

Д. С. Глебова
НИУ ВШЭ, Москва, Россия. kashalotdar@gmail.com

**«AT MÆLA FAGRT OK HYGGJA FLÁTT»:
К РЕЦЕПЦИИ ЭДДИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ
В САГАХ ОБ ИСЛАНДЦАХ
(случай *bjarnar saga hítðelakappa*)**

В статье разбирается случай использования в одной из саг об исландцах, *Bjarnar saga hítðelakappa*, антитетической формулы *at mæla fagrt ok hyggja flátt* (говорить красиво и думать ложно). Хотя эта формула в её различных проявлениях попадает к XIII в. во многие древнеисландские тексты, в «Саге о Бьёрне Богатыре долины реки Хит» она окружена несколькими сюжетными и лексическими отсылками к гномической части «Речей Высокого», что позволяет рассматривать ее не как затертое клише, а как часть нарративной стратегии составителя саги. Так, в то время как советы в «Речах Высокого» описывают здравомысленное поведение, позволяющее человеку выжить, в «Саге о Бьёрне» следование этим советам, наоборот, приводит главного протагониста саги к смерти. Этот случай предлагается рассматривать не как пример фонда образности, объединяющего эддическую поэзию и сагу, а скорее, как пример диалога эпохи записи саг с эддической традицией. Характер этого диалога может оцениваться по-разному — в данной работе делается попытка подойти к нему с точки зрения концепции М.И. Стеблин-Каменского о «синкретической правде».

Ключевые слова: *Hávamál*, *Bjarnar saga hítðelakappa*, эддическая поэзия, саги об исландцах, антитетические формулы, XIII век, синкретическая правда.

Daria Glebova
HSE University, Moscow, Russia. kashalotdar@gmail.com

**«At Mæla Fagrt ok Hyggja Flátt»: To the Reception of Eddic Imagery
in the Sagas of Icelanders (A Case of *Bjarnar saga hítðelakappa*)**

The article analyses the usage of the antithetic formula *at mæla fagrt ok hyggja flátt* in one of the sagas of Icelanders, *Bjarnar saga hítðelakappa*. Although by the 13th c. this formula appears in its various forms in many different Old Icelandic texts, in *Bjarnar saga* it is surrounded by several allusions to the gnostic part of *Hávamál* on the lexical and content levels. This connection allows one to see this formula not as a typical cliché but as a part of the narrative structure of the saga

compiler: while the advices given in *Hávamál* describe the common sense behaviour that helps a person to survive, in *Bjarnar saga* the hero following *Hávamál* finds only death. Such a case can be interpreted not as a mere example of the common eddic and saga imagery corpus but as an example of a dialogue between the age of saga writing and eddic tradition. As the nature of this dialogue can be assessed from different perspectives, this paper attempts to approach it from the point of view of M. I. Steblin-Kamenskij's concept of *syncretic truth*.

Key words: *Hávamál*, *Bjarnar saga hitdælakappa*, eddic poetry, sagas of Icelanders, antithetic formulas, 13th century, syncretic truth.

I.

Эддическая поэзия и саги в корпусе древнеисландской словесности обычно выделяются в две отдельные группы, сильно отличающиеся как по форме, так и по содержанию. При всех отличиях, однако, их полезно рассматривать в совокупности, так как в период записи и распространения саг в XIII в. эти типы текстов находятся во взаимодействии: так, например в одну рукопись могут записываться и эддическая песнь, и сага¹. Кроме того, в эддической поэзии и сагах можно проследить общие сюжеты, мотивы, образы и формулы, а в некоторых случаях — говорить не только об общем фонде образности², но и о диалоге эпохи записи саг с эддической традицией, относящейся в восприятии исландцев XIII в. к давнему прошлому³. Так, например, А. Я. Гуревич и Т. М. Андерссон объясняли параллели с сюжетом из цикла о Сигурде Драконобойце в «Саге о Гисли сыне Кислого» тем, что в XIII в. героические идеалы утратили былую ценность — однако, если Андерссон видел в «Саге о Гисли» сомнение в героических идеалах былых времен и их критику, то Гуревич, наоборот, рассматривал

