at óðru, enn þessi var nyligri.	Ransom

5.4. Nítiða saga

#	Text segment	Type
1	Nv er at seigia af hinum frægakongi Liforino er fyrr var nefndur at hann reid vt ä skog einn dag at skemta sier.	Entry
2	litur hann j einu riodri einn stein standandi og þar nær einn duerg.	Call-up
3	kongss(on) renner nu sinu ersi aa milli steinsins og duergsins	D-goal
4	og viger hann vtan steins. duergur m(ælti) “meiri frægd væri þier j at leika vt me(y)k(ong) j Franz enn banna mier mitt jnni eða heyrer þu ei þaa frægd er fer og flygur vm allan heimen af hennar megt at hvn leikur alla konga med sinni spekt og vizsku”.	I-goal 1
5	[empty]	I-goal 2

#	Text segment	Type
6	kongur s(eger) “mart hef eg heýrt þar af sagt og ef þu villt fylgia mier til Fracklandz og vera mier hollur so at med þinu kynstri og kuckli mætti eg fá m(ey)k(onginn) mier til eiginnar pusu	Goal
7	þää skylddi eg giora þig fullælan og born þin”.	Reward (1/2)
8	duer(gur) mælti “þat mun eg vpp taka at flygia þier. helldur en missa steininn. þuiat eg veit at þu ert äggiætur kongur”.	Ransom
9	Lifor(inus) gaf honum gull hring storan “og tak af hiord minni naut og saudi suin og geitur sem þier þarfast”. kongur lætur nu bua vR landi skrautlegan skipa stol med dyru hof folki.	Reward (2/2)

5.5. Samsons saga fagra

#	Text segment	Type
1	Huat er nu til rada sagdi Kuintelin.	Entry
2	Galinn suarar. skamt burt hiedan j skoginn stendur einn steinn. þar byr j einn duergr miog klokr er Grelent h(eiter)	Call-up
3	ok ef þu gæter hann sigrat munde hann nog til sea Radin at ná k(ongs) d(ottur)	Goal (1/2)
4	Enn Kuintelin situr vm duerginn.	D-goal
5	ok eitt sinn getur Kuintelin vigt hann vtansteins ok tekur hann hondum	I-goal 1
6	ok ognar honum dauda. duer(gurinn) m(ællti) litil fremd er þier at briota min stuttu bein vil ek helldr leysa mitt líjfi. ok giora nokkut þat þrek er j.	I-goal 2
7	Kuintelin suarar. þu skalt koma fru Valentinam hingat a þenna voll ok seg mier huort S(amson) hefer drepit modr mina edur huort hann er a líjfi.	Goal (2/2)
8	duer(gurinn) m(ællti) at vjisu er hann a líjfi ok hann drap modr þina. ok hann hefer keypt dottur Finnlaugs jarls ok akuedit brullaup. enn þo þar gangi til þat litid sem eg kann þa er þo eigi uíýst at ek fai sigrad Olimf(iat). ok mun ek leingi þurfa at sitia vm þær. enn þo mun ek þessu jata helldr enn missa stein minn. ok vann duer(gurinn) eida ok skildu at þui. duer(gurinn) giorer nu eina kerru med undarligum hagleik. Rann hun a hiolum ok matti hana leida epter sier. þar var j sæng ok kostur situr hann nu vm kongs d(ottur).	Ransom

5.6. Sigurðar saga þögla

#	Text segment	Type
1	Nu sem hann er Reikande eina natt um skoginn hugsande um sitt Rad	Entry
2	Sier hann j morkinne hiá sier huar einn duergur stendur og líjtur j gaupnir sier.	Call-up
3	enn er S(igurdur) kemur ath honum bregdur duergurinn uit hart og heimsliga og tekur til fota. enn S(igurdur) eptir. S(igurdur) vndrazt huersu frar at duergurinn uar iamlijtill og herdir eptir fast þar til er þeir <koma> fram ur skoginum. S(igurdur) sier einn uænan stein og storan.	D-goal (1/2)
4	hann hugsar med sier ath duergurinn mun na uilia steinum fyrr enn hann. og þikizt þa fa ill erfidis launn. þuij tekr hann til fota sem huatligazt.	I-goal 1 (1/2)
5	getur nad stein<i>num.	D-goal (2/2)
6	Duergrinn m(ælti) “illa gerir þu S(igurdur) þögla er þu uillt banna mier jnne mitt.	I-goal 1 (2/2)

#	Text segment	Type
7	Mætti þer sá þá ath hefna fyrst þeirrar suijurdingar. er Sed(entiana) gerdi þer og þínum fostbræðrum. er slijct enn meire apturferd agiætum kongs sonum. og slijkir garpar sem þer þickizt vera og allt vnnit geta með ydare •kefd ath þier skulit eigi geta yfir unnith einn lijttinn meykong ath er Sed(entiana) do(ttir) Flores og *Blankiflur. willda eg eigi at mier yrde slijct fyrir. er eg bædi lagur og lijttill ath aullu hia þier ef sia er madurenn sem eg ætlade.	Goal
8	treysta eg mier ath leika henne eitt þath bragd er henne takj um allt bac”. S(igurður) suarar “Rett kenner þu manninn. skulu uit kaup eiga saman. ath þu skalt næ jnne þijnu	I-goal 2
9	og hier er einn gullhrijngur er þu skalt þiggia til kaupbætis”.	Reward A
10	“þat mun uera uerda” s(egir) duergur. “Sede(ntiana) a þann steinn ath henni mæ eckj a ouart koma. þuiat þegar er hunn lijtur j hann sier hun og ueit huat uid ber j þessare alfu heimsinns. og huern mann þeckir hun at nafni og ætt huersu sem hann breytir sier ath yfirlitum. og uerd eg at næ honum burt fra Sed(entianu). elligar fer eigi uel fyrir mier. j einum geiranum. skaltu uitia hijngat S(igurður)ur a þriggia natta fresti”. hann iatade þui og geck S(igurður) til skipa. Ath þrimur nottum lidnum kemur S(igurður) j þann sama stad er duerginn hafdi honum fyrir s(agt). Duerginn stod uti fyrir dyrunum steinsins og hellt a einum döckraudum steinne suo uænum og biortum ath einngan þickizt S(igurður)ur slijkann sed hafa ath allre fegurð þuiat liomade langt j burt af honum langa leid. Duerginn m(ælti) “Sig(urður) felagi hier er steinninn kominn sæ er eg sagda þer mest af. hefi eg nu uerit þuij betur halldinordur uid þig. Hefir þu rad Sede(ntianu) drott(ningar) allt þier j hende og er þat mier at kenna.	Ransom A
11	Hier er eitt gull S(igurður) <er> eg uil gefa þier. þat hefir margar godar natturur með sier. Su er hin fyrsta at huar þu ferr og lykr þu þath j lofa þier þa sier þig engi og allir lasar lukazt up er þu kemur ath og huar sem þu kemur at j borgir hallir edur kastala og þo þar se alskipat folki fyrir þa uerdur þar huer mann at standa og sitia er þa er hann komin sup leinge sem þu uillt og falla ut af sofnir. Tak nu með huarutueggju og niot manna bezt”.	Ransom B
12	S(igurður) gaf honum ath skilnade fesiod mikinn fullan með gull. Og bad duergurinn uel fyrir honum.	Reward B

5.7. Vqlsungu saga

#	Text segment	Type
1	Þá tóku vér [sc. Hreiðmarr, Fáfnir, Reginn] þá [sc. Óðinn, Loki, Hæmir] höndum ok sögðum á þá gjald ok fjörlausn, at þeir fylldi belginn af gulli ok hylði hann utan með rauðu gulli.	Entry
2	Þá sendu þeir Loka at afla gullsins.	I-goal
3	Hann kom til Ránar	D-goal 1
4	ok fekk net hennar,	D-goal 2
5	fór þá til Andvarafors	D-goal 3
6	ok kastaði netinu fyrir gedduna,	D-goal 4
7	en hún hljóp í netit.	D-goal 5
8	Loki sér gull þat, er Andvari átti.	D-goal 6
	Hvat er þat fiska./er rinnr flóði í/kann-at sér við víti varask?/Höfuð þitt leystu/helju ór/ok finn mér lindar loga. [...]	Goal

#	Text segment	Type
9	En er hann hafði fram reitt gullit, þá hafði hann eptir einn hring, ok tók Loki hann af honum.	Ransom
10	Dvergrinn gekk í steininn ok mælti, at hverjum skyldi at bana verða, er þann gullhring ætti ok svá allt gullit.	Curse

5.8. Þiðreks saga

#	Text segment	Type
1	Nu er fra þui ath seighia ath Þidrek og Hilldibrandur rida vt af Bern ij samann med hauka sina og hunnda aa skóg sier til skiemtanar med vapnum sinumm. Nu fleygia þeir sinum haukumm og sla lausum sinumm hundumm. Enn er Þidrek elltir einn hiørtt,	Entry
2	þa sier hann hvar hleypur einn dvergur.	Call-up
3	Þidrek hleypur þegar epter dverginumm og aður hann kiemur i sinn gamma	D-goal
4	Fær Þidrekr tekitt sinne hende yfer hans haals ok hnykkir honum til sín i sðulinn.	I-goal 1
5	Þetta var Alfrigg hinn mikli stelari er allra dverga var hagastur. Þa mællte dvergurinn herra, ef egh skal leysa migh ok mitt lif af ydur	I-goal 2
6	þa skal egh visa þier þar til er vera skal sua mikitt gull ok silfur og allskonar gersimar ath þinn fader man ei eiga halft lausa fee vid þetta. ok eigu þetta fee tveir menn. er þat kona og heiter Hilldur og hennar madur heitir Grimur og er hann yfrid hraustur og iafnast hann vid xij menn ath aflu. enn hans kona er þo sterkari. enn bædi eru þau grimur ok ill. ok hann hefuir sverd þat er Nalhringur heitir þat er allra sverda best ok þat sama slo egh minne hennde. ok ei muntu fa sigur nema þu fair aður hans sverd. ok er þat meira frægðar verk enn taka minn hinn skamma bvk ok hinn laga legg ath sækia þetta mikla fee vid dreingskap og þinn fòrunautur. Þidrek svarar. Alldrei kiemur þu lifs af minni henndi fyrr enn þu sver þess ath þu skallt koma Nalhring mier j hønd þenna dagh. og siþan skalltu mier til vija hvar þat herbergi er sem þu hefer mier fraa sagt. ok sua giorer dvergurinn. ok nu lætur Þidrek hann lausann. enn hann hleypir ath fuglum og dyrum allann dag til nóns. ok epter nón þa er Þidrek ok Hilldibrand staddur vid eina fiallz hljð	Goal
7	og nu kiemur þar Alfrigg med Nalhring og færer Þidrek og mællte. See her j þessare fiallz hljð vid einn hamar þar er þetta jarðhvís er egh hefui þier frá sagt. Tak þar nv gersimar þviat ærit er til. enn vist (er) dreingiligha til vnnit ef þid náid.	Ransom
8	enn alldrei siþann skulu þid [f]a mitt valld medann egh lifui þo ath þid lifuid tua manns alldra ok þvi næst er þessi dvergur allur i brottu.	Curse

Часть вторая/Part Two

Переводы/Translations

Прядь о Сёрли

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕИСЛАНДСКОГО И КОММЕНТАРИИ Е. А. ГУРЕВИЧ

Sörla þáttur

TRANSLATED AND COMMENTED BY ELENA A. GUREVICH

This contribution comprises the first Russian translation of *Sörla þáttur* (“The Tale of Sörlri”), the story preserved only in *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* in *Flateyjarbók*, and a detailed commentary on the story. The commentary has an objective to elucidate relations between *Sörla þáttur*, a rather late narrative with a strong Christian imprint presumably composed in the 14th century, and various legendary stories, first of all other versions of the *Hjaðningavíg* (“the battle of Heðinn and his men”), a famous Old Germanic legend known from or referred to in other Old Norse and Germanic sources (namely, Bragi’s *Ragnarsdrápa*, Rögnvaldr jarl’s and Hallr Þórarinsson’s *Háttalykill inn forni*, *Snorra Edda*, Saxo’s *Gesta Danorum*, Old English *Widsith* and *Deor*, and Middle High German *Kudrun*).

Страна в Азии к востоку от Ванаквисля¹ называлась Страной Асов, или Жилищем Асов². Народ, который ее населял, называли асами, а столица той страны называлась Асгард. Тамшний конунг звался Одним. Там было большое капище. Один поставил в нем верховными жрецами Ньёрда и Фрейра³. Дочь Ньёрда звалась Фрейя, она повсюду следовала за Одним и была его наложницей⁴. Были там в Азии люди, из которых одного звали Альфриг, другого Двалин, третьего Берлинг, а четвертого Грег⁵. Их дом находился неподалеку от конунговых палат. Все они были так искусны, что у них спорилась любая работа. Таких людей называли карликами. Они жили в скале⁶. В те времена они больше смешивались с людьми, чем теперь. Один очень любил Фрейю, и правда, в то время она была прекраснейшей из женщин. У нее был свой покой⁷, красивый и такой прочный, что, по рассказам людей, когда двери его стояли на запоре, никому не удалось бы проникнуть в этот покой против воли Фрейи.

Случилось однажды, что Фрейя подошла к скале, когда вход в нее был открыт. Карлики были заняты тем, что выковывали золотое ожерелье⁸. Оно было уже почти готово. Фрейе очень приглянулось ожерелье, а карликам очень

приглянулась Фрейя. Она стала торговать ожерелье у карликов, предлагая взамен золото, серебро и другие ценности. Те отвечали, что не нуждаются в деньгах, и сказали, что каждый из них желает сам продать свою долю в ожерелье, но что взамен они не согласятся принять ничего другого, кроме того, чтобы она по очереди провела ночь с каждым из них. Понравилось ей это или нет, но на том и порешили. И вот по истечении четырех ночей и выполнении всех поставленных условий они вручили Фрейе ожерелье. Она удалилась домой в свой покой и помалкивала об этом, как будто ничего не произошло.

Об Одине и Локи

Одного человека звали Фарбаути. Он был простолюдин, и у него была жена по имени Лаувей. Была она худая и хилая, и за это ее прозвали Иглой. У них был один сын, и звали его Локи. Он был невысок ростом, смолоду дерзок и горазд на всякие уловки. Не было ему равных в той премудрости, что зовется коварством. Уже в юном возрасте он был очень хитер, и за это его прозвали Локи Хитроумным⁹. Он явился в Асгард к Одину и сделался его человеком. Что бы он ни учинил, Один всегда принимал его сторону. А потому Один часто возлагал на него важные поручения, и тот всегда выполнял их лучше, чем можно было ожидать. Ему также было ведомо едва ли не все, что происходит, и он рассказывал обо всем, что узнавал, Одину.

И вот рассказывается, что Локи проведal о том, что Фрейя получила ожерелье, а также о том, чем она за него отплатила, и он сказал обо всем Одину. И когда Один узнал об этом, он велел Локи достать и принести ему это ожерелье. Локи отвечал, что навряд ли из этого что-то выйдет, поскольку никому не удастся проникнуть в покой Фрейи против ее воли. Один сказал, чтобы он отправлялся и не возвращался назад, пока не добудет ожерелье. Локи удалился, стелая. Многие обрадовались тому, что Локи попал в беду.

Приходит он к покою Фрейи, а тот стоит на запоре. Он попытался попасть внутрь, но не смог. Снаружи было очень холодно, так что он совсем продрог. Тогда он обернулся мухой и облетел все засовы и щели, однако нигде не смог отыскать такого отверстия, через которое он мог бы пролезть внутрь¹⁰. Только наверху под самой крышей нашел он, наконец, дыру, да и та не больше, чем чтобы просунуть иголку. Сквозь эту-то дыру он и прополз внутрь. Оказавшись там, он стал вглядываться, как только мог пристально, нет ли там кого-нибудь, кто бы бодрствовал, и убедился, что весь покой погружен в сон. Затем он приблизился к постели Фрейи и удостоверился в том, что ожерелье у нее на шее и что обращено оно застежкой вниз. Тогда Локи обернулся блохой. Он садится Фрейе на щеку и кусает ее, так что она просыпается, переворачивается и засыпает вновь. После этого Локи сбрасывает с себя обличье блохи, расстегивает на ней ожерелье, отпирает покой, уходит и приносит ожерелье Одину. Наутро Фрейя просыпается и видит, что двери открыты, но не взломаны, а драгоценное ожерелье исчезло. Она догадывается, чьи это могут быть проделки. Едва одевшись, она направляется прямо-

ком в палаты к Одину конунгу и заводит речь о том, что он дурно поступил, приказав похитить у нее ее сокровище, и просит его вернуть ей ее драгоценное ожерелье.

Один говорит, что она никогда его не получит, принимая во внимание то, как оно ей досталось:

— Разве что ты сумеешь подстроить так, чтобы два правителя, каждому из которых служат по двадцать конунгов, поссорились и затеяли сражение, и попали под власть таких могучих чар и заклинаний, что стоит им только пасть, как они тотчас же восстанут и примутся биться вновь, если только не появится какой-нибудь христианин, настолько отважный и в придачу наделенный столь великой удачей его государя, что он осмелится вмешаться в эту битву и, взявшись за оружие, сразить этих людей. Только тогда и не раньше закончится их ратный труд, кто бы ни оказался тот хёвдинг, которому выпадет освободить их от этого тягчайшего бремени и страданий, вызванных их пагубным занятием.

Фрейя согласилась на это и получила назад ожерелье.

По прошествии двадцати четырех зим со времени гибели Фридроди в Уплёнде в Норвегии правил конунг по имени Эрлинг. У него была жена и двое сыновей, старшего из них звали Сёрли Сильный, а младшего Эрленд¹¹. Оба они подавали большие надежды, но Сёрли был сильнейшим из братьев. Как только они вошли в возраст, они стали ходить в походы. Они оба бились с Синдри Викингом, сыном Свейгира, сына Хаки морского конунга, в шхерах Эльва¹², и Синдри Викинг пал там со всем своим войском. В этом сражении пал также Эрленд сын Эрлинга. После этого Сёрли уплыл в Восточное Море¹³ и принялся воевать там. Он совершил столько славных подвигов, что всех их не описать.

О Хальвдане

Одного конунга звали Хальвдан. Он правил в Дании¹⁴. Он жил в месте, которое называется Хроискельда¹⁵. Он был женат на Хведне Старшей. Их сыновьями были Хёгни и Хакон. Оба они выделялись ростом и силой, а также всяческими достоинствами. Не успели они возмужать, как отправились в поход.

Теперь нужно возвратиться к Сёрли и рассказать о том, что одной осенью он направляется в Данию. Хальвдан конунг собирался тогда на сход конунгов. Он был уже в преклонных летах, когда произошло то, о чем здесь рассказывается. У него был боевой корабль, такой превосходный, что не было в Северных Странах другого корабля, который мог бы сравниться с ним в прочности и великолепии. Он стоял на якоре в гавани, пока Хальвдан конунг находился на суше и отдавал распоряжения сварить брагу для пиршества перед своим отплытием. И когда Сёрли увидал этот корабль, его сердце охватило неодолимое желание завладеть им во что бы то ни стало. И неудивительно, ведь многие говорят, что в Северных Странах никогда не бывало более драгоценного боевого корабля, если не считать Ладьи¹⁶ и Всплеска¹⁷, а также Ве-

ликого Змея¹⁸. Тогда он обратился к своим людям и сказал, чтобы они приготовились к бою:

— Потому что мы должны убить Хальвдана конунга и завладеть кораблем.

Ему отвечает человек по имени Сэвар, который стоял на носу и был его окольным:

— Негоже это, государь, — говорит он, — ведь Хальвдан большой предводитель и славный муж. А кроме того, у него двое сыновей, которые не преминут отомстить за него, и оба они уже успели стяжать себе славу.

— Даже если им не сыскать равных, — сказал Сёрли, — я все равно намерен биться, как поступал раньше.

И вот они принялись готовиться к бою. Весть об этом доходит до Хальвдана конунга. Он спешит со своими людьми на корабли и, не теряя времени, также начинает готовиться к бою. Кое-кто из людей Хальвдана стали убеждать его, что неблагоприятно сражаться из-за неравенства сил и ему следует спасаться бегством. Конунг сказал, что прежде чем он побежит, они все должны будут лечь мертвыми. А когда и те и другие приготовились к сражению, между ними завязалась жаркая битва, и дело закончилось тем, что Хальвдан конунг и все его войско пали. Затем Сёрли захватил боевой корабль со всем, что на нем было ценного. После этого Сёрли узнал, что Хёгни воротился из похода и стоит у Острова Одина¹⁹. Сёрли направляется туда со своими кораблями, а когда они встречаются, объявляет ему о гибели Хальвдана, его отца, и предлагает ему примирение и чтобы тот сам выдвинул условия мира, а еще предлагает ему, чтобы они стали побратимами, однако Хёгни все это отвергает.

Затем между ними происходит сражение, как об этом рассказывается в Краткой Песни о Сёрли²⁰. Хакон устремился вперед со всей отвагой и убил Сэвара, знаменосца Сёрли, который стоял на носу. После этого Сёрли сразил Хакона, а Хёгни убил Эрлинга конунга, отца Сёрли. Потом Хёгни и Сёрли вступили в поединок, и Сёрли был настолько изнурен и изранен, что не устоял перед Хёгни, но после Хёгни велел вылечить его, и они принесли обет побратимства и хранили его, покуда оба были живы. Но только из них двоих Сёрли прожил более короткую жизнь и пал в Восточных Странах²¹ от рук викингов, о чем сказано в Краткой Песни о Сёрли и говорится здесь:

Первым смелый в сече
пал в Восточных Странах,
устрашитель ратей
лежанку Хель занял²²
мертвый в мор форели
пустоши²³, прославлен.
В викинге героя
шип сразил шелома²⁴.

А когда Хёгни узнал о гибели Сёрли, он тем же летом отправился воевать в Восточные Страны и повсюду одерживал победы, и стал там конунгом²⁵, так что люди рассказывают, что Хёгни подчинил себе двадцать конунгов и те

вынуждены были платить ему дань и сделаться его наместниками. Хёгни так прославился благодаря своим подвигам и военным походам, что имя его было одинаково хорошо известно и в селеньях финнов, и в Париже, и повсюду между этими местами.

О том, как Гёндуль повстречалась с Хедином

Одного конунга звали Хьярранди²⁶, он правил в Серкланде²⁷. Он был женат, и у него был сын, которого называли Хедином. С ранних лет он стал выделяться силой и ростом и был человеком искусным во всем. Уже в юности он стал ходить в военные походы и сделался морским конунгом. Он воевал повсюду в Испании и в Греции, и во всех странах, лежащих по соседству, и настолько преуспел, что его данниками стали двадцать конунгов, и все они приняли от него в лен те земли, которыми владели прежде. Зимой Хедин сидел у себя дома в Серкланде.

Рассказывается, что как-то раз Хедин отправился в лес со своей дружиной. Там его люди разбрелись, и он очутился один на поляне. Он увидел, что на поляне на престоле восседает женщина, статная и красивая собой. Она приветливо поздоровалась с Хедином. Тот спросил, как ее зовут, и она назвалась Гёндуль²⁸. Затем они принимаются беседовать. Она спрашивает Хедина о его подвигах, и он рассказывает ей обо всем без утайки и спрашивает у нее, не знает ли она какого-нибудь конунга, который мог бы сравниться с ним в отваге и бесстрашии, славе и удаче²⁹. Она отвечает, что знает того, кто не уступает ему ни в чем, и кому, как и ему, служат двадцать конунгов, и говорит, что зовут его Хёгни и он сидит на севере в Дании.

— Коли так, — сказал Хедин, — мы должны испытать, на чьей стороне превосходство.

— Тебе пора возвращаться к твоим людям, — говорит Гёндуль. — А то они станут тебя искать.

После этого они расстаются, и он возвращается к своим спутникам, а она остается сидеть там.

Как только наступает весна, Хедин снаряжается в путь. Он берет боевой корабль с тремя сотнями людей и направляется в северную часть света. Он проводит в плавании лето и всю следующую зиму, а весной приплывает в Данию.

Встреча Хедина и Хёгни

Хёгни конунг находился в то время дома. А когда он узнает, что в страну прибыл знаменитый конунг, он приглашает его к себе на роскошный пир. Хедин принимает приглашение, и когда они сидели за брагой, Хёгни спрашивает, какое такое дело могло привести Хедина в такую даль в северную часть света. Хедин сказал, что приехал за тем, чтобы попытаться, кто из них двоих превосходит другого мужеством и отвагой, больше преуспел в состязаниях и искуснее во всем. Хёгни отвечал, что готов к этому, и на следующий

день с утра пораньше они отправились соревноваться в плавании и в стрельбе по мишени. А еще они занимались тем, что скакали верхом, испытывали, кто из них лучше владеет оружием и всеми прочими снарядами, и убедились, что они настолько равны во всех искусствах, что ни одному из них ни в чем не удастся превзойти другого. Когда с этим было покончено, они принесли обет побратимства и условились делить между собой пополам все, чем владеют. Хедин был молод и не женат, а Хёгни был постарше его. Он был женат на Хервёр дочери Хьёрварда, сына Хейдрека Волчья Шкура³⁰. У Хёгни была дочь по имени Хильд, она была прекраснейшей и мудрейшей из женщин. Хёгни очень любил свою дочь. Других детей у него не было.

Убийство конунговой жены

Рассказывается, что вскоре после этого Хёгни отбыл в поход, а Хедин остался дома охранять державу. Случилось однажды, что Хедин направился в лес развлечься. Погода стояла хорошая. Он и на этот раз ушел от своих людей и оказался на поляне. Там он увидел женщину, сидевшую на престоле, ту самую, которую ему уже приходилось встречать в Серкланде, и ему показалось, что она стала еще краше, чем прежде. И опять она заговорила с ним первой и была очень приветлива. Она держала рог, он был прикрыт крышкой. Конунг воспылал к ней любовью. Она предложила ему выпить. Конунг же почувствовал жажду, оттого что его бросило в жар, и вот он берет рог и пьет из него. И как только он выпил, с ним приключилось нечто удивительное: он не мог припомнить ничего, что случилось раньше. После этого он уселся, и они принялись беседовать. Она спросила у него, удалось ли ему удостовериться в том, что она прежде рассказывала ему об умениях и отваге Хёгни. Хедин сказал, что все так и есть:

— Он ни в чем не уступал мне, когда мы с ним состязались, а потому мы в конце концов объявили, что равны друг другу.

— И все же нет между вами равенства, — говорит она.

— Отчего ты так решила? — спрашивает он.

— А оттого, — говорит она, — что Хёгни женат на высокородной женщине, а у тебя жены нет.

Он отвечает:

— Хёгни отдаст за меня Хильд, свою дочь, стоит мне только попросить ее руки, и тогда я буду женат ничуть не хуже, чем он.

— Мало тебе будет чести, — говорит она, — если ты станешь просить у Хёгни его дочь. Было бы куда лучше, если только тебе и впрямь не занимать решимости и отваги, увезти Хильд, а конунгову жену убить, положив ее перед штевнем боевого корабля, так чтобы ее рассекло пополам, когда его спустят на воду.

Хедин настолько был ослеплен злобой и лишился памяти из-за выпитого им пива, что не нашел никакого иного решения, кроме этого, да так и не вспомнил, что они с Хёгни были побратимами.

Затем они расстались, и Хедин воротился к своим спутникам. Дело было в конце лета. Хедин отдает распоряжение своим людям снарядить боевой корабль, сказав, что желает отправиться домой в Серкланд. Потом он идет в покой, берет за руки конунгову жену и Хильд и уводит их. Люди взяли одежду и драгоценности Хильд. В стране не нашлось ни одного человека, кто бы отважился вмешаться, так все боялись Хедина и его воинов, а вид у него был весьма сердитый.

Хильд спросила Хедина, что это он замышляет, и тот сказал ей. Она принялась упрашивать его не делать этого:

— Ведь мой отец отдаст меня за тебя, если ты ко мне посватаешься.

— Я не желаю, — говорит Хедин, — просить у него твоей руки.

— Даже если ты не согласен ни на что другое, — говорит она, — как только увезти меня отсюда, мой отец и тогда будет готов примириться с тобой. Но ежели ты совершишь такой злодейский и бесчеловечный поступок и убьешь мою мать³¹, мой отец никогда не помирится с тобой. Мне привиделось во сне, будто вы бьетесь и сражаете друг друга, а за этим грядут еще горшие беды, и для меня будет великим горем, если я навлеку на моего отца несчастья и невзгоды. Но мне не доставит никакой радости видеть и твои страдания и тяготы³².

Хедин отвечал, что его ничуть не заботит, чем это может обернуться, и заявил, что не намерен менять своего решения.

— Теперь уже не в твоей власти что-либо изменить, — говорит Хильд, — поскольку ты действуешь не по своей воле.

Затем Хедин идет на берег. Боевой корабль был спущен на воду. Он столкнул конунгову жену вниз прямо перед носом корабля, так что она лишилась жизни. Хедин поднялся на боевой корабль. Но когда все было готово к отплытию, ему вдруг захотелось сойти на берег одному, без своих людей, и отправиться в тот самый лес, куда он ходил прежде. А когда он вышел на поляну, он увидел там Гёндуль, которая сидела на престоле. Они поздоровались как старые друзья. Хедин рассказал ей о том, что совершил, и она это одобрила. У нее был при себе тот же рог, что и в прошлый раз, и она предложила ему испить из него. Он взял рог и принялся пить, а после того, как выпил, на него напал сон, и он склонил голову ей на колени. А когда он уснул, она высвободилась из-под его головы и сказала:

— А теперь я накладываю на тебя и на Хёгни все те заклятия и условия, которые мне повелел наложить на вас обоих Один, а также и на оба ваши войска.

Затем Хедин пробуждается и видит мимолетное видение Гёндуль, и кажется она ему теперь черной и огромной. Тут Хедин припоминает все, что было, и сознает, какое великое зло он учинил. Он решает убраться куда подальше, чтобы ему впредь не пришлось что ни день выслушивать обвинения за свои злодеяния. Он идет на корабль и велит поскорее поднять якорь. С суши дует попутный ветер, и он уплывает прочь вместе с Хильд.

Битва Хедина и Хёгни

И вот возвращается Хёгни домой и узнает всю правду о том, что Хедин уплыл, захватив с собой Хильд и боевой корабль Наследство Хальвдана³³ и оставив после себя мертвой конунгову жену. Хёгни был сильно разгневан этим и приказал своим людям, не теряя времени, плыть вдогонку за Хёгни. Они так и делают. Дул попутный ветер, и каждый вечер они прибывают в те бухты, из которых Хедин успел уплыть утром.

Однажды, когда Хёгни собирался войти в гавань, они заметили в море паруса Хедина и тотчас же устремились за ними. Рассказывают, и это сушая правда, что Хедин плыл тогда против ветра, а Хёгни по-прежнему способствовал попутный ветер. Хедин подходит к острову, который назывался Высокий³⁴, и встает там на якорь. Вскоре туда прибывает Хёгни, и когда они встречаются, Хедин учтиво приветствует его.

— Я должен сказать тебе, побратим, — говорит Хедин, — что со мной приключилась такая великая беда, что никто, кроме тебя, не может этому помочь. Я силой увез твою дочь и захватил твой боевой корабль, а еще я лишил жизни твою жену, но все это я учинил не из собственного моего злодейства, но из-за злых чар и вредоносного колдовства. А теперь я желаю, чтобы ты один принимал решение в этом деле и рассудил нас. Я хочу также предложить тебе забрать назад и Хильд, и боевой корабль со всеми людьми и имуществом, что на нем есть, а я сам уплыл бы куда-нибудь подальше в другую часть света, чтобы никогда больше, пока я жив, не возвращаться в Северные Страны и не появляться тебе на глаза.

Хёгни отвечает:

— Я бы отдал за тебя Хильд, когда б ты посватался к ней, но даже и после того, как ты увез ее силой, мы могли бы с тобой решить дело миром. Однако ты совершил такое великое злодеяние, предав позорной смерти конунгову жену, что нечего и рассчитывать на то, что я дам согласие на примирение. А теперь нам нужно тут же, не сходя с места, попытаться, кто из нас способен наносить более тяжелые удары.

Хедин отвечает:

— Раз уж ты непременно желаешь биться, то будет всего разумнее, если мы с тобой попытаем это в единоборстве: ведь, кроме меня, здесь нет никого, кто в чем-нибудь провинился перед тобой. Не годится, чтобы люди незаслуженно расплачивались за мои преступления и злодейства.

На это их спутники сказали в один голос, что все они скорее падут мертвыми к ногам друг друга, чем допустят, чтобы те бились в одиночку. И когда Хедин увидал, что Хёгни не желает ничего другого, кроме как сразиться, он приказывает своим людям сойти на берег.

— Я не стану больше пытаться удерживать Хёгни или искать причины, чтобы избежать сражения, и пускай каждый теперь проявит свою отвагу.

И вот они сходят на берег и начинают сражаться. Хёгни был исполнен ярости, а Хедин искусно владел оружием, и у него был тяжелый удар. Рассказы-

вают, и это сушая правда, что чары и заклинания эти были настолько сильны и вызвали такое великое зло, что даже когда они разрубали друг друга до плеч, они потом вставали вновь и принимались биться, как прежде³⁵. Хильд сидела в роще и наблюдала за их сражением. Так и несли они беспрерывно бремя этой изнурительной борьбы с тех самых пор, как начали биться, и вплоть до того времени, когда Олав сын Трюгви сделался конунгом в Норвегии. Люди говорят, что так продолжалось сто сорок лет и еще три года, прежде чем на долю Олава конунга, этого прославленного мужа, выпало, что его дружинник освободил их от этой тяжелой тяготы и ужасной участи³⁶.

Ивар положил конец битве Хьяднинггов

Рассказывается, что в первый год правления Олава конунга случилось ему однажды вечером пристать к острову Высокий и бросить там якорь. Дела же на вышеназванном острове обстояли так: что ни ночь там пропадали дозорные, и никто не знал, что с ними случилось. В ту ночь должен был стоять на страже Ивар Луч³⁷. Когда все люди на кораблях уснули, Ивар взял меч, которым прежде владел Ярнскёльд и который Ивару дал его сын Торстейн³⁸, и все свои доспехи и поднялся на остров. А когда он оказался на острове, он увидал, что навстречу ему идет человек. Был он высок ростом, весь окровавлен и преисполнен печали. Ивар спросил этого человека, как его имя. Тот назвался Хедином и сказал, что он сын Хьярранди и что родом он из Серкланда.

— Надо сказать тебе правду: в пропаже дозорных повинны мы с Хёгни сыном Хальвдана, потому что на нас обоих и на наших людях лежат столь могучие заклятие и колдовские чары, что мы сражаемся и день и ночь, и так продолжается уже много веков, а Хильд, дочь Хёгни, сидит и смотрит на это. Наложил же на нас это заклятие Один, и избавление от него мы сможем получить не иначе, как если с нами сразится какой-нибудь христианин. Ни один из тех, кого он убьет, не восстанет вновь, и тогда мы избавимся от своих страданий. А теперь я намерен просить тебя, чтобы ты вступил с нами в бой, поскольку я знаю, что ты добрый христианин, и мне известно также, что конунг, которому ты служишь, наделен большой удачей, и разум мой подсказывает мне, что нам может быть польза от него и его людей.

Ивар соглашается пойти с ним. Хедин обрадовался этому и сказал:

— Остерегайся столкнуться с Хёгни лицом к лицу, а еще того, чтобы убить меня прежде, чем ты сразишь Хёгни, так как ни одному смертному будет не под силу приблизиться к Хёгни или убить его после моей гибели, из-за того, что взор его внушает ужас и нет от него защиты ни у кого из живых существ. И потому есть только один выход: чтобы я сам вышел против него и вступил с ним в поединок, а ты напал бы на него сзади и нанес ему смертельный удар. Со мною же тебе будет нетрудно покончить, даже если я останусь в живых дольше всех.

Затем они идут к месту сражения, и Ивар видит, что все, о чем ему рассказывал Хедин, истинная правда. Он подходит к Хёгни сзади, наносит удар ему в

голову и разрубает его до плеч. Тут Хёгни падает мертвым, чтобы никогда уже больше не подняться. Потом он убивает всех людей, которые участвовали в битве, и под конец Хедина, и это не стоило ему больших усилий.

После этого он возвратился к кораблям, и как раз начало светать. Он пошел к конунгу и рассказал ему обо всем. Конунг похвалил его за то, что он совершил, и сказал, что ему способствовала удача. На следующий день они сошли на берег и пошли туда, где происходило сражение. Они не обнаружили никаких следов тех событий, которые там случились, однако доказательством тому была кровь на мече Ивара. И никогда впредь там не пропадали дозорные.

После этого конунг отправился домой в свои владения.

Комментарии

Рассказ сохранился только в «Книге с Плоского Острова» («*Flateyjarbók*») в составе «Большой саги об Олаве Трюггвасоне» (*Flateyjarbók. En samling af norske kongesagaer med indskudte mindre fortællinger / Guðbrandur Vigfusson, C.R. Unger. Christiania, 1860–1868. I–III. Bd. I. S. 275–283*) среди интерполяций, сделанных исландским священником Йоном Тордарсоном в 1387–1388 гг., и приводится в части, повествующей о начале миссионерской деятельности этого конунга в Норвегии. Общепринятое название рассказа («*Sörla þáttur*») основано на заглавии, предпосланном ему в рукописи саги: «*Her hefr Sorla þaatt*» («Здесь начинается прядь о Сёрли»). Выбор этого заглавия с трудом поддается объяснению, поскольку Сёрли не только не принадлежит к числу главных персонажей пряди (об этом герое существует отдельная «сага о древних временах»), но и появляется в ней всего только в одном эпизоде, к тому же лишь предваряющем основное повествование — весьма своеобразную и, очевидно, позднюю версию древнегерманской легенды о битве Хьяднинггов (*Hjǫðningavíg* — букв. «битва Хедина и его воинов»), иногда именуемой легендой о Хильд.

В трактовке этого героического сказания, неоднократно упоминаемого как в поэзии, так и в прозе и известного также из древнеанглийской и средневековой немецкой литературы, «Прядь о Сёрли», несомненно, стоит особняком в древнескандинавской традиции. Так, в ней существенно изменен образ главной героини, Хильд. Она предстает здесь уже не как прямая виновница битвы между ее отцом и мужем, ответственная за постоянное возобновление кровопролитного сражения (изначально именно Хильд оживляла своим колдовством павших воинов), но всего лишь как его свидетельница и при этом страдающая дочь и жена, которая, несмотря на все свои старания, не способна предотвратить беды, обрушившиеся на нее и на ее близких. Присущие ей в более ранних вариантах легенды воинственные и сверхъестественные черты отходят в пряди к другому женскому персонажу (Гёндуль), отсутствующему во всех других сохранившихся версиях сказания.

Главные же особенности представленной в этом рассказе версии предания о Хьяднинггах состоят в том, что в ней сплетаются миф, легенда и история, а само сказание, будучи помещенным в контекст жизнеописания конунга-миссионера,

приобретает в нем совершенно новый смысл и превращается в одно из нередко встречающихся в этой части «*Flateyjarbók*» повествований о торжестве христианства над язычеством. Возлагая в «мотивирующем» мифологическом введении к трагической истории Хьяднингов ответственность за ссору двух конунгов и их постоянно возобновляющееся сражение на языческих богов-асов, рассказчик пряди уже в преамбуле к основному повествованию объявляет устами верховного божества Одина, что длящейся (по другим скандинавским версиям легенды) до конца света битве может быть положен конец, если в нее вмешается добрый христианин, на которого распространяется «удача» его патрона — проповедника новой веры (*gipta* «удача», одно из центральных понятий древнегерманской языческой картины мира, явно приобретает здесь христианский смысл и может быть истолковано как «благодать»). Это предсказание Одина и осуществляется в финальном эпизоде пряди, где персонажи героической легенды сходятся в бою со своим избавителем — дружинником конунга Олава Трюггвасона, персонажем, принадлежащим к историческому времени. Тем самым в конце пряди доказывается провозглашенное в ее начале бессилие язычества перед христианством. Изложение эпического предания не является здесь, таким образом, самоцелью, но служит способом противопоставления уходящей в прошлое и наступающей новой эпохи.