¹ Так в энциклопедической компиляции *Hauksbók*, составленной Хауком Эрлендссоном (сейчас разнесенной на три рукописи: AM 371 4to, AM 544 4to, AM 675 4to), «Прорицание Вёльвы» соседствует с «Сагой об Эйрике Рыжем» и «Луцидариусом» (*Elucidarius*) [URL:<https://handrit.is/manuscript/view/en/AM04-0544/0#mode/2up>; <https://handrit.is/manuscript/view/en/AM04-0675/0#mode/2up>] (дата обращения 21.06.2023)

² К таким общим образам можно отнести, например, фигуру женщины, подталкивающей мужчин к мести (Clover 2001, Gropper 2017).

³ Ср. сам термин для типичного метра эддических песен, *fornyrðislag*; букв. песня (*lag*) древних слов (*fornyrði*). Он встречается уже в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона (*Hár*: 38).

возвращение к героическим идеалам в саге как к чему-то, чего XIII веку уже не хватало, и потому оно было притягательно⁴. Не пытаясь решить этот спор, я бы хотела рассмотреть этот диалог саг с миром эддической поэзии сквозь призму концепции М. И. Стеблин-Каменского о сагах как синкретической правде.

В «Мире саги» Стеблин-Каменский заметил, что в синкретической правде герой-идеолог, в отличие от реалистического романа, невозможен, так как история о герое воспринимается рассказчиком синкретической правды как правдивая (Steblyn-Kamenskij 1984: 72). Сага, как отмечает Стеблин-Каменский, не притча или басня, а нечто противоположное ей (Там же) — т. е. у саги задача не поместить настоящее в декорации прошлого⁵, а, наоборот, рассказать о прошлом настоящему. Такой взгляд на прагматику рассказывания саг подразумевает, что о прошлом говорится, потому что прошлое ценится, а значит в цене и те яркие образы и детали, которые с этим прошлым связаны в памяти рассказчика и его аудитории — ср., например, многочисленные случаи, когда рассказчики саг, уже давно христиане, не изымают из саг описания дохристианских обрядов, а лишь отмечают, что герои делают так потому, что «это было в обычае того времени»⁶. Частью такого «фонда прошлого» являются образы и речения из эддических текстов. Использование

⁴ Andersson 1968: 41; Gurevich 2009 (1979): 134–135. Ср. схожую с трактовкой Гуревича интерпретацию в недавней книге Ричарда Харриса, который пишет о ностальгии исландцев XIII в. по своему героическому прошлому: «In fact, the nostalgic element of *Njáls saga* and others of its genre easily suggests a shared sense of a Golden Age, when people had behaved in better ways than could be said of them when the composer wrote, or when at least they could have been excused on the grounds of lacking Christian awareness» (Harris 2022: 132). Функции использования эддической образности в сагах рассматриваются в ряде работ (напр., North 1991, Hermann Pálsson 1999a, 1999b, Tulinius 2002).

⁵ Такой подход к сагам было особенно популярен в середине XX в.: ср., например, интерпретацию «Саги о людях со Светлого озера» как *roman à clef* в Varði Guðmunsson 1953, а также критику этого подхода в Tirosch 2019: 269–270.

⁶ Ср., например, в той же «Саге о Гисли»: «Þat var þá margra manna siðr at fagna vetri í þann tíma ok hafa þá veizlur ok vetrnáttablót» (*Gísl*: 36). «В те времена у многих людей было в обычае справлять приход зимы пирами и жертвоприношениями» (пер. О. А. Смирницкой; Сага о Гисли 1979: 35). Такие примеры встречаются довольно часто и потому здесь я их опускаю.