Время создания «Пряди о Сёрли» неизвестно, датировки варьируются от нач. XIII в. до последней четверти XIV в. (наиболее полный перечень литературы, посвященной пряди, см. в статье: *Rowe E.A. Sörla þátr: The literary adaptation of myth and legend // Saga-Book of the Viking Society for Northern Research. 2002. Vol. 26. P. 38–66*). На русском языке рассказ публикуется впервые; перевод выполнен по изданию: *Fornar smásögur úr noregskonunga sögum / Ed. E. Gardiner. Reykjavík, 1949. Bls. 1–14.*

¹ *к востоку от Ванаквисля* — В «Саге об Инглингах» (гл. 1), откуда, судя по всему, заимствовано вступление к пряди (см. примеч. 2), объясняется, что таково было первоначальное наименование реки Танаис (Tanais — латинское название Дона): «Она называлась раньше Танаквисль, или Ванаквисль (букв. «рукав реки, у которой живут ваны»; ваны — древнескандинавские боги плодородия. — *Е.Г.*). Она впадает в Черное море. Местность у ее устья называлась тогда Страной Ванов, или Жилищем Ванов. Эта река разделяет трети света. Та, что к востоку, называется Азией, а та, что к западу, — Европой» (*Снорри Стурлусон. Круг Земной. М., 1980. С. 11*).

² *называлась Страной Асов, или Жилищем Асов* — Неоднократно повторяющееся в исландских сочинениях XIII в. утверждение о том, что древнескандинавские боги-асы явились на Север из Азии (помимо «Младшей Эдды» и «Круга Земного» Снорри Стурлусона, оно встречается также в ученых прологах к другим текстам), основано исключительно на созвучии названий *Áss* (мн. ч. *Æsir*) и *Asía*. Вступление к пряди почти дословно совпадает с началом гл. 2 «Саги об Инглингах»: «Страна в Азии к востоку от Танаквисля

называется Страной Асов, или Жилищем Асов, а столица страны называлась Асгард. Правителем там был тот, кто звался Одним. Там было большое капище» (Круг Земной. С. 11).

³ *Один поставил в нем верховными жрецами Ньёрда и Фрейра* — Ср. в «Саге об Инглингах» (гл. 4): «Один сделал Ньёрда и Фрейра жрецами...» (Круг Земной. С. 12). *Ньёрд* (ср. древнегерманскую богиню Nerthus, чей культ описан Тацитом) и его сын *Фрейр* — боги плодородия из племени ванов. В разных мифологических источниках рассказывается о войне между асами и ванами (за которой нередко видят борьбу старого и нового культа), закончившейся обменом заложниками, в результате чего Ньёрд, Фрейр и его сестра Фрейя были переданы племени асов.

⁴ *Фрейя... была его наложницей* — О красоте богини любви и плодородия Фрейи говорится в многочисленных источниках (поэтому ее часто сравнивают с Афродитой), а песни «Старшей Эдды» не раз упоминают о ее распутстве, однако в них не содержится сведений о ее связи с Одним. Не исключено, что приведенный здесь рассказ основан на отождествлении Одина с Одом (последний, по всей видимости, воспринимался как двойник Одина: оба имени, Óðinn и Óðr — производные от óðr «исступление, поэзия»). В «Прорицании вёльвы» (строфа 25) Фрейя названа «девой Ода», а согласно сообщениям «Младшей Эдды» (Младшая Эдда. М., 1994. С. 53, 120, 130), Од приходился ей мужем. Как сказано в «Видении Гюльви», Од отправился в дальние странствия, и Фрейя плачет по нему, роняя золотые слезы, и в поисках его ходит по неведомым странам (ср. замечание рассказчика пряди о том, что Фрейя повсюду следовала за Одним).

⁵ *одного звали Альфриг, другого Двалин, третьего Берлинг, а четвертого Грер* — Из названных здесь имен четырех карликов только одно, Двалин (повидимому, «оцепеневший»), помимо данного рассказа известно из мифологических (эддическая поэзия) и легендарных источников. Двалин — имя одного из предводителей нескольких десятков карликов, перечисленных в «Прорицании вёльвы» (строфа 14); он также упомянут в качестве «верховного» представителя или родоначальника своего племени в «Речах Высокого» (строфа 143; ср. также строфу 13 «Речей Фафнира», где утверждается, что Двалин — отец некоторых норн), вероятно, поэтому в языке поэзии это имя используется в составе ряда кеннингов и хейти как обозначение карлика вообще. Согласно «Саге о Хервёре и Хейдреке» (гл. 2), Двалин был одним из двух карликов, выковавших непобедимый меч Тюрвинг.

⁶ *искусны... называли карликами. Они жили в скале* — Представления о том, что карлики («дверги») населяли камни, почву и холмы и были искусными ремесленниками, изготовившими для богов и героев их ценнейшие сокровища и оружие, отражено во множестве древнескандинавских сказаний. В «Младшей Эдде» происхождение карликов объясняется следующим образом: они будто бы «завелись в почве и глубоко в земле, подобно червям в мертвом теле. Карлики зародились сначала в теле Имира (великана, из плоти которого был создан мир. — Е.Г.), были они и вправду червями. Но по воле богов они

обрели человеческий разум и приняли облик людей. Живут они, однако ж, в земле и в камнях...» (Младшая Эдда. С. 31).

⁷ *У нее был свой покой* — В «Младшей Эдде» (С. 44) говорится, что палаты Фрейи называются Сессрумнир (букв. «вмещающий много сидений») и что они «велики и прекрасны».

⁸ *выковывали золотое ожерелье* — Вне всякого сомнения, имеется в виду знаменитое сокровище Фрейи, ожерелье Брисингов (Brisingamen), упоминаемое в качестве неперемennого атрибута этой богини в эддической «Песни о Трюме» и в «Младшей Эдде» (ср., по всей видимости, соответствующее этому название «ожерелье Бросингов» в другом германском источнике, англосаксонском эпосе «Беовульф», стр. 1199). Хотя нигде не говорится о том, кто такие были Брисинги, от которых драгоценное ожерелье перешло к Фрейе, можно с уверенностью предполагать, что создателями его были братья-карлики, вероятно, те самые, чьи имена названы в пряди. Изложенный здесь мифологический эпизод не известен из других источников, однако в одном из наиболее ранних древнескандинавских текстов, поэме норвежского скальда конца IX в. Тьодольва из Хвинира «Хаустлэнг» (строфа 9), Локи (см. след. примеч.) назван «похитителем пояса Брисинга» (Brísings girðipjófr; «пояс» — иносказательное обозначение ожерелья; см. также: Младшая Эдда. С. 113), кеннингом, который вполне может содержать аллюзию на миф, позднее использованный автором «Пряди о Сёрли» в качестве завязки излагаемого им древнего сказания о битве Хьяднингов.

⁹ *Локи Хитроумным* — Локи — бог-трикстер, которому посвящены многочисленные сказания, один из центральных персонажей скандинавской мифологии и родитель ее самых грозных монстров — волка Фенрира, Мирового Змея (Ёрмунганда) и великанши-смерти Хель. В настоящем рассказе Локи назван пришельцем, которого Один взял к себе на службу, однако в «Младшей Эдде» он обычно относится к асам, хотя и происходит от великана. В остальном данное в пряди описание, по-видимому, основано на соответствующем представлении Локи в «Видении Гюльви»: «К асам причисляют и еще одного, которого многие называют зачинщиком распрь между асами, сеятелем лжи и позорищем богов и людей. Имя его Локи или Лофт. Он сын великана Фарбаути, а мать его зовут Лаувейя или Наль (букв. «игла». — Е.Г.) ... Локи пригож и красив собою, но злобен нравом и очень переменчив. Он превзошел всех людей тою мудростью, что зовется коварством, и хитер он на всякие уловки. Асы не раз попадали из-за него в беду, но часто он же выручал их своею изворотливостью» (Младшая Эдда. С. 48).

¹⁰ *обернулся мухой... пролезть внутрь* — Превращение мифологического или сказочного героя ради уменьшения своего размера в насекомое или змею с целью проникнуть в нужное место сквозь щель — распространенный фольклорный мотив. В древнескандинавской мифологии Один оборачивается змеей и поползает сквозь просверленное в скале отверстие, чтобы похитить мед поэзии у великана Суттунга (Младшая Эдда. С. 104). Ср. также ведийского Индру, в обличье муравья вползающего на насыпь вражеской крепости,

или Ивана-царевича, который, обернувшись муравьем, заползает сквозь малую трещину в хрустальную гору и освобождает найденную там царевну.

¹¹ *По прошествии двадцати четырех зим со времени гибели Фридфроды... Сёрли Сильный, а младшего Эрленд — Fríðfróði* — букв. «мирный Фроди», легендарный датский конунг, при котором установился «мир Фроди» (Fróða fríðr) — многолетний период всеобщего благоденствия и спокойствия, когда по всей земле не было ни войн, ни беззаконий. В «Младшей Эдде» наименование этой благословенной эпохи разъясняется следующим образом: Фроди, сын Фридлейва, правнук Одина, был датским конунгом, правившим «в те времена, когда Август кесарь водворил на всей земле мир, тогда родился Христос». Поскольку же Фроди был «самым могущественным конунгом в северных странах, считают, что это он водворил мир во всех землях, где говорят по-датски (т. е. на древнескандинавском языке. — *Е.Г.*), и люди на севере называют это миром Фроди. Тогда никто не чинил зла другому, даже повстречав убийцу отца или брата... Не было тогда ни воров, ни грабителей, так что одно золотое кольцо долго лежало на Ялангрсхейд-поле (в Ютландии. — *Е.Г.*)» (Младшая Эдда. С. 142). Как сообщает Снорри, этот великий мир завершился убийством Фроди «намолотым» ему на волшебной мельнице Гротти вражеским воинством (о чем повествуется в цитируемой там же «Песни о Гротти»). Примерно то же рассказывает об этом датском короле, чья империя помимо Севера включала в себя десятки стран и народов, простираясь от Рейна на западе до Руси (Ruscía) на востоке, Саксон Грамматик, однако, по версии «Деяний датчан» (кн. V), причиной смерти Фрото (Фроди) явилась обернувшаяся морской короной колдунья, которая проткнула престарелого короля рогом. В отличие от хронологии «Пряди о Сёрли», по Саксону Грамматику, герои сказания о Хьяднингах, к изложению которого переходит здесь рассказчик нашей истории, были не только современниками, но и подданными короля Фрото, причем именно они впервые нарушили установленный им мир (см. примеч. 36). *Упплэнд* — область на востоке Норвегии. О Сёрли подробно рассказывается в «Саге о Сёрли Сильном» (Fornaldar sögur Nordrlanda / Ed. С. С. Rafn. Copenhagen, 1829–1830. I–III. Bd. III. S. 408–452), однако, согласно этой саге, сыновей конунга Эрлинга звали Сигвальди и Сёрли.

¹² *бились с Синдри Викингом, сыном Свейгира, сына Хаки морского конунга, в ихерах Эльва* — Об этом бое больше нигде не упоминается; имя Хаки присутствует в двух перечнях морских конунгов, т. е. предводителей викингов, в тулах (стихотворных перечнях) поэтических синонимов и используется в скальдических кеннингах. *Эльв* — Гаут-Эльв (Ёта-Эльв), река, по которой проходила древняя граница между Норвегией и Швецией.

¹³ *Восточное Море* — Балтика.

¹⁴ *Хальвдан. Он правил в Дании* — Герой «Саги о Хальвдане Воспитаннике Браны» (Fornaldar sögur Nordrlanda. Bd. III. S. 559–591); как следует из этой саги, великолепный боевой корабль, носящий имя Skrauti (Украшенный), о котором идет речь в пряди, был получен Хальвданом в подарок от великанши Браны. В этой саге, однако, не упоминаются ни Сёрли, ни Хёгни, о Хальвдане

же сказано, что он правил в Дании (а затем и в Англии) до глубокой старости и умер своей смертью. Повествуемый о Хальвдане и Сёрли эпизод пряди находит соответствие в «Саге о Сёрли Сильном» (гл. 11), где среди прочего также рассказывается о победе Сёрли над Хальвданом и захвате его драгоценного корабля. Но в этой саге Хальвдан представлен уже как конунг Холодной Свитьод (вымышленное название, по всей видимости, образованное по образцу ученого наименования «Великая Свитьод» — легендарная страна на крайнем юго-востоке Европы, где, якобы, некогда жили асы; Холодная Свитьод также упоминается в «Пряди о Торлейве Ярловом Скальде»), о корабле же сказано, что он добыл его, убив дядю Сёрли, конунга Агнара Богатого, прежнего правителя Холодной Свитьод. Высказывалось предположение о возможной исторической подоплеке событий, описанных в эпизодах, посвященных Хальвдану и Сёрли в обоих названных легендарных источниках, — в них могли найти отражение сообщения ирландских анналов о конфликтах между датчанами и норвежцами в 851–873 гг., в связи с которыми, в частности, упоминаются имена Suairlech (= Sörli?) и Albdan (= Hálfðan?) (см.: *Lukman N. An Irish Source and some Icelandic fornaldarsögur // Mediaeval Scandinavia. 1977. Vol. 10. P. 41–57*).

¹⁵ *Хроискельда* — Роскилле на острове Зеландия.

¹⁶ *Ладьи* — Ладья (Elliði) — корабль легендарного героя Торстейна сына Викинга, персонажа одноименной саги, затем перешедший к его сыну, Фритьову Смелому, тоже герою отдельной саги.

¹⁷ *Всплеска* — Всплеск (Gnoð) — нередко упоминаемый в «сагах о древних временах» корабль легендарного героя Асмунда, персонажа «Саги об Эгиле Одноруком», прозванного поэтому Gnoðar-Ásmundr.

¹⁸ *Великого Змея* — Великий Змей — прославленный боевой корабль Олава Трюгвасона, упоминаемый во множестве саг и прядей. Согласно сообщениям разных источников, это был самый большой боевой корабль, когда-либо построенный в Норвегии (см. его описание в «Круге Земном». С. 152).

¹⁹ у *Острова Одина* — Óðinsey — совр. Оденсе в Дании.

²⁰ в *Краткой Песни о Сёрли* — Кроме приведенной ниже строфы, никаких иных стихов из этой песни не сохранилось. В оригинале песнь названа «Sörla stíkki», заглавие указывающее на то, что она была сложена в размере stikkalag («игольный размер»), который описывается в комментариях к строфе 98 «Перечня размеров» Снорри Стурлусона в заключительной части «Младшей Эдды» (см.: *Snorri Sturluson. Edda: Háttatal / Ed. A. Faulkes. Oxford, 1991, 38*), однако процитированная в пряди строфа не обнаруживает формальных признаков этого размера.

²¹ *Сёрли прожил более короткую жизнь и пал в Восточных Странах* — Приведенный здесь рассказ о Сёрли, лишь предваряющий основное повествование и по не до конца понятной причине давший название пряди в целом, по-видимому, призван не только ввести в действие одного из ее главных героев (Хёгни) и захваченный у Хальвдана корабль (последний упоминается в дальнейшем уже как собственность сына Хальвдана, Хёгни, отнятая Хеди-

ном). Некоторые темы этой истории, очевидно, изначально никак не связанной с героическим преданием, которому посвящены центральные эпизоды пряди (побратимство, заключению которого предшествует испытание силы; охватившее героя неодолимое желание завладеть драгоценностью, принадлежащей другому правителю и др.), впоследствии воспроизводятся рассказчиком при изложении сказания о Хьяднингах (см.: Rowe E.A. *Sörla þátttr*: The literary adaptation of myth and legend. P. 43 f.). *Восточные Страны* (Austurvegr — букв. «Восточный путь») — страны, лежащие к востоку от Скандинавии.

²² *лежанку Хель занял* — т. е. умер; *Хель* — великанша-смерть и наименование царства мертвых (см. примеч. 9).

²³ в мор форели пустоши — летом (где форель пустоши — змея, мор змеи — лето).

²⁴ *шип... шелома* — меч.

²⁵ *стал там конунгом* — В англосаксонской поэме «Видсид» (стр. 21) сказано, что Хагена (= Хёгни) правил хольмрюггами, т. е. племенем ругиев, живших на побережье Померании.

²⁶ *Хьярранди* — Во всех древнескандинавских версиях сказания это имя отца Хедина, однако в более раннем англосаксонском «Деоре», герой которого называет себя приближенным «хеоденинга» (соответствует исландскому «хьяднингу»; ср.: «жил я в дружине / державного хеоденинга / Деором звался / государев любимец», стр. 39–42: Древнеанглийская поэзия / Изд. подготовили О. А. Смирницкая, В. Г. Тихомиров. М., 1982. С. 14), имя Хеорренда (стр. 41) принадлежит певцу, сопернику Деора при дворе Хедина. Аналогичным образом в средне немецкой эпической поэме «Кудруна» (XIII в.) Хорант (= Хьярранди) также представлен как искусный певец: в немецком варианте сказания это рыцарь-вассал Хетеля (= Хедина), который своим сладким пением склоняет Хильду бежать из отчего дома к его господину.

²⁷ в *Серкланде* — Серкланд — Земля сарацин, т. е. Африка. В других скандинавских версиях сказания о Хильд ничего не говорится о том, что Хедин сын Хьярранди был чужестранцем.

²⁸ *Гёндуль* — В скандинавской мифологии имя одной из валькирий (valkyrja «выбирающая павших»), воинственных «дев Одина», по его воле решающих исход сражений и отправляющих убитых в бою воинов в чертог Одина, Вальгаллу. В поэзии скальдов имя Гёндуль употребляется в качестве обозначения битвы (то же относится и к имени героини рассказа — Хильд; см. примеч. 36). В сказании о битве Хьяднингов этот персонаж, под чьей личиной, несомненно, скрывается Фрейя, появляется лишь в данной пряди. (О двойственности Фрейи, богини любви и плодородия, также ассоциировавшейся со смертью, — в эддических «Речах Гримнира» утверждается, что она «поровну воинов, / в битвах погибших, / с Одином делит» (строфа 14: Старшая Эдда / Пер. А. И. Корсуна. М.; Л., 1963. С. 37), — см.: Vries J. de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 3. Aufl. Berlin, 1970. Bd. II. S. 11; Rowe E.A. *Sörla þátttr*: The literary adaptation of myth and legend. P. 58 f.). Только в этом варианте сказания упоминается и магический напиток забвения, которым Фрейя/Гёндуль

опаивает Хедина (ср., например, аналогичный мотив в «Саге о Вэльсунгах», гл. 26: жена конунга Гьюки, Гримхильд опаивает Сигурда, чтобы он позабыл Брюнхильд). Ф. Панцер (*Panzer F. Hilde-Gudrun. Eine sagen- und literaturgeschichtliche Untersuchung. Halle, 1901. S. 167 f.*) указывает на параллель к сцене встречи Хедина с Гёндуль у Саксона Грамматика («Деяния датчан», кн. III): датский король Хёд (Hotherus), заблудившийся во время охоты в лесу, неожиданно обнаруживает приют лесных дев, оказывающихся валькириями; после беседы, в которой они наказывают ему не вызывать на поединок Бальдра, девы и их убежище исчезают, и ошеломленный Хёд остается один. Подобно герою «Пряди о Сёрли», Хёд трижды встречается с одними и теми же валькириями.

²⁹ *в отваге и бесстрашии, славе и удаче* — В оригинале здесь используется аллитерация: **h**reysti ok **h**arðræði, **fr**ægðum ok **fr**amkvæmdum (Fornar smásögur úr noregskonunga sögum / Ed. E. Gardiner. Reykjavík, 1949. Bls. 7).

³⁰ *на Хервёр дочери Хьёрварда, сына Хейдрека Волчьего Шкура* — Согласно «Саге о Хервёр и Хейдреке» (гл. 16), Хейдрек Волчьего Шкура (или Хейдрек Оборотень) был сыном легендарного героя Ангантюра, и подобно своему отцу, долгое время правил в Рейдготаланде (это наименование, по-видимому, относится к стране готов; ср. племя «хред-готов», упоминаемое в «Видсиде», стр. 9). Там же сказано, что у Хейдрека Волчьего Шкура была дочь Хильд, мать Хальвдана Храброго, чьим сыном был конунг Ивар Широкие Объятья, по сообщению «Саги об Инглингах» (гл. 41), подчинивший себе всю Шведскую Державу (Круг Земной. С. 33). Однако другие источники называют Хейдрека Волчьего Шкура сыном Гудмунда с Гласисвеллир, знаменитого языческого правителя, фигурирующего в целом ряде историй о древних временах (например, в «Саге о Хервёр и Хейдреке», «Пряди о Хельги сыне Торира», «Пряди о Торстейне Силе Хуторов»).