подобных маркеров старины могло иметь разные локальные цели — так в «Саге о Гисли» параллелизм с историей Сигурда Драконобойцы составляет практически эпический героический фон (Gurevich 2009 (1979): 131–132), а в «Саге о Греттире» паремии из «Речей Высокого» создают скорее пародийный образ героя (Harris 2022: 35, 195). В дальнейшем я попробую показать, что эддические образы могли также использоваться как система мотивировок, позволяющая аудитории понять, почему то или иное событие, нераздельно связанное в традиции с тем или иным предком, вообще происходило.

Речь пойдет об антитетической формуле *at mæla fagrt ok hyggja flátt* (говорить красиво и думать ложно), которая в «Саге о Бьёрне Богатыре Долины реки Хит» используется для характеристики Торда сына Кольбейна. Так, после возвращения Бьёрна, сына Арнгейра, в Исландию, Торд приезжает к нему домой и зовет к себе зимовать, мотивируя это тем, что хочет проверить, в силе ли их мировая, которую ранее установил между ними конунг Олав Святой. Рассказчик отмечает, что Торд обращается к Бьёрну «красивыми словами»⁷. Этой характеристике от повествователя вторит мать Бьёрна, Тордис, которая говорит Бьёрну следующее:

«*Þat mun sýna, at ek mun ekki mjök talhlýðin. Hugðu svá at, Björn», segir hon, «at því flára mun Þórðr hyggja sem hann talar sléttara, ok trú þú honum eigi» (BjH: 138)*⁸.

Как отметили ещё комментаторы в издании саги серии *Íslensk fornrit* (BjH: 138, сн.1), в этой реплике матери Бьёрна проступают слова из «Речей Высокого», где та же формула встречается в висах 45 и 91:

45. Ef þú átt annan
þanns þú illa trúir,
vildu af honum þó gott geta,
fagrt skalt við þann mæla
en flátt hyggja
ok gjalda lausung við lygi. (*Hm*: 330)

91. Bert ek nú mæli,
þvíat ek bæði veit,
brigðr er karla hugr konum;
þá vér fegrst mælum
er vér flást hyggjum,
þat tælir horska hugi⁹. (*Hm*: 340)

⁷ Þórðr fór þar um fögrum orðum (BjH: 138).

⁸ «Вот что ясно так это то, что меня не очень-то можно провести речами. Подумай-ка, Бьёрн, о том, — говорит она, — что чем хуже намерения Торда, тем красивее он говорит — не верь ему!» [Здесь и далее перевод мой, если не оговорено иное. — ДГ]

⁹ «Но если другому / поверил оплошно, / добра ожидая, / **сладкою речью** / **скрой злые мысли** / и лги, если лжет он»; «Откровенно

В саге появляется вариант той же формулы. Во фразе «**flára** mun Þórðr **hyggja** sem hann **talár sléttara**» есть прямое лексическое совпадение в первой части о ложных мыслях (ср. лишь разные морфологические формы прилагательного «flár», flátt hyggja = flára hyggja); в части о красивой речи использованы синонимы: «fagr» (красивый) / «slétt» (плавный (о речи)); «mæla» (говорить) / «tala» (говорить, разговаривать).

По мнению Э. Финли, формула в речи Тордис не обязательно отсылает именно к «Речам Высокого», так как она является «общим местом», встречаясь и в висе 91, и в других сагах (Finlay 2000: 25, f. 59). Однако существенно наблюдение комментаторов *ÍF*, что недалеко от речи Тордис есть и другая формулировка, отсылающая к 45 висе «Речей Высокого», «ok gjalda lausung við lygi»: слова *lygi* и *lausung* возникают в предыдущей главе, когда Оддню, жена Торда, узнав о возвращении Бьёрна, говорит Торду, что он полон «лжи и предательства»¹⁰. Таким образом в речах женщин о Торде перед приглашением на зимовку собирается своего рода лексический образ 45 висы «Речей Высокого»¹¹. Вопрос в том, как именно эта отсылка к «Речам Высокого» работает в «Саге о Бьёрне»?

скажу / о мужах и о женах: / мужи тоже лживы; / **красно говоря**, / **но задумав коварство**, / — улестим даже умных» (пер. А. Корсуна; Речи Высокого: 193, 197).

¹⁰ «...ek hugða þik vera góðan dreng, en þú ert fullr af *lygi ok lausung*» (*BjH*: 135). «Я считала тебя хорошим человеком, а ты полон лжи и предательства».

¹¹ Высказывалось предположение, что так как 45 виса «Речей Высокого» особенно пересекается с висами 42 и 91 «Речей Мудрого» (*Hugsvinnsmál* [далее в тексте: *Hug*]), следует считать, что эта виса составлялась под влиянием *Hug* (von Zee 1972: 9); поэтому можно было бы предположить, что и в «Саге о Бьёрне» исследуемая паремия появляется из *Hug*, а не из «Речей Высокого». С этим трудно согласиться как раз потому, что чуть ранее в речи Оддню возникает аллитерирующая пара «*lygi ok lausung*», которая есть в «Речах Высокого», но отсутствует в *Hug*. Кроме того, сама идея первичности *Hug* по отношению к «Речам Высокого» является спорной: конкретно в случае висы 45 в «Речах Высокого» есть композиционное единство с висой 44, которого нет ни в *Hug*, ни в его латинском источнике, *Disticha Catonis* (McKinnell 2007: 81). В целом, во многих случаях расхождений между текстами в *Hug* особенно ярко проявляется христианская мораль: какие-то морализаторские фрагменты добавляются, а те, что с точки зрения христианской морали выглядят спорными, наоборот, убираются (McKinnell 2007). Так как трудно представить

II.

Эпизод приглашения на зимовку у Торда является, пожалуй, самым загадочным в саге — перед ним Торда и Бьёрна уже примирил в Норвегии Олав Святой, а в самой саге дается как минимум три разных мотивации действия Торда: 1) он хочет подтвердить их перемирие (адресована Бьёрну)¹², 2) он хочет избежать конфликта из-за пересудов людей, которые начнут их чернить (адресована Оддню)¹³, 3) он желает искупить вину перед Оддню (адресована Оддню)¹⁴. Вполне возможно, что такое множество мотивировок является приемом саговой поэтики, так как схожий принцип повествования, привлекающий внимание аудитории, встречается и в других сагах об исландцах¹⁵. Последующие комментаторы саги не стали исключением, благодаря чему этот эпизод обрел уже несколько интерпретаций. Так, одни исследователи интерпретируют приглашение Торда, выбирая одну из данных самим Тордом мотивировок: искупление вины перед Оддню (Andersson 1967: 133); желание подтвердить перемирие (de Looze 1986: 483). Другие исследо-

себе христианского книжника, который специально убирает все фрагменты, напоминающие о христианской морали, я согласна с выводом Д. Маккинелла, что скорее это составитель *Hug* пользуется и «Речами Высокого», и *Disticha Catonis*, а параллели между последними двумя текстами скорее являются типологическими (McKinnell 2007: 88–89). В таком случае, интересующее меня речение в висе 45 «Речей Высокого» вполне могло быть известно составителю «Саги о Бьёрне» по устной автохтонной традиции, а не обязательно по *Hug*, куда это речение попадает оттуда же.

¹² «Þat er ørendi mitt hingat, at vita, hvárt þú vill halda sættir við mik, þær er konungr gerði milli okkar, ok skuli nú hvárrgi eiga öðrum sakar at bæta, ok er þat merkiligt, er skilríkr maðr hefir samit milli okkar; en var mér þat í hug um hríð, at vit myndim ekki sættask» (*BjH*: 137). «Такое вот у меня дело: хочу узнать, хочешь ли ты соблюдать соглашение со мной — то, которое между нами заключил конунг. Теперь ни у одного из нас не должно быть причин для мести, и это особенно почетно, что столь достойный человек нас рассудил. Но недавно мне пришло в голову, будто мы не помирились».