³¹ *убьешь мою мать* — «Прядь о Сёрли» — единственный вариант сказания о Хильд, где происходит убийство конунговой жены. В «Кудруне» старая королева вместе с дочерью и сопровождающей их свитой осматривает корабли датчан, прибывших с тайной целью увезти Хильду, после чего остается невредимой на берегу и оплакивает похищенную посланцами Хетеля дочь.

³² *грядут еще горшие беды... страдания и тяготы* — В оригинале здесь используется аллитерация: **m**eingerðum ok **m**iklum álögum... at sjá þig í illendum ok **e**rfiðismunum (Fornar smásögur úr noregskonunga sögum. Bls. 10).

³³ *боевой корабль Наследство Хальвдана* — Hálfðanarnautr — Наследство (или «подарок») Хальвдана — имеется в виду корабль, который Сёрли отнял у Хальвдана, отца Хёгни.

³⁴ *к острову, который назывался Высокий* — один из Оркнейских островов (см. примеч. 36), др.-исл. Hágr, совр. Ноу (Хой).

³⁵ *вставали вновь и принимались биться, как прежде* — Традиционный фольклорный мотив (E155.1. «Убитые воины еженощно оживают», см.: *Voberg I.M. Motif-index of early Icelandic literature. Copenhagen, 1966. P. 95*), в древнескандинавской литературе присутствующий также в легендарной «Са-

ге о Хрольве Жердинке и его воинах» (гл. 51): здесь колдунья Скульд (подобно Хильд и Гёндаль, это имя также принадлежит валькирии; см. примеч. 28, 36) оживляет павших в бою воинов, так что в ходе кровопролитной битвы с Хрольвом и его героями, сразившими несметное число людей в войске Хьёрварда и Скульд, последние не несут никаких потерь. Указывалось на многочисленные параллели в кельтской традиции. Так, в сказании о Бранвен дочери Ллира из сборника валлийских легенд «Мабиногион» рассказывается о Котле Оживления, в который ирландцы бросали мертвые тела павших в битве воинов; на следующее утро мертвые воины стали такими же, как прежде, кроме того, что не могли говорить. В другой легенде из той же книги, «Кулльх и Олвен», сообщается о нескончаемом поединке между богом смерти и подземного царства Гвином и солнечным божеством Гвинхиром, соперничающими за обладание девой Кройддилад: оба они обречены сражаться за нее каждый год, первого мая, вплоть до Судного дня, и тот из них, кто окажется победителем, получит деву в жены. (См. также обсуждение вопроса о предполагаемом кельтском или оркнейском источнике сказания о Хьяднингах в статье: *Rowe E.A. Sörla þáttur: The literary adaptation of myth and legend. P. 47 ff.*) Мотив нескончаемой битвы присутствует в самых разных традициях, как европейских, так и восточных (см. собранные Дж. Фрэзером многочисленные примеры народных поверий, связанных с местами, где некогда происходили большие сражения; молва приписывает им регулярное появление участников былых событий, все снова и снова вступающих в бой друг с другом: *Pausanias's Description of Greece / Translated with a Commentary by J.G. Frazer. London, 1898. Vol. II. P. 443 f.*; см. также примеры в кн.: *Panzer F. Hilde-Gudrun. Eine sagen- und literaturgeschichtliche Untersuchung. Halle, 1901. S. 328–332*).

³⁶ *тяжкой тяготы и ужасной участи* — В оригинале здесь используется аллитерация: *aumlíga áfelli ok skaðlegum skapraunum* (*Fornar smásögur úr norrænskum sögum. Bls. 12*). В «Младшей Эдде» обстоятельства ссоры двух конунгов, ставшей причиной бесконечно длящейся битвы, описываются несколько иначе: «У конунга по имени Хёгни была дочь, которую звали Хильд. Она досталась как военная добыча конунгу по имени Хедин, сыну Хьярранди. А конунг Хёгни был тогда на сходе конунгов. Узнав, что государство его разорено, а дочь уведена в плен, он отправился со своим войском искать Хедина. И стало ему известно, что Хедин отплыл вдоль побережья к северу. Достигнув Норвегии, конунг Хёгни узнал там, что Хедин уже отплыл на запад, в открытое море. Тогда Хёгни плывет за ним следом до самых Оркнейских островов. И, достигнув острова, что называется Высокий, он застал там Хедина с его войском. Тогда Хильд встретила со своим отцом и просила его от имени Хедина принять в знак мира ожерелье. Но тут же повела она и другие речи: Хедин, мол, готов к бою, и Хёгни не будет от него пощады. Сурово ответил Хёгни дочери. И, увидевшись с Хедином и сказав ему, что Хёгни не желает мира, она просила Хедина готовиться к бою. И оба они, Хёгни и Хедин, восходят на остров и строят войска. Тут Хедин обращается к Хёгни,

своему тестю, и предлагает ему мир и выкуп — много золота. Тогда отвечает Хёгни: “Слишком поздно заговорил ты о мире, ибо я уже обнажил свой меч Наследство Даина (Даин — имя карлика, букв. «мертвый». — *Е.Г.*), что сковали карлы. Всякий раз, когда его обнажают, он должен принести смерть, и рубит он всегда без промаха, и не заживает ни одна нанесенная им рана”. Тогда отвечает Хедин: “Ты хвалишься мечом, а не победою. Добрым зову я тот меч, что верен хозяину”. И завязался между ними бой — его называют битвой Хьяднингов, — и сражались они целый день, а вечером пошли к своим кораблям. Ночью пришла Хильд на поле битвы и колдовством пробудила всех убитых. На другой день конунги возвратились на поле битвы и вступили в бой, и были с ними все те, кто полегли накануне. И так изо дня в день длилась та битва: и убитые, и оставшееся на поле битвы оружие и щиты — все превращалось в камни. Но наутро мертвецы восставали и сражались, и все оружие снова шло в дело. В стихах говорится, что так и застанет Хьяднингов конец света» (пер. О. А. Смирницкой, Младшая Эдда. С. 155–156). Явствующее из этого рассказа двусмысленное поведение Хильд, которая фактически подстрекает своего отца, вместо того чтобы добиваться примирения противников, и затем колдовскими чарами поддерживает бесконечно длящееся сражение, существенно отличается от описанного в «Пряди о Сёрли», где она напрасно пытается предотвратить беду и оказывается безвинной жертвой козней Одина и Фрейи. Далее Снорри сообщает, что это сказание было переложено в стихи самым ранним из известных нам скальдов, норвежцем Браги Старым Боддасоном (пер. пол. IX в.), в хвалебной песни в честь Рагнара Лодброка и приводит четыре с половиной строфы из этой песни (см.: *Snorri Sturluson. Edda: Skáldskaparmál* / ed. A. Faulkes. L., 1998. Vol. I. P. 72 f.). Не вызывает сомнений, что прозаический рассказ в «Младшей Эдде» в значительной мере опирается на стихи Браги. Позднее этот же сюжет упоминается в другой поэме — «Древнем ключе размеров» («Háttalykill inn forni») оркнейского ярла Рёгнвальда Кали (1136–1158) и исландского скальда Халля Тораринссона (строфы 45–46), в этом источнике также говорится, что «Хьяднинги сражаются вечно». Многочисленные аллюзии на битву Хьяднингов встречаются и у других скальдов. В «Деяниях датчан» (кн. V), где также пересказывается эта легенда, она изложена как часть истории конунга Фроди (см. о нем примеч. 11). По версии Саксона Грамматика, норвежский король Хидин (= Хедин) полюбил Хильд, дочь правителя Ютландии Хёгина (Хёгни) и, как было донесено отцу невесты, якобы соблазнил и обесчестил ее до их обручения; тогда Хёгин напал на Хидина и одержал над ним победу. Так был нарушен мир, установленный верховным конунгом Фроди, что вынудило последнего вмешаться в их распрю. Не преуспев в примирении противников, король Фроди постановил, что их спор должен быть разрешен в бою. В этом поединке Хидин получил от отца Хильд тяжелую рану, однако тот пощадил его молодость и оставил в живых. Семью годами позднее Хидин и Хёгин вновь сошлись в бою, произошедшем на острове Хидинсё (Hithinsø — остров Хиддензе в Балтийском море, расположенный к западу от острова Рюген), и на этот

раз сразили друг друга на смерть. Как гласит молва, Хильд так сильно тосковала по своему мужу, что ночью колдовскими чарами вызвала души убитых, после чего они смогли возобновить сражение. Как неоднократно указывалось, в скандинавских источниках, по времени предшествующих созданию «Пряди о Сёрли», Хильд скорее всего отождествлялась с валькирией, носящей то же имя (др.-исл. *hildir* «битва»): считалось, что именно валькирии наделены властью оживлять мертвых героев, дабы они могли сразиться вновь. Появление в пряди имени валькирии Гёндуль (см. примеч. 28), чьи чары и вызывают нескончаемую битву, лишь подтверждает это предположение. В пользу этого свидетельствуют и явные аллюзии на сказание о Хьяднингах в эдической «Второй Песни о Хельги Убийце Хундинга», где Хельги говорит своей возлюбленной, валькирии Сигрун, дочери конунга Хёгни, ставшей причиной битвы, в которой пали ее отец и жених: «была ты нам Хильд; / судьбы не оспоришь!», на что та отвечает: «Оживить бы убитых, / и в объятьях твоих / укрыться бы мне!» (строфа 29: Старшая Эдда. С. 88 сл.). Невозможно судить об отношениях между скандинавскими и древнеанглийскими версиями легенды о Хьяднингах: в поэмах «Видсид» и «Деор» содержатся лишь упоминания имен отдельных героев этого сказания. Более поздний по сравнению с древнеанглийскими памятниками континентальный германский вариант той же легенды, изложенный в средненемецкой эпической поэме «Кудруна» (XIII в.), где Хьяднинги именуются Хегелингами, демонстрирует существенные отличия от ее древнескандинавских версий. Как рассказывается в начальных авантюрах (V–VIII) этой поэмы, король датчан и фризов Хетель (= Хедин), прослышав о необычайной красоте Хильды, вспыхнул к ней любовью и пожелал непременно получить ее в жены (ср. этот же мотив у Саксона Грамматика, сообщающего, что, хотя Хидин и Хильд никогда не встречались, они полюбили друг друга, услышав рассказы других, а когда им довелось свидеться, не смогли отвести друг от друга глаз). Препятствием к сватовству послужило то, что, как гласила молва, отец красавицы, воинственный король Ирландии Хаген (= Хёгни), неизменно убивал всех, кто осмеливался просить руки его дочери. Хетель поэтому отправляет к Хагену своих верных вассалов, которые, не открывая ирландцам своих истинных целей, богатыми дарами и рыцарскими доблестями заслуживают дружбу Хагена и его домочадцев, после чего тайно склоняют Хильду принять любовь их госпожи и обманом увозят ее из отчего дома. Хаген со своими людьми преследует беглецов и вступает в бой с войском Хетеля, однако после кровопролитной битвы Хаген с Хетелем примиряются, и отец одобряет брак своей дочери с правителем датчан. В этом варианте легенды на первый план выходит мотив добывания невесты, и в нем вообще отсутствуют важнейшие элементы всех ее древнескандинавских версий — мотив оживления мертвых и нескончаемого сражения. Помимо средневековых вариантов сказания о битве Хьяднингов, на Шетландских островах сохранилась баллада «Хильдина» («Hildina»), сложенная на норн (местном ныне исчезнувшем диалекте скандинавского происхождения) и записанная лишь в последней четверти XVIII в. Судя по ее

изложениям (*Panzer F. Hilde-Gudrun. S. 175 ff.*), сказание о Хильд (в балладе она именуется Хильдиной) представлено в ней в значительно трансформированном виде.

³⁷ *Ивар Луч* — Об этом дружиннике конунга Олава Трюгвасона подробно рассказывается в «Пряди о Торстейне Бычья Нога» («*Þorsteins þáttur uxafóts*»), которая предшествует «Пряди о Сёрли» в «Книге с Плоского Острова» (*Flateyjarbók. Bd. I. S. 249–263*). Высказывалось предположение, что за этим именем (др.-исл. *Ívar ljómi*) может стоять последний скандинавский правитель Лимерика, *Ivar Luimnigh*, убитый в 977 г., и что сам конунг замещает здесь своего тезку — Олава Сигтрюгссона Квартана, бывшего королем Дублина с 938 по 980 г., когда он потерял власть, потерпев поражение от ирландцев. В свете реконструируемой «ирландской перспективы» «Пряди о Сёрли» неожиданное объяснение получает и указанная в ней продолжительность нескончаемой в других скандинавских версиях этой легенды битвы Хьяднинггов — 143 года: она могла быть исчислена на основании записей в ирландских анналах, в которых викинги впервые упоминаются в сообщениях, датированных 837 г., т. е. ровно за 143 года до окончательного избавления от их владычества (980 г.), изображаемого ирландскими хронистами как длительный период жестокого угнетения и бедствий (см. подробнее: *Lukman N. An Irish Source and some Icelandic fornaldarsögur. P. 57*).

³⁸ *меч, которым прежде владел Ярнскьёлд и который Ивару дал его сын Торстейн* — Ярнскьёлд — один из великанов, побежденных Торстейном (о чем рассказывается в «Пряди о Торстейне Бычья Нога», гл. 10). Торстейн был внебрачным сыном знатного норвежца Ивара Луч от исландки Оддню, которого тот долго не желал признавать, однако после громких подвигов, совершенных силачом Торстейном в Норвегии, отношения между отцом и сыном наладились. Подобно Ивару, Торстейн Бычья Нога был дружинником Олава Трюгвасона.

Сага об Асмунде Убийце Воителей

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕИСЛАНДСКОГО И КОММЕНТАРИИ И. Г. МАТЮШИНОЙ

Ásmundarsaga Kappabana

TRANSLATED AND COMMENTED BY INNA G. MATYUSHINA

The translation of *Ásmundarsaga Kappabana* into Russian, published here for the first time, is accompanied with commentaries, the main aim of which is to provide parallels to as many scenes of the saga as possible. The creator of the saga must have been familiar with the legends which have been preserved in written texts. This is confirmed by the resemblance of the saga scenes to the episodes occurring in other sagas, such as *Hervarar saga ok Heiðreks*, *Hrólfs saga kraka*, *Hjálmþés saga ok Ölvis*, *Örvar-Odds saga*, *Þidriks Saga af Bern*, *Sörla þáttur*, *Þorsteins þáttur uxafóts*, poetic lays (*Reginsmál*), legends narrated in the *Snorra Edda*. It is likely that the written (and probably the oral) version of the saga, going back to the poetic texts of *Hildebrand's Death-Song* and *Ásmundar vísur*, undoubtedly earlier than the prosaic part, was subject to amplification from other oral and written sources.

Глава 1. Здесь начинается сага об Асмунде Убийце Воителей

Одного конунга звали Будли¹. Он правил Швецией и был могучим и знатным. У него в обычае было высоко чтить тех кузнецов, которых он считал лучшими, и которые ковали для него сокровища. Он был женат, и у него была дочь по имени Хильд². Однако случилось так, что королева умерла и конунг остался вдовцом³.

Рассказывают, что однажды вечером к конунгу явились двое мужей⁴ и, представ перед ним, приветствовали его. Конунг спросил их, кто они такие, и один назвался Олиусом, а другой — Алиусом⁵: «И мы хотели бы остаться здесь на зиму». Он поинтересовался, не искусники ли они какие-нибудь и не владеют ли ремеслами. Они отвечали, что могут мастерски сделать любую вещь, которая требует умения. Конунг указал им места за столом и пригласил остаться у него⁶.

В то время у конунга были послы, а вечером в палаты вошли конунговы кузнецы и показали ему выкованное ими золото и оружие. Они всегда так делали, если туда приходили люди, — и все это, чтобы прославить конунга. Все, кроме гостей, хвалили кузнецов, те же больше отмалчивались, хотя там

и был один искусно сработанный нож. Об этом доложили конунгу, и он заметил, что сами они, как он думает, не смогли бы выковать ничего лучшего. Он призвал их к себе и сказал: «Отчего это вы так неохотно хвалите те предметы, что были принесены сюда? Разве вы можете сделать лучше?». Они отвечали, что конунг, если захочет, сам сможет убедиться в том, чтоковка эта немного стоит в сравнении с их собственной.

Конунг повелел им сделать такие вещи, которые будут цениться превыше всего: «Если вы не хотите разоблачить себя как лгунов». Они отвечали, что им, дескать, легко проверить, чего стоит этаковка, и показать, что совсем она не хороша. Тут они воткнули нож в край стола перед конунгом, и лезвие тотчас погнулось. Тогда они попросили конунга забрать свое сокровище и пообещали, что постараются изготовить другой нож. Конунг велел им так и сделать, и тогда они выковали нож и принесли его конунгу. Он взмахнул им над своей бородой, и нож срезал бороду и кожу, да так, что вонзился в плоть⁷. Конунг сказал: «Должно быть, это правда, что вы искусные мужи, а теперь вы должны сделать мне золотое кольцо». Они так и сделали и принесли кольцо конунгу.

Он посмотрел на него и заметил: «И вправду сказать, я никогда не видал большего сокровища, чем это кольцо». И то же говорили все, кто его видел. Конунг сказал, что таким искусным кузнецам надлежит служить у знатных людей и потом добавил: «А теперь вы должны сделать мне два меча, да такие, чтобы они превосходили любые другие не меньше, чем эта вашаковка, и чтобы всякий нанесенный ими удар пронзал насквозь⁸».

Олиус сказал, что не желает этого делать. Он добавил, что, сдается ему, следует ждать беды, если их принудят⁹, и что лучше было бы вести себя умеренно. Конунг ответил, что им придется сделать мечи, хотя они того или нет.

Тогда кузнецы взялись заковку и изготовили два меча, каждый — по одному¹⁰, и потом пошли к конунгу и показали ему мечи. Конунг посмотрел на них, и они показались ему отличными: «И каковы же их свойства?».

Первым заговорил Олиус, он сказал, что не смог бы нанести удара этим мечом, без того, чтобы не пронзить им насквозь: «И я думаю, что в нем не должно быть никаких изъянов». Конунг сказал: «Это хорошо, но мы должны проверить, насколько хорошо он закален», и воткнул острие в столб у почетного сидения, и меч немного погнулся, а потом он распрямил его прямо в отверстии.

Кузнец сказал, что это было слишком жестокое испытание для меча, и заявил, что тот сделан для ударов, а не для сгибания. Конунг же ответил, что меч не выдержит и удара, если он не выдержал таких испытаний. Затем он испытал тот меч, который сделал Алиус, и тот отпрыгнул прямой, как палка, и во всем он был лучше, чем другой, и выдержал оба испытания, которым его подверг конунг.

Конунг сказал: «Меч, который сделал Алиус, лучше, хотя хороши оба¹¹. И каковы же их свойства?»

Алиус сказал: «Таковы, государь, что если они сшибутся в воздухе, когда их выставят друг против друга, то мой меч победит, но все же можно назвать

их свойства одинаковыми». Тогда конунг взял тот меч, что сделал Олиус, и попытался сломать его, и меч сломался у рукояти. Конунг велел ему сделать меч получше, и тогда Олиус ушел рассерженный в кузницу и сделал меч, и принес его конунгу. Тот подверг его всем тем же испытаниям, что и первый, и этот меч выдержал их все.

Конунг сказал: «Теперь ты сделал хорошо, но нет ли и здесь каких-нибудь изъянов?». Тот отвечает: «Этот меч — доброе оружие, и все же кое-какие изъяны могут стать причиной того, что изменит удача, и тогда самых знатных братьев, сыновей твоей дочери, настигнет смерть¹²».

Конунг вскричал: «Ты еще смеешь пророчествовать, несчастный! Сейчас и вправду братьев настигнет смерть, да только не самых знатных!». И он попытался ударить Олиуса мечом, однако те поспешно обратились в бегство¹³, воспользовавшись нижними тропами¹⁴.

Конунг сказал: «То были великие недруги, и мы должны постараться сделать так, чтобы этот меч никому не повредил». Затем конунг повелел положить меч в полый ствол дерева со свинцом и приказал утопить его в Лёг¹⁵ рядом с Агнафит¹⁶.

Глава 2. Свадьба

Одного славного конунга звали Хельги. Он был человек очень воинственный. Хельги отправился на боевых кораблях к Будли конунгу и послал ему весть, что хотел бы быть ему союзником. Он сказал, что хочет познакомиться с конунгом и побывать у него на пиру. Конунг отнесся к этому хорошо. Хельги конунг пришел в палаты, и ему был оказан добрый прием. Отца конунга Хельги звали Хильдибранд¹⁷, он правил Страной Гуннов.

Хельги конунг сказал: «Я разъясню вам, чем вызвано это мое желание: я хочу просить вас отдать за меня вашу дочь. Я вижу в этом честь для нас обоих: вы найдете во мне защитника вашей страны, а я за это получу ваши владения».

Будли конунг ответил: «Я готов ответить согласием на ваше предложение, если и моя дочь думает так же». Затем ей было сообщено об этом предложении, и она согласилась с желанием своего отца. Тогда был устроен большой пир, согласно обычаям знатных людей, и Хельги конунг женился на Хильд, дочери Будли конунга. С тех пор между свояками было согласие, и Будли конунг очень доверял Хельги конунгу.

У Хельги с Хильд родился сын, которого называли Хильдибрандом. Он подавал большие надежды, и как только он встал на ноги, его отец, Хельги конунг, сказал: «Твоим приемным отцом будет Хильдибранд Могучий, мой отец, в Стране Гуннов, и тогда можно ожидать, что твое будущее будет самым достойным».

И вот Хельги конунг послал туда мальчика. Хильдибранд конунг с радостью его принял и объявил, что из него должен выйти воитель. После этого Хельги конунг отправился в военный поход. Конунг Будли же состарился, управляя страной.

Глава 3. Конунг Альв идет на войну

Альвом¹⁸ звался конунг, который правил Данией. Его дочь звали Аса Красавица. О ней шла слава по всем странам из-за ее красоты и искусства в вышивании. Одного могучего воина в Дании звали Аки¹⁹. Конунг Альв к нему очень хорошо относился и доверял ему больше всех.

Раз конунг позвал его и сказал: «Этим летом мы намерены отправиться в поход и захватить страну, которую никто не обороняет. Однако если ее захватить, то это принесет славу». Воин отвечает: «Государь, и где же такая подходящая страна?».

Конунг сказал: «Будли конунг теперь совсем одряхлел, и я хочу взять под свою власть его страну». Аки ответил: «Я не хочу отговаривать вас от больших начинаний, и может статься, что и на этот раз, как всегда бывало после великих дел, вы пожелаете наградить своих друзей за их труды».

Затем Альв конунг вместе с Аки собрали войско, отправились в Швецию, напали на страну Будли конунга и учинили там большой разбой, убивая людей и захватывая их имущество. Когда конунг Будли узнал об этом, он собрал все свои силы и снарядил малочисленное войско, поскольку силы Хельги, его зятя, были далеко. И все же он принял бой, но не устоял против превосходящей силы и пал в битве. А конунг Альв захватил в качестве добычи его дочь и большое богатство и с этим отправился домой.

Тогда Альв сказал: «Случилось так, что нам повезло, и у нас теперь есть довольно земли и богатства. А за твою помощь, Аки, я хочу дать тебе в жены Хильд, дочь Будли, хотя у нее прежде и был муж». Аки ответил: «Неужто мне бы больше пришло по нраву другая награда? И она не кажется мне хуже, оттого что Хельги конунг был женат на ней раньше».

После этого Аки женился на Хильд, и у них родился сын. Его звали Асмунд. С ранних лет был он рослым и сильным и, как только смог, отправился в викингский поход, и под его началом было множество воинов.

Глава 4. Смерть Альва конунга от рук Хильдибранда Гуннского Воителя

Теперь нужно рассказать о Хильдибранде, брате Асмунда, сыне Хельги конунга. Хельги же конунг погиб в походе. Хильдибранд подчинил себе великую силу и плавал повсюду со своим войском. Он был в свойстве с конунгом, которого звали Лацинус²⁰. Тот был весьма могущественным конунгом. Хильдибранд явился к своему свойственнику с дружескими речами, и ему там был оказан хороший прием. От того, что сила его возросла, у него прибавилось дерзости.

В Стране Саксов тогда были знатные и высокородные герцоги. Хильдибранд Гуннский Воитель пошел на них войной и объявил, что желает, чтобы они воздали ему такие почести, которые он потребует, не то им не поздоровится, как и другим. У герцогов была сестра, и они очень доверяли ее сове-

там, поскольку она была умнее их всех. Тогда они стали совещаться между собой и раздумывать, что им выбрать.

Она сказала, что разумнее предложить Хильдибранду выкуп, нежели вступить с ним в бой, и всего мудрее будет вести себя сдержанно и оказать сопротивление только тогда, когда появится помощь, и заметила, что все произойдет, как и в других местах, и он одержит победу.

Тогда герцоги сказали, что они хотят заплатить ему дань. Хильдибранд ответил, что это дальновидно²¹, и тем дело и уладилось.

Хильдибранд Гуннский Воитель покорил теперь многие народы. И тут до него доходит известие о гибели Будли конунга, отца его матери. Тогда он снова собрал свое войско и созвал тинг. Он взял слово и сказал, что известно, какие тяготы приходится сносить, отправляясь в военный поход, но что ему негоже нападать на викингов или на других людей с малым основанием или вовсе без причины, вместо того, чтобы отомстить за своего деда.

После этого он двинул войско на страну Альва конунга и сказал, что даны сами показали, как следует поступать. Он прошел там с огнем и жег все на своем пути. Альв конунг выступил ему навстречу со своим войском, и как только они встретились, то вступили в бой. Хильдибранд Гуннский Воитель был по природе берсерком, и на него находила берсеркова ярость. Аки герцог не принимал участия в этом сражении, так как ушел в викингский поход. Хильдибранд Гуннский Воитель прошел сквозь войско Альва конунга, и плохо было тому, кто попадался ему на пути. Он рубил на обе стороны и, рыча, напал на конунгово знамя. И в этой битве пал Альв конунг и большая часть его войска, а после этого гунны отправились восвояси. Хильдибранд сделался тогда самым знаменитым из всех людей. Зимой он всегда сидел в своих владениях, а набеги совершал летом.

Глава 5. Поход Асмунда

Теперь нужно рассказать о том, что Асмунд сын Аки был в походе, и викинги считали, что он дерзок в нападениях и отважен.

Жил человек по имени Эйвинд Кожаный Каблук²², он был датчанин родом, муж видный, могущественный и богатый, и большой гордец. И когда Аки и его сын Асмунд возвратились из походов, им рассказали о случившемся — о гибели Альва конунга. И вот они сидят дома, и все спокойно. Асмунд не знал о своем близком родстве с Хильдибрандом, так как его мать ничего ему об этом не сказала.

Эйвинд Кожаный Каблук поехал к Асе Красавице, конунговой дочери, и объявил, что хотел бы заключить с ней брак. Он добавил, что ей известны его положение и богатство, его род и доблесть. Она сказала на это, что ее ответ зависит от совета друзей.

После этого она поведала об этом деле Аки и Асмунду, своему названому брату. Аки сказал, что не собирается ее уговаривать. Тогда молвил Асмунд: «Ты не должна выходить замуж за Эйвинда. Ты должна выйти за меня».

Она отвечает: «Названный брат мой, он пользуется большим почетом, и живет он богаче, но сдается мне, что в тебе больше отваги». Асмунд сказал: «Прибавь свою удачу к моей, и тогда нам обоим будет честь от этого брака». Она молвила: «Я выйду замуж за того из вас, — ответила она, — у кого будут красивее руки, когда он вернется осенью из похода».

Затем они прекратили этот разговор, и оба (Асмунд и Эйвинд. — *И. М.*), как обычно, отправились совершать набеги. Асмунд часто пренебрегал большими опасностями ради крупной добычи и добился славы и богатства, а Эйвинд часто оставался среди поваров и не снимал с руки рукавицы.

И когда пришла осень, они оба явились к конунговой дочери, каждый со своими людьми. Эйвинд первым выступил вперед и попросил конунгову дочь посмотреть на его руки. Аса Красавица молвила: «За этими руками хорошо ухаживали, и они белы и красивы, они не пачкались в крови и не уродовались ранами. А теперь дай взглянуть на твои руки²³, Асмунд», — сказала она.

Он протянул вперед свои руки, и оказалось, что они покрыты рубцами и потемнели от крови и ударов оружия, но когда он высвободил их из одежды, то стало видно, что они до самых плеч унизаны золотыми обручьями.

Тогда молвила конунгова дочь: «Мое решение таково, что руки Асмунда все же красивее со всем, что на них есть, а ты, Эйвинд, можешь позабыть об этой женитьбе». Асмунд сказал: «Тогда я должен быть избран, госпожа». Она ответила: «Прежде ты должен отомстить за моего отца, ибо мне подобает выйти замуж только за того человека, кто исполнит месть и завоюет славу, выступив против Хильдибранда Гуннского Воителя». Тогда спросил Асмунд: «Как же его одолеть, когда никто не может его победить? Может, ты мне дашь совет?».

Она сказала: «Я слыхала, что в Лёг рядом с Агнафит спрятан меч, и до меня дошла молва, что если тот меч выставить против того, которым владеет Хильдибранд, то его меч не устоит²⁴. Около озера живет старый бонд, мой друг²⁵, и по моей просьбе он тебя перевезет».

Асмунд ответил, что если он подвергнется этой опасности, то это покажет, как сильно он хочет жениться на ней.

После этого Асмунд отправился в одиночку к бонду, поведал ему о своем деле и передал ему то, что ему наказала сказать конунгова дочь. Бонд радушно принял его. В тот вечер он все смотрел на Асмунда. Асмунд спросил его: «Почему ты так смотришь на меня?». Тот ответил, что тому есть причина. Асмунд спросил: «Давно ли ты здесь живешь?». Тот сказал, что жил тут всю свою жизнь: «и я думал сейчас о том, как давным-давно здесь останавливались посланцы Будли конунга, когда везли Хильдибранда на воспитание конунгу Хильдибранду, а ты не менее пригож, чем он, и очень похож на него лицом».

Асмунд возразил: «Мне ничего не известно о том, чтобы мы с ним были в родстве. А что ты знаешь об этом мече? Где он спрятан, и какая слава о нем идет?». Тот отвечает: «Я был здесь, когда его утопили, и хорошо заметил то место, где он спрятан, и думается мне, он до сих пор цел». Асмунд сказал то-

гда: «Коли так, отведи меня туда, как повелела конунгова дочь. Тот ответил, что так тому и быть».

Он взял с собой большой кусок оконока и полено для растопки. Асмунд сказал: «Для чего это, хозяин?». Тот ответил: «Тебе, может быть, станет холодно, когда ты выйдешь из воды, вот и согреешься этим». Асмунд заметил: «Ты очень благоразумен».

Затем они сели в лодку и, когда Асмунд меньше всего этого ожидал, бонд сказал: «Вот здесь». Тогда Асмунд прыгнул за борт и нырнул, а когда всплыл, то собрался нырнуть опять²⁶. Бонд сказал: «Так не пойдет, согрейся сначала и поешь». Он так и делает.

И когда он нырнул во второй раз, он увидел ствол дерева и слегка приподнял его, а потом вынырнул и согрелся. И вот он ныряет в третий раз и достает ствол, и они отвозят его на берег. Тогда Асмунд рубанул ствол топором, и край лезвия топора отскочил, натолкнувшись на острие меча²⁷. Асмунд сказал: «Ты сослужил хорошую службу, старик. Прими от меня за свои труды золотое обручье и приходи ко мне как друг, если тебе что-то понадобится». Старик поблагодарил его, и они расстались.

После этого Асмунд поехал домой и рассказал обо всем конунговой дочери. Она ответила: «Теперь ты многого достиг, и тебя ждет слава. Вот мое решение. Я пошлю тебя к герцогам в Страну Саксов, которые лишились своих владений из-за Хильдибранда²⁸, и к их сестре, ибо она мудрая женщина²⁹. А совет мой тебе таков: старайся справляться со всем, что бы тебе ни выпало, так как, сдается мне, из-за твоей отваги и доброго оружия не многим повезет, если они столкнутся с тобой».

Потом Асмунд уехал.

Глава 6. Совет герцогов и их сестры с Асмундом

Теперь нужно рассказать о том, что произошло в Стране Саксов. Однажды сестра герцогов говорит: «Из моих снов ясно, что к нам сюда скоро прибудет прославленный муж, который принесет нам большую удачу и вернет нам нашу страну³⁰».

Ее братья обрадовались этому, и тем же вечером они увидели, как к их палатам скачет могучий муж в великолепном вооружении. Герцоги вышли ему навстречу и пригласили его войти. Он сказал, что принимает их приглашение. Они усадили его между собой, а их сестра подала им брагу и села поговорить с ним и со своими братьями.

Она сказала тогда: «Нам не много известно о вашем положении, но по вашему виду мы можем судить, что вы знатного рода, и мы верим, что вы и ваш приезд пойдут нам на пользу. Возможно, вы слышали, какую нужду мы терпим от притеснений Хильдибранда Гуннского Воителя. Сначала мы платили дань, а теперь должны каждый год сносить от его берсерков вызовы на поединки и из-за этого всякий раз вынуждены расставаться с каким-нибудь из

своих владений. И так мы лишились и людей, и владений, и сейчас во всем нашем герцогстве осталось не больше двенадцати поместий³¹».

Асмунд ответил: «Госпожа, — сказал он, — вы пожаловались мне на великий урон. Нужно положить конец этим бесчинствам, и я приехал сюда ради того, чтобы защитить вашу страну, если мне это удастся».

Герцоги сказали, что спустя недолгое время может последовать вызов на поединок. Асмунд заметил: «Тогда нужно будет на него ответить».

И вот он остается там в большом почете.

Глава 7. О посланце

Теперь нужно рассказать о конунге Лацинусе и Хильдибранде Гуннском Воителе, его свойственнике. Хильдибранд спросил: «Не подошло ли время для поединка с герцогами и их людьми? Сейчас нетрудно было бы заполучить те их владения, что еще остались». Конунг ответил: «Лучше пошлем к ним человека и узнаем, не удастся ли нам захватить их еще легче».

Был послан человек по имени Вёгг³². О его поездке ничего не рассказывается до тех пор, пока он не приехал к герцогам. Он вошел в палаты и приблизился к столу, а потом сказал: «Лацинус конунг и могущественный Хильдибранд Гуннский Воитель желают знать, что вы предпочитаете: явиться на поединок или отдать без борьбы то, что у вас осталось».

Герцоги ответили: «Вот как обстоят дела, если тебе кажется, что наше имущество слишком велико: нам мало что осталось терять, кроме добрых воинов».

Асмунд сказал: «Почему вы так говорите? Разве не необходимо сохранить как можно больше, коли осталось совсем немного?».

Вёгг уставился на него. Асмунд спросил: «Почему ты так пристально на меня смотришь?». Тот ответил: «Потому что мне не доводилось видеть никого другого, столь же достойного, как вы с Хильдибрандом. Он светлее, но ты человек не менее мужественный. Хильдибранд слышал, что сюда прибыл неизвестный муж с добрым оружием, и я должен посмотреть на твой меч».

Асмунд сказал, что ему решать. Тот взглянул на меч и заметил: «Оружие здесь под стать тем, кто им владеет. Другой меч светлее и лучше сделан, но не острее». Асмунд произнес в ответ, что не знал об этом: «Однако ты, должно быть, захочешь узнать, каков будет ответ на твое поручение». Тот сказал, что так и есть. Асмунд говорит: «Скажи своим хёвдингам, что на поединок придет человек от имени герцогов».

И вот поехал Вёгг домой и приветствовал конунга и Хильдибранда. Хильдибранд спросил: «Какой ответ ты нам можешь дать? Каково решение герцогов?». Вёгг ответил: «Кажется мне, что они не преминут явиться на поединок». Хильдибранд сказал: «Что-то у них прибавилось твердости. Или это из-за того незнакомца? Как он тебе показался на вид? Ты человек приметливый».

Вёгг ответил: «Поведение его таково, что он муж весьма обходительный и очень похож на тебя, особенно глазами, и сдается мне, что он может быть

большим храбрецом. У него есть меч, который больше похож на твой, чем любой из тех, что мне когда-либо приходилось видеть, и я думаю, что его сковали в той же кузнице».

Хильдibrанд сказал: «Ты высококого мнения об этом муже. Не думаешь ли ты, что мой меч ни в чем не уступает его мечу и что сам он будет мне ровней?». Вёгг ответил: «Я не знаю, ровня ли он тебе. Но я знаю, что того, кто с ним сразится, ждет испытание, ибо он человек поистине доблестный». Хильдibrанд сказал: «Ты очень хорошо о нем отзываешься».

Тогда Хильдibrанд велит одному из своих воинов скакать на место поединка.

Глава 8. Асмунд побеждает противников

И вот известили Асмунда, и тогда он велит привести ему коня и принести доспехи. Герцоги сказали: «Мы можем предложить тебе наше войско». Он ответил, что должен идти в бой один. И вот он отправляется туда, где должен был состояться поединок. Они поскакали навстречу друг другу с обнаженными мечами, и первым же ударом Асмунд разрубил своего противника пополам, а затем выбросил останки в реку, и они проплыли мимо конуговой крепости.

Хильдibrанд говорит: «Не слишком ли долго наш товарищ медлит с тем, чтобы избавиться от незнакомца?». Тут один человек отвечает: «Государь, — сказал он, — у тебя есть возможность посмотреть, как он плывет по реке, и теперь он состоит из двух частей».

Хильдibrанд произнес: «Это был могучий удар. А теперь мы пошлем двоих людей, чтобы как можно скорее избавиться от него». Они ответили, что это дело нетрудное. Хильдibrанд сказал: «Мы будем в выигрыше, если вы одержите над ним скорую победу».

И на другой день они поскакали на поле боя вдвоем против Асмунда. Он сказал: «Редкий обычай у здешних берсерков — выставлять два меча против одного. Однако я готов сразиться с вами обоими».

Им показалось недостойным стоять вдвоем против одного, и они оба напали на него, но он прикрылся щитом и нанес каждому смертельный удар. Потом он поскакал обратно к герцогам, и они с радостью вышли ему навстречу. Он сказал, что, как ему кажется, три их поместья были отвоеваны для них в этой поездке. Тогда сестра конунгов заметила: «Не зря нам снились сны о приезде этого человека».

И вот он остается там в большом почете, и это принесло ему великую славу. Об этом рассказали Хильдibrанду, и он произнес: «Мне не кажется удивительным, что один человек победил двоих. Теперь нужно выставить против него четверых»³³.

Воители заявили, что можно не сомневаться, что они разрубят его на четыре части. И вот они поскакали на поле боя в крепких шлемах, светлых кольчугах и вооруженные острыми мечами.

Весть об этом дошла до Асмунда и герцогов. Тогда они попросили его выступить, взяв с собой столько же людей. Асмунд отвечал, что не хочет этого. Он сказал, что надо ожидать, что вскоре ему придется биться один на один, но что будет большой удачей, если удастся отвоевать четыре поместья.

После этого они встретились. Асмунд сказал: «Ясно, что вы немногочисленны, коли выступаете вчетвером против одного, и таких, как вы, не назовешь воителями, но скорее сбродом».

Они ужасно рассердились на его слова и тотчас же напали на него. Но меч, который при нем был, рубил кольчуги и шлемы так же легко, как древесную кору, и не щадил ни человеческих костей, ни плоти, а взмахивал им тот, у кого была сильная рука и доброе сердце. Они получили от него страшные раны, и недолгой была их встреча, и он убил всех четверых и сбросил их в реку вместе с лошадьми.

И вот об этом узнает Хильдибранд и говорит: «Одно из двух: или наши люди были меньше готовы к бою, чем мы думали, или же этот человек настоящий герой».

Затем он призывает к себе пятерых самых стойких воителей и, обратившись к ним, говорит, что для них не будет непосильной задачей победить одного человека. Они ответили, что намерены померить его спесь и отдать его труп зверям. После этого они ушли.

А когда об этом узнал Асмунд, то молвил: «Сегодня я собираюсь отработать свое содержание».

Герцоги сказали, что опасаются, не много ли он на себя берет, но обещали, что достойно отблагодарят его.

После этого они встретились и сразу же сразились, и Асмунд рубил с силой, и дело кончилось тем, что он убил их всех.

А когда Хильдибранд узнал об этом, то заметил: «Не скоро онемееет его рука, и спустя короткое время ему придется сразиться опять».

Шумно тут сделалось в палатах от воплей берсерков, что-де, один человек одержал верх над столькими людьми.

Тогда Хильдибранд сказал: «Теперь пусть приготовятся шестеро наших мужей, и тогда вы сможете заслужить славу, отомстив за наших товарищей».