¹³ «kvaðzk eigi vilja, at menn gengi milli þeira ok rœgði þá saman...» (*BjH*: 136). «...сказал, что не хочет, чтобы люди ходили промеж ними и чернили их друг перед другом...».

¹⁴ «Hann segir, at þangat hafi hann boðit Birni, ok kvaðsk þat hafa gert til yfirbóta við hana» (*BjH*: 138). «Он говорит, что он пригласил к ним Бьёрна, и сказал, что сделал это, чтобы искупить перед ней вину».

¹⁵ Armann Jakobsson 2004.

ватели, наоборот, вместе с Оддню и Тордис отказываются верить Торду и считают в сцене приглашения знаки, указывающие на зловещие намерения Торда: так, по мнению Фредерика Хайнеманна, синий плащ, в котором едет Торд, говорит о том, что он собирается продолжить распрю с Бьёрном, что считают и Тордис, и Бьёрн — ведь обычно в синем плаще в сагах об исландцах изображаются убийцы (Heinemann 1993: 427). При этом если мать пытается предупредить Бьёрна о том, что дело закончится плохо, то Бьёрн, по Хайнеманну, сам хочет продолжить распрю с Тордом и потому принимает приглашение (Там же). К той же интертекстуальной стратегии прочтения этого эпизода присоединился недавно Ричард Харрис, который рассматривает в качестве интертекстуального знака отсылку к «Речам Высокого» в речи Тордис — по его мнению, Тордис дает Бьёрну предостережение именно о предательской сущности Торда, а он от неё отмахивается (Harris 2022: 43–44). В такой перспективе, с помощью контекста из «Речей Высокого» Тордис по «красивым словам» идентифицирует того, кому не следует доверять, в то время как мужчины, Бьёрн и его отец Арнгейр, не видят угрозы.

У каждого из обозначенных направлений интерпретации есть свои недочеты, которые не позволяют принять ни одно из них. С одной стороны, прочтения, идущие за мотивировками Торда, вообще не учитывали интертекстуальные детали, которые все же есть и требуют внимания. С другой стороны, существующие интертекстуальные прочтения слишком упрощают и сагу, и её поэтику. Главная проблема интерпретаций и Хайнеманна, и Харриса состоит в том, что, согласившись на зимовку, Бьёрн попадает совсем не в западню, а даже наоборот, сам начинает вести себя на зимовке так, как не полагается гостю (см. подробнее ниже). Торд же при этом, наоборот, не делает ни попыток убийства (на что намекал бы синий плащ), ни предательства (на что намекало бы речение Тордис в интерпретации Харриса)¹⁶. Более того после нескольких столкновений во время зимовки повествователь саги позволяет себе

¹⁶ Здесь я согласна с мнением Д. Сэвборга, что в этом эпизоде синий плащ является важным элементом знаковой системы, направленной в первую очередь на аудиторию саги — встречая в саге синий плащ, аудитория понимает, что где-то впереди убийство; однако, это совсем не значит, что сами герои понимают, что их ждет, скорее совсем наоборот (Sävborg 2007: 381).

редчайшую для саг об исландцах оценку состояния персонажей, указывая, что Торд считал поведение Бьёрна неблагоприятным, а Бьёрн так себя вел потому, что не доверял Торду:

Þat fannst á, at Þórði þótti framlög sín mikil, en ekki gott í mót koma. Björn galt ok slíkt í mót, því at honum þótti heimboðit Þórðar verit hafa með glysmálum einum, en veitt kotmannliga, ok þótti illt eina fyrir vert, ok þótti báðum þá verr en áðr (BjH: 149)¹⁷.