После этого они поехали на поединок, и, узнав об этом, Асмунд немедленно снарядился и произнес: «Меч мой одинаково хорош, чтобы убить им как троих, так и шестерых».

Затем они встретились. Тогда сказали воители, что он должен бросить меч и сдаться. Он ответил: «Не бывать такому, пока не изрублен мой щит. Да и у вас большая нужда отомстить за своих людей».

После этого они сразились, и воины яростно нападали на него. И на этот раз он рубил своим мечом так же рьяно, как прежде, и хотя он и был ранен, его удары не стали слабее, и кое-кого из них он разрубил пополам, и дело закончилось тем, что он убил их всех и отправился обратно к герцогам.

У них появилось множество сторонников, так как их владения постоянно увеличивались, и теперь в каждом доме шли разговоры об этом воителе.

И вновь дошли эти известия до Хильдибранда, и он спросил: «Убывает число наших людей, сколько их еще осталось?». «Государь, — ответили они, — их осталось двадцать шесть». Хильдибранд произнес: «Отныне этот незнакомец может считаться великим воителем. Он убивает моих людей так споро, что нам с ним еще придется встретиться один на один, однако я пошлю еще семерых — тех, кто дольше всех были у меня на службе».

Затем те приготовились. И вот Асмунду сказали, что не будет у него возможности отдохнуть. Он ответил: «Лишь тогда можно будет остановиться и поесть, когда будут отвоеваны семь поместий».

Потом он отправился в путь, и навстречу ему выступили семь воителей. Тогда Асмунд говорит: «Почему Хильдибранд посылает своих людей, а сам сидит дома и заставляет меня биться со всякой мелюзгой?». Они очень рассердились на его слова и заявили, что ему наверняка не грозит биться с Хильдибрандом. Затем они сразились, и что бы там ни произошло, но он убил их всех. После этого он столкнул их в реку. И когда Хильдибранд узнал об этом, он сказал: «Произошли слишком важные события, чтобы мы могли позволить себе о них забыть. Пускай теперь против него выступят восемь берсерков, ибо никто из нас не сможет пережить, если за это не будет отомщено». Тогда они принялись громко вопить и отгрызать куски от своих щитов.

Асмунд был в то время с герцогами, и вот он получает известие, что вновь ему представился случай сразиться. Тут сестра герцогов сказала: «Почет, которого мы лишились, вернулся к нам сполна и теперь у нас больше силы, чем нам самим об этом известно». Асмунд ответил: «Нам придется пойти на риск, потому что он (Хильдибранд. — *И. М.*) решил напустить на нас берсерков, но у них не достаёт силы, и будет лучше, если их владения прибавятся к вашей державе, ибо вы несправедливо терпели лишения».

После этого он поехал им навстречу, и как только они встретились, то вступили в бой, и эта встреча была самой долгой, но кончилась тем, что он убил их всех.

А когда об этом узнал Хильдибранд, то пришел в ярость и произнес: «Человек этот настолько удачлив, что его не может одолеть целая толпа. Пускай теперь против него выступят те одиннадцать, которые еще остались».

И когда Асмунд услышал об этом, то промолчал. Герцоги сказали: «Мы хотим отправить с тобой войско, и ты будешь над ним предводителем, и тогда ты одержишь победу, и тебе не придется биться в одиночку со столькими храбрецами». Асмунд ничего не ответил. Наступил вечер, и люди поели и отправились спать.

Асмунду приснилось, что над ним стояли женщины с боевым оружием и говорили: «Что это у тебя такой испуганный вид? Тебе предназначено предводительствовать другими, а ты боишься одиннадцати мужей. Мы твои дисыпокровительницы, и мы должны защитить тебя от тех людей, которые враждуют с герцогами, и от тех, которые борются против тебя».

Тут он вскочил и приготовился, хотя многие разубеждали его. После этого он поскакал навстречу воителям. Они решили, что его жизнь в их руках, и сказали, что лучше ему сдаться на милость Хильдибранда, чем погибнуть.

Он отвечал, что они не менее близки к смерти, чем те, кого он убил раньше, и добавил, что нетрудно увидеть, какая слава ждет того, кто бьется в одиночку против одиннадцати. Потом они вступили в бой, и те взяли его в кольцо, но он был непобедим. Оружие мало его касалось, тогда как его меч разил все, что попадалось ему навстречу, и все, до чего он дотрагивался. И все закончилось тем, что он поубивал их всех.

Герцоги сопровождали его и объявили, что его великие подвиги никогда не будут забыты. И пошла молва, что он не отступит, даже если против него выйдет сам Хильдибранд Гуннский Воитель, который был в то время самым прославленным из людей.

Глава 9. Поражение Хильдибранда

И когда Хильдибранд узнал о том, что все его воители убиты, на него напала ярость, как бывает с берсерками, и он немедля собрался в путь и произнес: «Никто не сможет сказать, что я подвергал опасности своих людей, а сам не решался вступить в бой».

И в той ярости, которая на него нашла, когда он отправился в путь, он увидел своего сына и тотчас же убил его. Потом он поехал навстречу Асмунду вверх вдоль реки Рейн. У него был щит, на котором было столько отметин, сколько людей он убил. И когда Асмунд узнал об этом, то приготовился к встрече с ним.

Как только они сошлись, то сразу же вступили в бой, и большинство ударов, которыми они обменивались, были могучими. И после того, как они долгое время бились с большой яростью, Хильдибранд собрался с силами и со всей мощью нанес Асмунду удар обеими руками. И когда меч ударился о шлем, он раскололся прямо под рукоятью, и клинок, просвистев, упал в реку, а сам Хильдибранд получил множество ран. Тогда он произнес такие висы:

«Нелегко предвидеть,
Что может выйти,
Коли один другому
Рожден на погибель.
Дротт из Дании³⁴
Тебя родила,
Меня же самого —
В земле свейской.

Два было их
Рьяных меча,
Подарка Будли
Теперь один разбит.
Карлики так их
Сковали мертвые,
Как никто не смог бы
Ни прежде, ни впредь.

Стоит у меня в головах
 Щит расколотый,
 На нем посчитаны
 Восемь десятков
 Воинов тех,
 Что мною убиты.
 Лежит там милый
 Сын во главе,
 Наследник мой,
 Мною рожденный,
 Не желая того,
 Его жизни лишил я.
 Я прошу тебя, брат,
 Об одном одолжении,
 Всего об одном,
 Не откажи!
 Оберни ты меня
 В одежды свои,
 Как забравший жизнь
 Для другого не сделает.
 Теперь должен я лежать
 Лишенный жизни,
 Раненный мечом,
 Который множит раны».

Глава 10. Возвращение Асмунда

После этого Хильдибранд Гуннский Воитель умер, и Асмунд устроил ему достойные похороны и очень сокрушался о том, что совершил. Он не стал тогда встречаться с герцогами и отправился в те владения, которые принадлежали его матери³⁵ и Асе Красавице, конунговой дочери. В то время один человек³⁶ решил посвататься к ней. Входя в двери палаты, Асмунд сказал:

«Не ожидал я такого,
 Ни от кого приговора —
 Что будет сказано,
 Мне, мол, не видать победы³⁷;
 Когда меня воителем
 Гуннские мужи выбирали
 Восемь раз сразиться
 За владения князья.
 Бился я в одиночку с одним,
 А после с двумя,
 С пятью, и с четырьмя,
 Друзьями скамей³⁸;
 С шестью, и с семерыми,
 Сражался зараз,

Один против восьмерых,
И все же я жив.
Тогда заколебалось
Сердце в груди,
Когда одиннадцать мужей,
На бой вызвали;
Пока мне во сне
Не сказали дисы,
Что я эту потеху мечей
Выдержать должен.
Пришел тогда седой
Сюда Хильдибранд
Воитель Гуннский,
Не был он мне ровней,
Но получил от меня
Отметину все же,
Суровый знак войны
Прямо под шлемом».

После этого люди приветствовали его, и он был прозван Асмундом Убийцей Воителей.

Конунгова дочь просила его не гневаться на нее, хотя она и навлекла на него все это. Она просила его о прощении и говорила, что на мечи было наложено могучее заклятие³⁹. И хотя он и гневался на нее, но вспомнил, как она его любит, и сыграл свадьбу, взяв себе в жены Асу Красавицу. А того, кто сватался к ней, он убил, и этот человек не назван.

После этого Асмунд Убийца Воителей стал прославленным мужем, имя которого известно повсюду, и здесь кончается эта сага.

Комментарии

Перевод выполнен по изданию: *Ásmundarsaga Kappabana / Guðni Jónsson gáf út // Fornaldar sögur Norðurlanda*. 4 Bd. Reykjavík, 1954. Bd. 1. Bls. 383–408.

¹ *Будли* — Имя конунга Будли известно также по сказаниям о Вэльсунгах, в которых это имя носит отец Брюнхильд и Атли.

² *Хильд* (*hildir* — «битва»; имя одной из валькирий) — в скандинавской традиции это имя сопровождается мифологическими коннотациями, так как принадлежит героине древнейшего германского сказания о битве Хьяднингов. Это сказание известно в разных версиях из средненемецкой эпической песни «Кудруна» и из нескольких скандинавских источников, в частности, из «Деяний датчан» Саксона Грамматика. В «Младшей Эдде» также говорится о Хильд, дочери конунга Хёгни. Снорри Стурлусон утверждает в «Младшей Эдде», что это сказание переложил в стихи скальд Браги Старый Боддасон (первая половина IX в.) в хвалебной песни в честь Рагнара Лодброка. Следовательно, если верить свидетельству Снорри, то нужно заключить, что сказание о Хильд было известно уже в начале IX в. Более подробная версия сказа-

ния содержится в «Пряди о Сёрли» (ее перевод и обстоятельный комментарий Е. А. Гуревич см. в настоящем издании).

³ *случилось так, что королева умерла, и конунг остался вдовцом* — В «Саге об Асмунде» упоминание о смерти королевы и вдовстве конунга (Þat varð þar til tíðenda, at drottning andaðist, ok var konungr kvánlauss) не получает развития в сюжете, однако в других сагах о древних временах такие упоминания обычно служат сигналом для начала рассказа о злой мачехе, ср. например, в «Саге о Хрольве Краки» (гл. 24), где овдовевший конунг Хринг женится на колдунье Хвите, которая начинает домогаться любви своего пасынка Бьёрна, а затем превращает его в медведя, или в «Саге о Хьялмтере и Альвире» (гл. 1, гл. 12), в которой после смерти королевы конунг Инги женится на колдунье Луде и та пытается соблазнить своего пасынка Хьялмтера и делает ему много зла (Hjálmþés saga ok Ölvis / Guðni Jónsson gaf út // Fornaldar sögur Norðurlanda. Bd. 4. Kaf. 1). В «Саге о Хьялмтере» рассказывается о смерти еще одной королевы, жены конунга Птолемея, после которой колдунья Луда становится злой мачехой для трех детей и налагает на них различные заклятья (Hjálmþés saga ok Ölvis. Kaf. 12).

⁴ *двое мужей (tveir menn)* — Очевидно, сознавая уникальность описываемой ситуации, в которой просьба о разрешении перезимовать исходит не от обычных смертных, но от существ сверхъестественных — волшебных карликов-кузнецов, создатель «Саги об Асмунде» называет их здесь «мужами».

⁵ *Олиус и Алиус* — Имена Олиус и Алиус не встречаются нигде, кроме «Саги об Асмунде». Необычно, что кузнецы, которые впоследствии оказываются карликами, носят не германские (ср., например, имена карликов в «Младшей Эдде»: Альв, Альвис, Андвари, Бавур, Бёмбур, Бивур, Брокк, Вали, Вигг, Виндальв, Галар, Гиннар, Даин, Двалин, Инги, Ноин, Рекк, Торин), но латинизированные имена.

⁶ *однажды вечером к конунгу явились ... и пригласил остаться у него* — Описание встречи конунга с кузнецами в «Саге об Асмунде» напоминает рассказ о том, как главный герой в «Саге об Одде Стреле» явился к конунгу Херрауду. Одд приходит к конунгу и говорит, что хотел бы остаться у него на зиму (ek vil biðja þik vetrvistar), однако скрывает от него свое настоящее имя и происхождение. Конунг спрашивает Одда, не искусник ли он какой-нибудь (Ertu at nokkuru íþróttamaðr?), приглашает его остаться у него, а затем указывает ему место «на нижней скамье около двери» (Örvar-Odds saga / Guðni Jónsson gaf út // Fornaldar sögur Norðurlanda. Bd. 2. Kaf. 24). Ср. в «Саге об Асмунде» двое мужей почти в тех же выражениях заявляют конунгу о своем желании остаться у него на зиму (ok vildim vit hér vetrvist þiggja), на что конунг тоже спрашивает их, не искусники ли они каки-нибудь и не владеют ли ремеслами (er þeir væri hagleiksmenn nokkurir eða búnir við íþróttum), а затем указывает им места за столом и приглашает остаться у него (Ásmundarsaga Kappabana. Bls. 383–408. Kaf. 1).

⁷ они выковали нож и принесли его конунгу. Он взмахнул им над своей бородой, и нож срезал бороду и кожу, да так, что вонзился в плоть — В «Саге о

Тидреке» (гл. 57–68) есть сходное описание состязания в ковке, которое начинается с изготовления ножа. Кузнец Амилиас кует для конунга Нидуда «все, что может быть сделано из железа». В отсутствие Амилиаса Велент изготавливает нож, которым конунг «разрезает буханку хлеба и стол, к которому прикасается» (гл. 64). Состязание состоит в том, что Велент должен изготовить меч, а Амилиас — броню и шлем. Велент кует один за другим три меча, каждый лучше другого, первый разрезает брошенный в воду кусок войлока, толщиной в пядь, второй — войлок толщиной в две пяди, третий — войлок толщиной в три пяди (гл. 67). Этот меч Велент называет Мимунгом и разрубает им самого Амилиаса в доспехах до пояса (гл. 68). В рассказе о Веленте в «Саге о Тидреке» упоминается и о двух карликах-кузнецах, от которых Велент научился своему искусству и которых потом был вынужден убить (Fidriks Saga af Bern / Guðni Jónsson gáf út. Reykjavík, 1954. Kaf. 57–68).

⁸ *чтобы всякий нанесенный ими удар пронзал насквозь* — Описание меча, который просит изготовить конунг, напоминает знаменитое описание меча Хёгни: «Всякий раз, когда его обнажают, он должен принести смерть, и рубит он без промаха, и не заживает ни одна нанесенная им рана» (пер. О. А. Смирницкой: Младшая Эдда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1994. С. 156).

⁹ *следует ждать беды, если их принудят* — Олиус сердится, так как карлики в сагах о древних временах не выносят принуждения, а также потому что конунг заставляет его состязаться в мастерстве не с простым смертным, но с другим карликом.

¹⁰ *и изготовили два меча, каждый — по одному* — Обычно в сагах и героических сказаниях упоминается лишь об одном волшебном мече. В отличие от других мечей, скованных карликами, например, от принадлежавшего Ангантюру меча Тюрвинга (Turfingr, возможно, или от Tervingi — тервинги, «лесные жители» (древляне?), или от tjögr — «меч, копьё», или от torf — «торф, дёрн», последняя этимология указывает на то, что меч был похоронен в земле, см.: Hervarar saga ok Heiðreks / Notes and Glossary by G. Turville-Petre. L., 1956. P. 86) и от меча, которым владел Хёгни и который назывался Даинслейв (Dáinsleifr — «наследия Даина», Dáinn — имя карлика, которое значит «мертвый», от deuja — «умирать»), мечи, скованные карликами в «Саге об Асмунде», остаются безымянными, хотя в предсмертной песни Хильдибранда они называются Вудланатаур — «подарками Будли», которые «так сковали мертвые карлики, как никто никогда не смог бы ни прежде, ни впредь» (Svá höfðu dvergar / dauðir smíðat / sem engi mun / áðr né síðan, гл. 9).

¹¹ *Меч, который сделал Алиус, лучше, хотя хороши оба* — Описание состязания в ковке между двумя карликами приводится в «Младшей Эдде». Как и в «Саге об Асмунде», в «Младшей Эдде» карлики-кузнецы тоже изготавливают три вещи. Сыновья Ивальди Брокк и Эйтри сковали для богини Сив золотые волосы, которые растут, как настоящие; для Одина — копьё Гунгнир, которое не знает преграды, и корабль Скидбладнир, которому всегда дует попутный ветер. Тогда Локи поспорил с Брокком, поставив в заклад свою го-

лову, «что брат того карла, Эйтри, не сделает трех таких сокровищ, чтобы сравнялись с этими» (пер. О. А. Смирницкой: Младшая Эдда. С. 127). Эйтри сковал для Тора молот Мьёлльнир, для Фрейра — светящегося вепря, бегающего по водам и по воздуху быстрее любого коня, и кольцо Драупнир, из которого каждую девятую ночь капает восемь колец такого же веса. Один, Тор и Фрейр рассудили, что карлик выиграл заклад.

¹² *тогда самых знатных братьев, сыновей твоей дочери, достигнет смерть* — Пророчество карлика в саге необычно тем, что ему не суждено осуществиться: заколдованный меч принесет погибель лишь одному из сыновей дочери Будли. Карлики в «Саге об Асмунде» принадлежат к распространенному в мифологии и эпической поэзии, но относительно редкому в сагах о древних временах типу существ могущественных и опасных для людей. В отличие от благодарных карликов или карликов, вынужденных служить герою, опасные карлики мстят за непослушание и сурово карают тех, кто осмеливается заставить их сделать что-либо против их воли. Помимо «Саги об Асмунде», такие карлики встречаются также и в «Саге о Хервёр», гл. 1, в которой проклятье тоже лежит на мече (прославленном Тюрвинге, см. ниже), и в «Саге о Вёльсунгах», гл. 14, основанной в той части, где рассказывается о проклятии карлика Андвари, на героическом эпосе, и в частности на «Речах Регина». Проклятие исчезающего в камне карлика Андвари в «Речах Регина»: «Из-за этого золота, / принадлежавшего Густу, / двоих братьев / достигнет смерть» (*þat skal gull, / es Gust átti, / bræðrum tveim / at bana verða*, строфа 5) почти дословно совпадает с проклятием карлика Олиуса в «Саге об Асмунде»: «тогда самых знатных братьев достигнет смерть» (*þat mun verða at bana inum göfgustum bræðrum*).

¹³ Вся сцена с карликами-кузнецами в «Саге об Асмунде» напоминает рассказ о том, как карлики сковали знаменитый меч Тюрвинг в «Саге о Хервёр». Конунгу Гардарики Сваврлами (или Сигрлами в ранней редакции саги), приходившемуся внуком Одину, удалось застигнуть врасплох карликов Двалина и Дулина. Он приказал им изготовить для него меч, который будет «кусать железо, как полотно, и никогда не заржавеет. Он будет приносить победу в битвах и единоборствах всем, кто будет им владеть». Карлики согласились, однако отдавая ему меч, один из них (Двалин) проклиная его: «Пусть твой меч, Сваврлами, принесет смерть всякий раз, как будет вынут из ножен, и пусть им будет совершено три злых дела. Он принесет гибель твоему роду» (*Sverð þitt, Svafrlami, verðr manns bani hvert sinn er brugðit er, ok með því skolu unnit vera þriú niðingsverk; þat skal on verða þínn bani — Hervarar saga ok Heiðreks konungs / Udg. ved Jón Helgason. København, 1924. S. 3*). «Тогда конунг попытался ударить карликов мечом» (*þá hjó konungr sverðinu til dverganna*, ср. в «Саге об Асмунде»: *Konungr... hjó til hans* — «Конунг ... попытался ударить его (карлика. — И. М.) мечом»), но те прыгнули в скалу, меч же застрял в камне, да так что оба его края скрылись из виду. Сваврлами оставил себе меч и нарек его Тюрвингом. Эта сцена отсутствует в ранней редакции саги (в рукописи XV в. Gl.kgl.sml. 2845, 4to), которая считается наиболее

близкой к оригиналу XIII в., а приводится только в более поздних версиях: рукописи H (Hauksbók AM 544, 4to; Hauksbók / Udg. Eiríkur Jónsson, Finnur Jónsson. København, 1894. Bd. 2. S. 350–369), записанной в XIV в., и рукописи U (R 715, Uppsala, XVII в.), основанной на «Книге Хаука». Один из первых издателей саги Йоун Хельгасон считал, что составитель поздней версии сочинил ее на основе эддической «Песни о Хервёре» («Песни о Хлёде»), см.: *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. S.lxiii.

¹⁴ *воспользовавшись нижними тропами* — Это выражение (*neyttu þá innar þeðri leiðar*), очевидно, означает «провалились сквозь землю». Способ исчезновения кузнецов подтверждает то, что они были карликами. В последних строфах, цитируемых в саге, они тоже называются карликами (*dvergar*).

¹⁵ *Лёг* — Вероятно, имеется в виду озеро Меларен в Швеции. О происхождении озера Лёг (*Lög* — «море, озеро, вода») рассказывается в гл. 5 «Саги об Инглингах» (*Снорри Стурлусон*. Круг Земной / Изд. подгот. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980).

¹⁶ *Агнафит* — Объяснение этому названию дается в «Саге об Инглингах», где оно возводится к имени конунга Агни, который разорил страну финнов, взял в плен дочь финского конунга и пристал в проливе Стоккасунд на пути домой. Там дочь финского конунга погубила его, а сама смогла ускользнуть (гл. 19 — Круг Земной. С. 20).

¹⁷ *Хильдибранд* — Это имя встречается всего в нескольких скандинавских памятниках. В фарерской «Песни о Снёльве» («*Snjólv kvæði*») и в «Саге о Тидреке» (гл. 406–408) излагается то же сказание о единоборстве кровных родичей, с которым связан сюжет «Саги об Асмунде» (см. нашу статью в этом сборнике). В «Отрывке Саги о Древних Конунгах» («*Sögubrot af nokkrum fornkonungum*», гл. 5) и «Саге о Хальвдане Черном» из «Круга Земного» нетрудно заметить характерные детали того сказания, на котором основана «Сага об Асмунде». В «Саге о Хальвдане Черном» имя Хильдибранда упоминается лишь в одной фразе: «Рассказывают, что Сигурду было двенадцать лет, когда он победил в единоборстве берсерка Хильдибранда с его одиннадцатью товарищами. Он совершил много подвигов, и о нем есть длинная сага» (пер. М. И. Стеблин-Каменского — Круг Земной. С. 39) — *Svá er sagt, at þá var hann tolf vetra, er hann drap Hildibrand berserk i einvígi ok þá tolf saman; mörg var hans þrekvirki, ok er long saga frá honum*. Та же фраза почти дословно воспроизводится в «Пряди о сыновьях Рагнара» («*Ragnarssona þáttr*», гл. 5) из «Книги Хаука» («*Hauksbók*»): «Сигурду было двенадцать лет, когда он победил в единоборстве берсерка, который звался Хильдибрандом, с его одиннадцатью товарищами» (*En er Sigurðr var tólf vetra, þá drap hann berserk þann í einvígi, er Hildibrandr hét, ok þá tólf saman*). Отметим черты сходства этих текстов с «Сагой об Асмунде»: в «Саге о Хальвдане Черном» и «Пряди о сыновьях Рагнара» Хильдибранд называется берсерком (ср. в «Саге об Асмунде»: «Хильдибранд Гуннский Воитель был по природе берсерком, и на него находила берсеркова ярость»), упоминается о его одиннадцати воинах (ср. в «Саге об Асмунде»: «Хильдибранд ... пришел в ярость и сказал: “Пускай те-

перь против него выступают те одиннадцать, которые еще остались»»). В «Отрывке Саги о Древних Конунгах» о герое по имени Хильдибранд рассказывается более подробно: «В то время, когда конунг Харальд Боевой Клык устанавливал владычество в Швеции и Дании, Рейдготаландом правил конунг, который звался Хильдибрандом. Он был могущественным правителем и великим воином. Состарившись, он поселился в своих землях. У него было двое детей: сын, которого звали Хильдир, и дочь по имени Хильд. Она была красивее всех девушек и очень гордая. Конунг совсем одряхлел и смертельно заболел. Когда пришло его время, он позвал сына и дал ему много мудрых советов» (Sögubrot af nokkrum fornkonungum í Dana ok Svía veldi // Sögur Danakonunga. Sögubrot af fornkonungum. Knytlinga saga / C. af Petersens og E. Olson. København, 1919. Kaf. 5). В связи с «Отрывком Саги о Древних Конунгах» следует напомнить, что в «Саге об Асмунде» имя Хильдибранд носят два героя — дед и внук. В «Отрывке Саги о Древних Конунгах» упоминается о том герое, которого можно сравнить с дедом Хильдибранда из «Саги об Асмунде». В «Отрывке Саги о Древних Конунгах» Хильдибранд оказывается современником конунга Харальда Боевой Клык (ср. в истории Саксона Грамматика Харальд Боевой Клык приходится племянником Хильдибранду/Хильдигеру, см. нашу статью в этом сборнике), его называют «могущественным правителем и великим воином» (ср. в «Саге об Асмунде» Хильдибранд Могучий), у него есть дочь по имени Хильд (в «Саге об Асмунде» он оказывается свекром Хильд), как и в «Саге об Асмунде», он изображен стариком.

¹⁸ *Альв* — Это имя сохраняется как имя отца принцессы (Гурид) и в повествовании Саксона Грамматика о битве сводных братьев. Однако в его истории Альв, сын короля Сигара, не принимает участия в рассказе о поединке Хальвдана и Хильдигера, так как погибает задолго до описываемых событий в схватке с Хагбартом (Кн. 7, 194).

¹⁹ *Аки* — Первоначально датское имя, не употреблялось в Норвегии и в Исландии до 1300 г. В других сагах о древних временах встречается семь раз, причем всегда применительно к датчанам (*Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana // Studia Norvegica 1951. Vol. 5. P. 44*).

²⁰ *Лацинус* — Это имя использовано в ранней рукописи саги (MS SKB 7 4to — нач. XIV в.), в более позднем Арнамагнеанском фрагменте (AM 586 4to — XV в.) союзник Хильдибранда носит имя Атли. Скорее всего, имя Лацинус заимствовано создателем «Саги об Асмунде» из «Саги о бриттах», перевода «Истории королей Британии» Галльфрида Монмутского (*Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana. P. 46*).

²¹ *Хильдибранд ответил, что это дальновидно* — В словах Хильдибранда о том, что герцоги «дальновидны» (forsjáligt), скорее всего, скрыта ирония. Сестра герцогов, дающая им совет не оказывать сопротивления, пока не подоспеет подмога (гл. 4), тоже, по-видимому, не ожидает от них героического поведения.

²² *Эйвинд Кожаный Каблук* — Прозвище Эйвинда представляет трудности для перевода. В ранней рукописи MS SKB 7 4to (нач. XIV в.) употреблено

слово *skinnhöll*, однако в рукописях этого времени одна и та же графема могла обозначать буквы *ö*, *æ*, *œ*, поэтому в нашем переводе мы опираемся на конъектуру Магнуса Ольсена *skinnhæll* (от *skinn* — «кожа» и *hæll* — «каблук»), приводимую в статье: *Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundar-saga karrabana*. P. 37.

²³ *теперь дай взглянуть на твои руки* — Эпизод выбора мужа «по рукам» напоминает выбор мужа «по ногам» богиней Скади, о котором рассказывается в «Младшей Эдде» (Младшая Эдда. С. 100).

²⁴ В Лёг рядом с Агнафит спрятан меч, и ... если тот меч выставить против того, которым владеет Хильдибранд, то его меч не устоит (*sverð sé fölgít í Leginum hjá Agnafit, ok ... ef þat sverð væri borit í móti því, er Hildibrandr hefir, at hans sverð skyldi undan láta*) — Слова конунговой дочери заставляют вспомнить слова карлика Алиуса, сказанные по поводу изготовленного им меча («если они сшибутся в воздухе, когда их выставят друг против друга, то мой меч победит» — *ef þau mæstast á lopti, ok sé þau í móti borin, þá mun mitt sverð framar*), однако в Лёг был брошен меч, сделанный Олиусом, который не смог сразу выковать хорошее оружие, а потому рассердился и проклял свой меч.

²⁵ *старый бонд, мой друг* — В необычной для дочери конунга дружбе с бондом различимы реликты фольклорного мотива «воспитания приемным отцом». Роль бонда, помогающего герою достать волшебное оружие и, следовательно, одержать победу в «Саге об Асмунде», заставляет вспомнить о бонде-помощнике в «Саге о Хрольве Жердинке». В рассказе о походе Хрольва на конунга Адильса упоминается о двух встречах героя с бондом, который назвался Храни, а оказался самим Одним. Сначала бонд помог Хрольву одержать победу над Адильсом, устроив три испытания его войску (холодом, жаждой и огнем) и посоветовав отослать всех воинов, кроме двенадцати витязей (гл. 39), которые смогли выдержать эти испытания. Во время второй встречи (после одержанной Хрольвом победы над Адильсом) бонд предложил Хрольву меч, щит и кольчугу (в «Саге об Асмунде» бонд тоже помогает герою завладеть мечом), однако Хрольв не захотел принять дар. Спohватившись, что отказавшись от оружия, он отказался и от победы в битве, Хрольв возвратился, однако бонд исчез (гл. 46).

²⁶ *Асмунд прыгнул за борт и нырнул, а когда всплыл, то собрался нырнуть опять* — Рассказ о том, как Асмунд ищет меч, брошенный в озеро, напоминает эпизод, связанный с поисками кольца на дне моря в «Саге о Хрольве Жердинке» (гл. 12). Кольцо оказывается на дне моря, потому что Хрок, племянник конунга Хроара, ссорится со своим дядей и бросает его в воду. Многие годы спустя Агнар, сын конунга Хроара, решает отыскать кольцо. Подобно герою «Саги об Асмунде», Агнару приходится нырнуть три раза, прежде чем он находит кольцо: «Говорят, что Агнар привел свой корабль во фьорд и сказал: “Можно было бы быстрее найти сейчас кольцо, если бы люди ясно отметили здесь место”. Тогда ему рассказали, где именно кольцо бросили в море. Тут Агнар готовится, ныряет в глубину и всплывает, но кольца у него нет. Он ныряет во второй раз, но поднимается без кольца. Тут он говорит:

«Пока еще плохо искали», опускается в третий раз и выныривает с кольцом (Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur / Udg. Finnur Jónsson. København, 1904. S. 28). Мотив брошенного в воду кольца распространен и в фольклоре (кельтском, романском, германском, ср. сказки о кольце и рыбе), и в античности (ср. кольцо Поликрата), однако в сагах сцена поисков предмета под водой почти не встречается. Единственным исключением можно назвать «Сагу об Эгиле», в которой рассказывается, как Скаллаgrim, не найдя подходящего камня для того, чтобы ковать на нем железо, плывет ночью к островам посередине фьорда, бросается в воду, ныряет и достает со дна большой камень. Он возвращается на берег, переносит камень к своей кузнице и многие годы кует на нем железо (гл. 30).

²⁷ И вот он ныряет в третий раз и достает ствол, и они отвозят его на берег. Тогда Асмунд рубанул ствол топором, и край лезвия топора отскочил, натолкнувшись на острие меча — О мече, найденном под водой в стволе дерева, не упоминается в других сагах, хотя мотив поиска оружия, особенно меча, принадлежит к числу распространенных в фольклоре. Фольклорный герой находит тот единственный меч, с помощью которого ему удастся победить великана или сильного противника, обычно для того, чтобы завоевать принцессу. Этот меч спрятан в пещере, в кургане, в камне, логове дракона, но не на дне моря. Меч, найденный под водой Беовульфom, при помощи которого герой убивает мать Гренделя, тает, когда оказывается на поверхности, и от него остается лишь рукоять.

²⁸ *Я пошлю тебя к герцогам в Страну Саксов, которые лишились своих владений из-за Хильдибранда* — Герцоги (hertugar), к которым конугова дочь посылает Асмунда, остаются в саге безымянными и бездеятельными. Создается впечатление, что они введены в повествование только ради того, чтобы дать предлог Асмунду вызвать Хильдибранда на единоборство.

²⁹ *к их сестре, ибо она мудрая женщина* — Образ сестры герцогов в «Саге об Асмунде», возможно, генетически связан с встречающимся в сагах о древних временах мотивом женитьбы героя на сестре спасенного им правителя (ср. в «Саге об Одде Стреле» рассказ о том, как Одд женится на Силкисив, сестре конунга Херрауда, гл. 29, или в истории Саксона Грамматика женитьбу Эйрика Красноречивого на сестре короля Фродо Гуннваре, Кн. 5). Однако, в «Саге об Асмунде» этот образ остается не востребуемым, а потому не развитым, так как герой должен получить в жены конунгову дочь Асу.

³⁰ *Из моих снов ясно* — Мотив вещего сна, позволяющего проникнуть в будущее сородичей, широко распространен в сагах о древних временах и в героическом эпосе. Однако основная функция снов обычно состоит здесь в том, чтобы предупредить героя о грозящей ему опасности или о появлении врага, который принимает в снах вид зверя (медведя, кабана, волка, змеи, орла, ястреба, дракона). Так, в «Речах Атли» Костбера предупреждает своего мужа Хёгни о том, что видела во сне медведя в палатах, к которому многие попадали в пасть (строфа 17), и орла, обрызгавшего их кровью (строфа 19). Согласно семантической классификации снов, предложенной Ларсом Лённру-

том (*Lönnroth L. Dreams in the Sagas // Scandinavian Studies. 2002. Vol. 74, N 4. P. 455–464*), подобные сны о зверях встречаются в двенадцати сагах о древних временах и пяти сагах об исландцах. Реже (пять примеров) встречаются в сагах о древних временах сны, в которых являются духи-покровители или духи умерших предков, которые дают герою важные советы. Подобный сон есть и в «Саге об Асмунде», в котором герою являются дисы и предрекают ему победу над врагами (гл. 8). В сагах об исландцах распространены (12 примеров) сны, в которых духи говорят скальдические висы, в сагах о древних временах такие сны не встречаются. Сны сестры герцогов в «Саге об Асмунде» трудно отнести к любому из перечисленных типов снов, встречающихся в сагах о древних временах и в сагах об исландцах.

³¹ какую нужду мы терпим от притеснений ... платили дань, а теперь должны каждый год сносить от его берсерков вызовы на поединки и из-за этого всякий раз вынуждены расставаться с каким-нибудь из своих владений — Основные мотивы в описании лишений герцогов, вынужденных платить дань (*bú*) Хильдибранду, возможно, подсказаны создателю «Саги об Асмунде» одной из самых ярких сцен в «Пряди о Торстейне Бычьей Нога» («*Þorsteins þáttur uxafóts*», гл. 6) из «Книги с Плоского Острова» («*Flateyjarbók*»). Однажды Торстейн отправляется на поиски овец, засыпает и видит сон. Человек в красном плаще по имени Брюньяр отводит его в курган, где сидят одиннадцать воинов. В кургане находится брат Брюньяра Одд, у которого тоже есть одиннадцать воинов. Брюньяр с воинами терпит нужду от притеснений своего брата Одда и вынужден каждую ночь платить ему дань (*bú*) — половину марки золота или две марки серебра. Подобно Асмунду, Торстейн обещает помочь Брюньяру и его людям в битве с братом. Когда Брюньяр и его люди наносят раны Одду и его воинам, те мгновенно исцеляются, однако раны, нанесенные Торстейном, оказываются для них смертельными. Торстейн отсекает Одду руку, а потом убивает одиннадцать его воинов. Заметим сходство следующих мотивов в саге и в пряди: вражда двух братьев; притеснения, чинимые одним из них; дань (*bú*), которую регулярно (каждый год — в саге, каждую ночь — в пряди) требует один из братьев; неожиданно появляющийся избавитель, обещающий помочь, а потом исполняющий свое обещание; одиннадцать противников, которых побеждает герой.

³² Вёгг вошел в палаты и приблизился к столу... Вёгг уставился на него. Асмунд спросил: «Почему ты так пристально на меня смотришь?». Тот ответил: «Потому что мне не доводилось видеть никого другого, столь же достойного...» — Имя персонажа подсказывает возможный источник этого эпизода, который, очевидно, связан со сценой наречения прозвища в сказании о Хрольве Жердинке: «Был один бедный незнатный парень по имени Вёгг. Раз пришел он в палату Хрольва конунга... Вот подошел к нему Вёгг и смотрит на него. Тогда молвил конунг: “Сказывай, парень, зачем пришел, что глядишь так на меня?”. Вёгг и говорит: “Дома у меня я слышал молву, будто Хрольв конунг из Хлейдра — величайший муж в северных странах. А тут сидит сидит на троне жердинка малая, и ее-то величают конунгом”» (Младшая Эдда. С. 146).

³³ *один человек победил двоих. Теперь нужно выставить против него четверых* — Прозаический текст «Саги об Асмунде», несомненно, восходит к стихотворной песни Хильдибранда (см. гл. 9), в которой число противников Асмунда перечисляется именно в таком порядке: сначала один, потом два, потом четыре. В версии Саксона Грамматика упоминается также о трех противниках, с которыми сражался Хальвдан (Асмунд в саге), победив двоих.

³⁴ *Дротт из Дании* — Принято считать, что «Сага об Асмунде» дает единственный пример употребления этого женского имени (*Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana*. P. 45), однако имя Дротт встречается также в «Саге об Инглингах», где этим именем называется дочь Данпа и сестра конунга Дана Гордого, «по которому названа Дания» (Круг Земной. С. 19). Напомним, что в прозаическом тексте саги мать Асмунда и Хильдибранда носила имя Хильд (см. комм. 2).

³⁵ *и отправился в те владения, которые принадлежали его матери* — Мать Асмунда вновь упоминается здесь, хотя в прозаическом тексте о ней не было речи с тех пор, как она вступила в брак с Аки, отцом Асмунда. Предполагалось, что в древнем сказании о Хильдебранде она играла более важную роль, чем в «Саге об Асмунде» (*Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana*. P.53). Это подтверждается тем, что ее имя встречается и в «Предсмертной Песни Хильдибранда» (см. выше).

³⁶ *один человек* — В отличие от первого жениха Асы, Эйвинда Кожаного Каблука, второй жених Асы не назван в саге по имени (обычно в исландских сагах сообщается не только имя, но и родословная персонажа, указывается место, из которого он происходит, и т.д.).

³⁷ Текст первой полустрофы Асмунда плохо сохранился. Предлагаемый перевод основан на коньектурах Хальворсена (см.: *Halvorsen E. F. On the Sources of the Ásmundarsaga kappabana*. P. 18).

³⁸ *«Друзья скамей»* (*fletmegningir*) — Кеннинг, обозначающий противников Асмунда и подразумевающий, что они были лежебоками и трусами.

³⁹ *могучее заклятие было наложено на мечи* (*en lét mikit atkvæði fylgt hafa várnunum*) — Аса говорит о заклятии, наложенном на *оба* меча, хотя ранее (в гл. 1) речь шла о том, что карлик Олиус проклял лишь один меч, и именно этому мечу, брошенному по приказу конунга Будли в озеро, было суждено положить конец жизни Хильдибранда.

Научные труды
Г. В. Глазыриной

Научные труды Г. В. Глазыриной

1977

Саги о древних временах как исторический источник. (Постановка проблемы) // Великий Октябрь и всемирно-исторический процесс. Тезисы докладов научной конференции. М., 1977. С. 236–238.

1978

Илья Муромец в русских былинах, немецкой поэме и скандинавской саге // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 192–202.

Реф.: Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи // ИНИОН АН СССР. РЖ. Серия 5. Общественные науки в СССР. История. М., 1978. № 4. С. 190–194.

Реф.: H. R. Ellis-Davidson. The Viking Road to Byzantium. London, 1976 // ИНИОН АН СССР. РЖ. Общественные науки за рубежом. Серия 5. История. М., 1978. № 5. С. 162–166.

Реф.: Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия. IX–XIV вв. // ИНИОН АН СССР. РЖ. Общественные науки в СССР. Серия 5. История. М., 1978. № 6. С. 154–158.

1979

К вопросу об историзме саг о древних временах // Вопросы источниковедения и историографии истории досоветского периода. М., 1979. С. 42–54.

Скандинавские саги о древних временах как исторический источник (на материале «Саги о Тидреке Бернском»). Автореферат канд. дисс. М., 1979.

Скандинавские саги о древних временах как исторический источник (на материале «Саги о Тидреке Бернском»). Дисс. ... канд. исторических наук. М., 1979. 179 стр.

Эпические мотивы в скандинавских сагах о древних временах и их историческое содержание (К вопросу о методике анализа исторических сведений в сагах) // VIII Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Ч. 1. Петрозаводск, 1979. С. 151–153.