Таким образом, речь Тордис все еще требует комментария, а эпизод — интерпретации. До сих пор слова Тордис рассматривались комментаторами как слова героя-резонёра, которому следует доверять, так как с ним должны быть согласны и рассказчик, и аудитория. Но что, если слова Тордис передают «истину», которую Бьёрн не игнорирует, а, наоборот, принимает — и тем самым эти слова лишь объясняют для аудитории его последующее поведение?

III.

Чтобы реконструировать прагматику использования исследуемого речения в саге, стоит обратить внимание на его контекст в «Речах Высокого». 45 виса, где встречается анти-тетическая формула и аллитерирующая пара «*lygi ok lausung*», располагается в гномической части «Речей Высокого» и противопоставляется висе 44. В последней говорится о поведении с другом, которому доверяешь: если хочешь получить от верного друга хорошее, то дари ему подарки, навещай и делись своими ощущениями/мыслями. В висе 45 описывается обратная ситуация — если доверия нет, то нужно думать ложно, а говорить красиво, и ложь оплачивать ложью. Таким образом в висах 44–45 описывается ситуация идеального обмена, либо позитивного (дары), либо негативного (ложь). При этом выбор соответствующей стратегии поведения в зависимости от ситуации возможен только в случае, если человек обладает здравым смыслом (*vit*) — главным качеством, которому

¹⁷ «Было заметно, что Торд считал, что вложения его были велики, а ничего хорошего в ответ не пришло. Бьёрн тоже платил ему такой монетой, так как считал приглашение Торда лживым и исполненным недостойно, и думал, что на такое можно ответить только плохим. Думали друг о друге оба хуже, чем раньше».

посвящена большая часть вис 1–39, где перечисляются результаты отсутствия здравого смысла¹⁸.

Среди качеств Бьёрна, упоминаемых в саге до приглашения на зимовку к Торду, есть такие, которые с точки зрения гномической части «Речей Высокого» как раз можно было бы назвать отсутствием *vit*. Так, Бьёрн ведет себя как дурак, который ничего не понимает (ср. *Hm*: в. 5), так как он пьет с недругом без меры (*Hm*: в. 11–14; *BjH*: 117–119), тем самым ставя себя в слабую позицию. Более того, сам Бьёрн, выпивая с Тордом, упоминает, что еще недостаточно знаком с обычаями людей; ср. в 18 висе именно путешествия и знакомство с обычаями людей является способом обрести здравый смысл. В висе 18 есть и текстуальное пересечение с сагой — в висе нужно «широко», т.е. много, на дальние дистанции, путешествовать, чтобы знать, что у людей на уме («*viða ratar*»), а Бьёрн же знает обычаи людей недостаточно «широко» («*óviða kannat hafa*»):

<p>«ek þykkjumk... <i>óviða kannat hafa</i> góðga manna síðu» / на мой взгляд...недостаточно еще знаю обычаи добрых людей (<i>BjH</i>: 118)</p>	<p>18. Sá einn veit er <i>viða ratar</i> ok hefir fjöld um farit, hverju geði stýrir gumna hverr, sá er vitandi er vits (<i>Hm</i>: 325)¹⁹.</p>
---	--

Таким образом, в перспективе гномической части «Речей Высокого» во время зимовки у ярла Эйрика Торду удастся убедить Бьёрна в том, что он его друг, поскольку у Бьёрна еще недостаточно здравого смысла (*vit*).

После возвращения из Норвегии поведение Бьёрна меняется, так как теперь оно соответствует поведению человека, имеющего *vit*. Так, принимая приглашение Торда, Бьёрн при этом ведет себя прямо противоположным благодарному гостю по «Речам Высокого» образом, т.е. злоупотребляет гостепри-

¹⁸ Человек становится объектом для насмешек (5, 24); не умеет отличать добрый совет от дурного (18); путает улыбку и реальную поддержку на тинге (25); думает, что все знает, но дельно ответить ни на что не может (26); болтливость (6, 27–29); пьянство (11–14); глупость, которая проявляется в побеге от смерти (16) и в тревожности вместо сна (23).

¹⁹ Знает лишь тот, / кто много земель / объездил и видел, — / коль сам он умен, — / что на уме / у каждого мужа (пер. А. Корсуна; Речи Высокого: 191).

имством. То, что это именно стратегия поведения, подчеркивает упомянутое выше пояснение рассказчика о том, что Бьёрн считал приглашение Торда неискренним. Поведение Бьёрна и пояснение рассказчика вместе отражают стратегию висы 45: если не доверяешь, отвечай ложью на ложь, т. е. плохим на плохое; в данном случае, на недостойное приглашение в гости — недостойным поведением в гостях. Существенно, что рассказчик в своем пояснении даже использует тот же глагол, который встречается и в висе 45: Один советует «отплачивать» ложью за ложь (*gjalda lausung við lygi*; *Hm*: 330), а рассказчик говорит, что Бьёрн «отплатил» Торду неблагодарностью, так как считал, что приглашение Торда было сделано неискренне (*Björn galt ok slíkt í mót, því at honum þótti heimboðit Þórðar verit hafa með glysmálum einum*; *BjH*: 149). Таким образом, Бьёрн преображается за время путешествий, обретает здравый смысл и потому прислушивается к совету матери и поступает ровно по завету висы 45 из «Речей Высокого», т. е. отвечает Торду той же неискренностью, какая, по мнению Бьёрна и его матери, отличает самого Торда.

Проблема, как уже было сказано, однако, заключается в том, что, судя по тому же пояснению рассказчика, Торд недоумевает, почему Бьёрн так на него реагирует. То же недоумение прослеживается и в главах, описывающих зимовку Бьёрна, где можно найти немало причин, почему Торду объективно могло бы не нравиться поведение Бьёрна: Бьёрн первым сочиняет вису о Торде и Торд этим недоволен, как и тем, как Бьёрн ведет себя с женщинами у него дома (*BjH*: 130); Торд не понимает, почему Бьёрн кормит собаку, когда у них ограничены ресурсы (*BjH*: 146); Торд верит Кальву Зловестнику, что это Бьёрн испортил его сено (*BjH*: 147-148). С точки зрения Торда, это и правда неблагодарный гость и никакого зловещего плана по уничтожению Бьёрна в эпизодах зимовки он не реализует. Таким образом, пояснение рассказчика и описание реакций Торда во время зимовки свидетельствует в пользу того, что Торд изначально против Бьёрна ничего не замышляет²⁰. А

²⁰ При этом не стоит забывать о том, что Торд все же говорит с Бьёрном «красивыми словами». Так как это часть антитетического речения *mæla fagrt / hyggja flátt*, то можно было бы предположить, что аудитория рассказчика саги должна была считывать сигнал о потенциальном предательстве, см. о предательских коннотациях этой формулы в McDougall 1983: 155–231. Красивые слова в сагах и правда

значит и предостережение матери, напоминающей Бьёрну о максиме из «Речей Высокого» оказывается, на самом деле, ложным — принимая её совет, Бьёрн попадает впросак, так как оплачивает неблагодарностью не за неискренность, а за реальную попытку гостеприимства. В результате именно это несоответствие его поведения ситуации становится катализатором дальнейшего развития конфликта, который приводит Бьёрна к гибели.

Значит ли все вышесказанное, что «Сагу о Бьёрне» нужно читать как текст-осуждение старых нравов, воплощаемых отсылкой к «Речам Высокого» — ведь стратегия поведения Бьёрна в итоге до добра не доводит? На мой взгляд, совсем не обязательно. Появление «Речей Высокого» может объясняться желанием рассказчика саги мотивировать действия Бьёрна, которые аудитории XIII в. могли быть неясны, а вот о бесконечных стычках скальдов и трагическом конце Бьёрна наверняка было известно. Будучи ограниченным известиями, о которых знают из устной традиции и рассказчик, и его аудитория, рассказчик свободен в интерпретации событий. При этом он использует доступный ему арсенал средств, одним из которых как раз становятся отсылки к нравам «старины», в том числе в виде отсылок к эддической образности.