1982

Описание укреплений Полоцка в «Саге о Тидреке Бернском» // IX Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Ч. 1. Тарту, 1982. С. 158–160.

1984

Русский город в норвежской саге. К вопросу о достоверности исторических описаний в сагах // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1982 год. М., 1984. С. 48–55.

Ålaborg «Саги о Хальвдане, сыне Эйстейна». К истории русского Севера // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1983 год. М., 1984. С. 200–208.

1985

Древнескандинавские письменные источники по истории Европейского региона СССР // Вопросы истории. 1985. № 10. С. 36–53 (совм. с Е. А. Мельниковой и Т. Н. Джаксон).

1985

Древнерусские города в древнескандинавской письменности // Тезисы докладов советской делегации на V Международном конгрессе славянской археологии. М., 1985. С. 123–124 (совм. с Т. Н. Джаксон).

Материалы для изучения исторической географии Восточной Европы, содержащиеся в скандинавских сагах о древних временах // X Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1985. С. 132–134.

1986

Бьярмия в отечественной историографии // Археология и история Пскова и Псковской Земли. Тезисы докладов. Псков, 1986. С. 62–64 (совм. с Т. Н. Джаксон).

Из истории Старой Ладogi (на материалах скандинавских саг) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1985 год. М., 1986. С. 108–115 (совм. с Т. Н. Джаксон).

Русский Север в древнескандинавской письменности: отечественная историография вопроса о локализации Бьярмии // История и культура Архангельского Севера. Вологда, 1986. С. 7–14 (совм. с Т. Н. Джаксон).

1987

Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты, перевод, комментарий. М., 1987. 12 а.л. (совм. с Т. Н. Джаксон).

1988

География Восточной Европы в сагах о древних временах // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1986 год. М., 1988. С. 229–235.

Свидетельства древнескандинавских источников о браке Харальда Сурового с Елизаветой Ярославной // Внешняя политика Древней Руси. Юбилейные чтения, посвященные 70-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. М., 1988. С. 14–16.

1989

Беломорско-Двинский отрезок северного морского пути из Скандинавии в Восточную Европу // XI Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1989. С. 104–105.

К вопросу о формировании собственности женщины в Скандинавии // Там же. С. 105–106.

Мотив военного похода и его интерпретация в произведениях древнескандинавской литературы (на материале «Саги о Тидреке Бернском») // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1987 год. М., 1989. С. 268–273.

Реф.: G. H. Brown. Bede the Venerable. Boston, 1987 // ИНИОН АН СССР. РЖ. Общественные науки за рубежом. Литературоведение. М., 1989. № 2. С. 74–78.

Реф.: R. J. Page. Runes. London, 1987 // Там же. С. 79–83.

Some Aspects of Woman's Property Formation in Mediaeval Scandinavia // *La Donna nell'economia. Secoli XIII–XVIII. Preprints. Prato, 1989* (10 стр., без нумерации).

1990

Бьярмия. Формирование литературного образа // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. Чтения памяти В. Д. Королюка. Тезисы докладов. М., 1990. С. 17–20.

Материалы по истории Карелии в сагах о древних временах // Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990. С. 122–130 (переводы фрагментов).

Шведское держание в Ладоге в XI в. (К проблеме интерпретации изолированных сообщений древнескандинавских источников по истории Древней Руси) // Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Тезисы докладов. М., 1990. С. 36–39.

Discussiono // La Donna nell'economia. Secoli XIII–XVIII. Prato, 1990. P. 279, 311–312.

1991

Начальный этап русско-скандинавских отношений. Оценка норвежского ученого // История СССР. № 1. М., 1991. С. 213–217.

О наследстве норвежцев, не вернувшихся из Византии на родину // Тезисы докладов XVII Международного конгресса византинистов. М., 1991. Т. 1. С. 365–366.

Information about Eastern Europe in Old Norse sagas and Its Adaptation for the Nordic Audience by Saga-Authors // The Audience of the Sagas. The Eighth International Saga Conference. Vol. 1. Gothenburg, 1991. P. 123–131.

1993

Викинги в святилище бьярмов. Трансформация сюжета в исландских сагах // XII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. М., 1993. Т. I. С. 84–86.

Плавание Оттара в Бьярмаланд в свете палеоклиматических, гидрологических и естественно-географических данных // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Юбилейные чтения, посвященные 75-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Тезисы докладов. М., 1993. С. 17–19.

1994

Поход Оттара в Беломорье // Новгородские археологические чтения. Материалы научной конференции, посвященной 60-летию археологического изучения Новгорода и 90-летию со дня рождения основателя новгородской археологической экспедиции А. В. Арциховского. Новгород, 28 сентября 2 октября 1992 г. Новгород, 1994. С. 197–199.

Свадебный дар Ярослава Мудрого шведской принцессе Ингигерд (к вопросу о достоверности сообщения Снорри Стурлусона о передаче Альдейгьюборга/Старой Ладogi скандинавам) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1991 год. М., 1994. С. 240–244.

Скандинавская параллель летописному рассказу отрока новгородца Гюргы Роговича // Восточная Европа в древности и средневековье. Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 18–20 апреля 1994 г. Тезисы докладов. М., 1994. С. 8–9.

Vikings in a Pagan Temple in Bjarmaland. The Development of a Motif in Old Norse Sagas // Samtíðarsögur. The Contemporary Sagas. Níunda alþjóðlega forn-sagnabíngið. The Ninth International Saga Conference. Akureyri 31.7–6.8.1994. Forprent. Preprints. Akureyri, 1994. B. 1. Bl. 233–236.

1995

От язычества к истинной вере: путь главного героя древнеисландской *Saги об Одде Стреле* // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20–24 ноября 1995 года. СПб.; Псков, 1995. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. С. 85–87.

1996

Исландские викингские саги о Северной Руси. Тексты, перевод, комментарий. (Выпуск свода «Древнейшие источники по истории Восточной Европы»). М., 1996. 236 стр.

Сведения о «конунгах Руси» в сагах о древних временах // Восточная Европа в древности и средневековье. Политическая структура Древней Руси.

VIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 1996 г. Тезисы докладов. М., 1996. С. 14–17.

Russian History in Some Icelandic Sagas // Berkovsbok. To honour of professor Valery Berkov. К 65-летию профессора Валерия Петровича Беркова. М., 1996. С. 69–76.

1997

«Конунги Руси» в сагах о древних временах // Первые скандинавские чтения. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 1997. С. 26–31.

О списке древнерусских княжеств Саги об Одде Стреле // Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии. Памяти Василия Дмитриевича Белецкого. 1919–1997. СПб.; Псков, 1997. Т. I. С. 177–180.

«Сага об Ингваре Путешественнике»: историческая связь, хронология сюжета и замысел автора // XIII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Петрозаводск, 10–14 сентября 1997. Москва; Петрозаводск, 1997. С. 153–155.

Norway and its Ruling Dynasty in Medieval Icelandic Legends of Origin // Sagaene og Noreg. Sagas and the Norwegian Experience. 10. International Sagakonferanse. 10th International Saga Conference. Trondheim, 3–9 August 1997. Fortrykk. Preprints. Trondheim, 1997. P. 199–204.

1998

О русско-шведском брачном союзе конца X века // Восточная Европа в древности и средневековье. X Чтения к 80-летию члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. М., 1998. С. 16–21.

Описание «греческого огня» в *Sage об Ингваре* // Ладога и эпоха викингов. Четвертые чтения памяти Анны Мачинской. Старая Ладога, 21–23 декабря 1998 г. Материалы к чтениям. СПб., 1998. С. 40–43.

The Russian North in the Middle Ages: Some Historical Facts and Their Reflection in Old Norse Written Sources // International Congress on the History of the Arctic and Sub-Arctic Region. Preprints. Reykjavik, 1998.

1999

«Ингвар будет полагаться на веру тех, кого он ведет к Богу» («Сага об Ингваре» о походе по большой реке) // Восточная Европа в древности и средневековье. Контактная зона и зона контактов. XI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Материалы к конференции. М., 1999. С. 151–158.

О формировании текста Саги об Ингваре // Восточная Европа в исторической ретроспективе. К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 47–55.

Скандинавские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., 1999. С. 408–563 (совм. с Т. Н. Джаксон, Е. А. Мельниковой).

Рец.: Ordbog over det norrøne prosasprog. A Dictionary of Old Norse Prose / Udgivet af Den arnamagnæanske kommission. Redigeret af Helle Degnbol, Bent Chr. Jacobsen, Eva Rode, Christopher Sanders, Þorbjörg Helgadóttir. Registre.

København, 1989. Bd. I : a-barn. København, 1995. ONP I : Nøgle // Key. København, 1995 // Атлантика. М., 1999. Вып. 4. С. 237–244.

2000

Формирование устной традиции: сюжет о походе русов на Берда́а в восточных памятниках и рассказ «Саги об Ингваре» о гибели скандинавов на востоке // Восточная Европа в древности и средневековье. Историческая память и формы ее воплощения. XII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. М., 2000. С. 155–165.

Early Ethnic and Cultural Contacts of the Population of the Russian North // VI World Congress for Central and East European Studies. Preprints. Helsinki; Tampere, 2000.

The Russian North in the Middle Ages: Some Historical Facts and Their Reflection in Old Norse Written Sources // Aspects of Arctic and Sub-Arctic History. Proceedings of the International Congress on the History of the Arctic and Sub-Arctic Region, Reykjavík, 18–21 June 1998. Reykjavík, 2000. P. 517–529.

2001

Бьярмаланд в этногеографической картине севера Восточной Европы по данным древнескандинавских источников // XIV конференция по изучению Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. М.; Архангельск, 2001. С. 84–86.

Легенды о происхождении правящей династии // Norge-Rusland 2004/2005. Норвегия и Россия 2004/2005. Rapport fra det historisk-arkeologiske seminaret i St. Petersburg 26–28 april 1999. Материалы историко-археологического семинара в Санкт-Петербурге 26–28 апреля 1999 г. Oslo, 2001. С. 41–48 (Aktuelle utenrikspolitiske spørsmål. Rapport 1:2001).

О шведской версии «Пряжи об Эймунде» // Норна у источника. Сборник статей в честь Елены Александровны Мельниковой. М., 2001. С. 61–69.

Перечень правителей Швеции в древнеисландской «Саге о Хервёр и конунге Хейдреке» // Восточная Европа в древности и средневековье. Генеалогия как форма исторической памяти. XIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 11–13 апреля 2001. Материалы конференции. М., 2001. С. 66–71.

Правители Руси (Обзор древнескандинавских источников) // Древнейшие государства Восточной Европы. 1999 год: Восточная и Северная Европа в средневековье. М., 2001. С. 143–159.

Рец.: The Emergence of Rus 750–1200. By Simon Franklin and Jonahan Shepard. Longman. London and New York. 1996. xxii + 450 pp. // Saga-Book of the Viking Society for Northern Research. Vol. XXV. Part. 4. London, 2001. P. 427–430.

2002

Сага об Ингваре Путешественнике: Текст, перевод, комментарий. (Выпуск свода «Древнейшие источники по истории Восточной Европы»). М., 2002 (464 стр., 32 илл.).

Этногеография Восточной Европы в древнескандинавских источниках. К вопросу об избирательности исторической памяти // Культура исторической памяти. Материалы научной конференции (19–22 сентября 2001 года). Петро-заводск, 2002. С. 5–11.

Heliopolis — «Город солнца» или «Град Христа»? // Восточная Европа в древности и средневековье. Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. XIV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. М., 2002. С. 45–51.

The impact of the Crusades on Saga-Writing: The Saga of Ingvar the Far-Traveller (*Ingvars saga víðförla*) // *Sagas & Societies. International Conference. Borgarnes, Iceland. September 5.–9. 2002. Preprints. Borgarnes, 2002. P. 10.*

2003

Сказитель в Исландии // Восточная Европа в древности и средневековье: Автор и его текст. XV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г. Материалы конференции. М., 2003. С. 66–70.

Скандинавские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой. М., «Логос», 2003. С. 408–563 (совм. с Т. Н. Джаксон, Е. А. Мельниковой).

Трансформация исторических свидетельств в устной традиции и при записи текста (на материале древнеисландской «Саги об Ингваре Путешественнике» // Древнейшие государства Восточной Европы, 2001 год: Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003. С. 28–47.

On *Heliopolis* in *Yngvars saga víðförla* // Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference. Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003 / Ed. by Rudolf Simek and Judith Meurer. Bonn, 2003. P. 175–178.

2004

О двойном счислении времени в «Саге о гренландцах» // Восточная Европа в древности и средневековье. Время источника и время в источнике. XVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 14–16 апреля 2004 г. Материалы конференции. М., 2004. С. 41–46.

О генеалогии исландца Торвальда, странствовавшего на Русь в X веке // Древнейшие государства Восточной Европы. 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2004. С. 87–94.

О первой христианской миссии в Исландии // XV конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Москва, 23–26 июня 2004 г. Тезисы докладов. М., 2004. Ч. I. С. 151–154.

The Viking Age and the Era of the Crusades in *Yngvars saga víðförla* // *Sagas and Societies*. 12.02.2004. <http://w210.ub.uni-tuebingen.de/portal/sagas/>

Travels from Iceland to Constantinople and Rome (c. 1000) // *Der Norden im Ausland — das Ausland im Norden. Formung und Transformation von Konzepten und Bildern des Anderen vom Mittelalter bis heute*. IASS. 25. Tagung in Wien, 2–7.8.2004. <http://www.univie.ac.at/skandinavistik/tagungen/iass-abstr.pdf>. P. 12–13.

2005

Несколько замечаний к пряди «Об исландце-сказителе» // *Ad fontem / У источника*. Сб. статей в честь С. М. Каштанова. М., 2005. С. 133–137.

Редакции рассказа о поездке Торвальда Путешественника на Русь // Общество, государство, верховная власть в России в Средние века и раннее Новое время в контексте Европы и Азии (X–XVIII столетия). Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения академика Л. В. Черепнина. Москва, 30 ноября – 2 декабря 2005 г. Тезисы докладов и сообщений. Препринт. М., 2005. С. 104–108.

Сказительство в Исландии: от современности к средневековью // Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения. XVII Чтения памяти В. Т. Пашуто и IV Чтения памяти А. А. Зимина. Москва, 19–22 апреля 2005 г. Тезисы докладов. М., 2005. Часть I. С. 60–63.

2006

В поисках рая: пространство в «Саге об Эйреке Путешественнике» // Восточная Европа в древности и средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. XVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 17–19 апреля 2006 г. Материалы конференции. М., 2006. С. 26–32.

Dragon Motifs in *Yngvars saga víðförla* // The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the 13th International Saga Conference. Durham and York, 6th – 12th August, 2006 / Edited by John McKinnell, David Ashurst and Donata Kick. Durham, 2006. Vol. I. P. 288–293.

2007

Язычники и христиане в Исландии накануне официального крещения страны // Восточная Европа в древности и средневековье. Политические институты и верховная власть. XIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 16–18 апреля 2007 г. Материалы конференции. М., 2007. С. 46–50.

2008

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. МГУ, 2008. С. 171–183.

Практическое числение времени в исландском судебнике «Серый гусь» // Время в координатах истории. Международная научная конференция (29–30 октября 2008 г.). Тезисы. М., 2008. С. 92–94.

Пути проникновения восточноевропейских сюжетов в исландские саги // Восточная Европа в древности и средневековье. Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. XX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 16–18 апреля 2008 г. Материалы конференции. М., 2008. С. 44–48.

Следы устной традиции о Ярославе Мудром в ранней письменности Скандинавии (до 1200 г.). // Древнейшие государства Восточной Европы. 2005 год. Рюриковичи и Российская государственность. М., 2008. С. 103–131.

Социально-значимые мотивы в составе «восточноевропейских» сюжетов древнескандинавских письменных памятников // XVI Конференция по изучению Скандинавских стран и Финляндии. Материалы конференции. М.; Архангельск, 2008. Ч. I. С. 135–137.

2009

Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. М., 2009. Т. V. Древнескандинавские источники. Ч. VI. Епископские саги. С. 184–216; Ч. IX. Исландские сочинения. С. 227–238; Ч. X. Саги о древних временах. С. 239–306.

Исландия. История // Новая российская энциклопедия. М., 2009. Т. 7. Ч. 1. С. 201–206.

Оценка события и позиция автора (Формула «*sumir... sumir...*») в древнеисландских сагах // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. XXI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 14–17 апреля 2009 г. Материалы конференции. М., 2009. С. 77–82.

Практический счет времени в средневековой Исландии: годичный цикл // Формы и способы презентации времени в истории. Сб. статей / Отв. ред. С. Г. Мереминский. М., 2009. С. 115–129.

On the Reception of Eastern Europe in Pre-Literate Iceland // *á austrvega. Saga and East Scandinavia: Preprint papers of The 14th International Saga Conference. Uppsala 9th-15th August 2009* / Red. Agneta Ney, Henrik Williams, Fredrik Charpentier Ljungqvist. Uppsala, 2009. P. 303–308.

2010

Время в древнеисландских сагах (история, повседневность, временные ориентиры) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах / Отв. ред. Г. В. Глазырина. М., 2010. С. 355–380.

Обращение к устной традиции в «Саге об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте. XXII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 14–16 апреля 2010 г. Материалы конференции. М., 2010. С. 66–71.

Путь на восток — путь к христианскому спасению. Сюжеты исландских саг о скандинавах-путешественниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2009 год: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2010. С. 384–404.

Прядь «О Тангбранде» // GAUDEAMUS IGITUR. Сб. статей к 60-летию А. В. Подосинова. М., 2010. С. 119–127.

Transformation of an oral tale into a written saga (the case of *Yngvars saga víðförla*) // IASS 2010 XXVIII Study Conference 3–7 August. Translation — Adaptation, Interpretation, Transformation. Lund, 2010. P. 94.

2011

О факторах, приведших к утрате Исландией независимости в 1262–1264 гг. // Восточная Европа в древности и средневековье. Ранние государства Европы и Азии: Проблемы политогенеза. XXIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2011 г. Материалы конференции. М., 2011. С. 55–61.

Формула *svá er sagt* в «Книге об исландцах» Ари Мудрого // Висы дружбы. Сб. статей в честь Т. Н. Джаксон. М., 2011. С. 101–114.

Язычники и христиане (Исландия, 980-е – 1000 гг.) // Долгое средневековье. Сборник в честь профессора Аделаиды Анатольевны Сванидзе / Отв. ред А. К. Гладков, П. Ю. Уваров. М., 2011.

Отв. ред. (совм. с Т. Н. Джаксон): Е. А. Мельникова. Древняя Русь и Скандинавия: Избранные труды. М., 2011. 476 стр.

2012

Заселение Исландии как пример средневековой миграции // Восточная Европа в древности и средневековье. Миграции, расселение, война как факторы политогенеза. XXIV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 18–20 апреля 2012 г. Материалы конференции. М., 2012. С. 65–69.

К истории создания «Саги об Эйреке Путешественнике» (свидетельства разночтений к рукописям) // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии. Материалы XXIV Международной научной конференции. Москва, 2–3 февраля 2012 г. М., РГГУ, 2012. С. 234–236.

Publisher

Russian Endowment for Science and Education

13, Malaya Pirogovskaya Street,
Moscow, 119435, Russia
www.s-and-e.ru

Русский Фонд Содействия Образованию и Науке

119435, Москва, Малая Пироговская, 13.
www.s-and-e.ru

Russian Endowment for Science and Education

Mission and objectives

Long-term objectives:

Opening of Dmitriy Pozharskiy University • Support and development
of scientific and research centers concerted with the University

Current objectives and tasks:

Publishing activities • Scientific research • Open courses • Design
and construction of the University campus

Научное издание

Печатается по решению Ученого совета
Университета Дмитрия Пожарского

Самые забавные лживые саги

Сборник статей в честь

Галины Васильевны Глазыриной

Под редакцией Т. Н. Джаксон и Е. А. Мельниковой

Skemmtiligastar Lygisögur

Studies in Honour of Galina Glazyrina

Edited by Tatjana N. Jackson and Elena A. Melnikova

Составление *Т. Н. Джаксон, Е. А. Мельникова*

Редактор *Т. Н. Джаксон*

Дизайн обложки *Е. А. Горева*

Макет и верстка *О. М. Купченко*

Подписано в печать 31.03.2012. Формат 70×100 1/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Тираж 1000 экз. Заказ №

Русский Фонд Содействия Образованию и Науке.

119435, Москва, Малая Пироговская, 13.

www.s-and-e.ru

Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., д. 6