Вопрос в том, каковы границы свободы в такой интерпретации. В случае «Саги о Бьёрне» можно подумать, что доверие/недоверие Бьёрна стало важной темой в традиции рассказов о нем и Торде. Способами ее воплотить в саге становятся описанные выше эпизоды, где Бьёрн то доверяет, то не доверяет Торду, когда нужно было делать обратное. Можно было бы осторожно предположить, что еще одним таким способом воплотить традицию о Бьёрне в тексте саги является указание, что Бьёрн ставит церковь апостола Фомы в Полях

иногда становятся маркером коварных замыслов — стоит вспомнить хотя бы Мёрда сына Вальгарда, который именно «красивыми словами» сначала втирается в доверие к сыновьям Ньяля («Hann sló á mikit **fagrmæli** við þá», *Nj*: 275), а потом настраивает их против Хёскульда сына Траина, из-за чего в итоге все они вместе с Ньялем и его женой будут сожжены. Однако встречаются случаи, когда герой «красивыми словами» делает предложение, от которого невозможно отказаться (ср. красивые речи Олава сына Трюгтви при попытках обращать людей в христианскую веру (*ÓT*: 305)). Поэтому мне представляется, что указание на «красивые» речи в сагах пока еще требует отдельного исследования.

(*Vellir*) (*BjH*: 163) — апостола, известного как Фома Неверующий, т.е. человек, проявивший недоверие как раз в случае, когда следовало поверить. Учитывая, что нет никаких иных указаний, почему Бьёрн мог бы посвятить церковь именно ему (Finlay 2000, 146, f. 114), вполне возможно, что атрибуция церкви Бьёрна именно Фоме возникла как попытка христианского книжника на уровне почитания святых выразить тему доверия/недоверия, накрепко увязанную с рассказами о расправе самых воинственных скальдов прошлого в его округе.

Литература

- Andersson 1967: *The Icelandic Family saga: An Analytic Reading*. Cambridge, MA: Harvard University press.
- Andersson 1968: Some Ambiguities in *Gísla saga*: A Balance Sheet. *Bibliography of Old Norse-Icelandic Studies*, 7–42.
- Ármann Jakobsson 2004: Some Types of Ambiguities in the Sagas of the Icelanders. *Arkiför nordisk filologi* 119, 37–53.
- Raði Guðmunsson 1953: *Ljósvetninga Saga og Saurbæingar*. Reykjavík: Menningarsjóður.
- BjH — *Bjarnar saga Hítðælakappa*, in: *Borgfirðinga sögur* 1938. Sigurður Nordal, Guðni Jónsson gáfu út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag (ÍF 3), 111–211.
- Clover 2001: Hildigunnr's Lament, in: *The Cold Counsel. The Women in Old Norse Literature and Myth*. Ed. by S. M. Anderson, K. Swenson. New York: Routledge, 15–54.
- Finlay 2000: Introduction, in: *The Saga of Bjorn, Champion of the Men of Hitardale*. Trans. by A. Finlay. Enfield Lock: Hisarlik Press, viii–lv.
- Gísl — *Gísla saga*, in: *Vestfirðingasögur* 1943. Björn K. Þórólfsson, Guðni Jónsson gáfu út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag (ÍF 6), 1–118.
- Gropper 2017: The fatal role of women in Medieval Icelandic literature — the example of *Njáls saga*, in: *Die Faszination des Verborgenen und seine Entschlüsselung — Raði sār kunni: Beiträge zur Runologie, skandinavistischen Mediävistik und germanischen Sprachwissenschaft*. Her. von J. Krüger, V. Busch, K. Seidel, C. Zimmermann, U. Zimmermann. Berlin: De Gruyter, 147–167.
- Gurevich 2009 (1979): [Edda and Saga], in: *Izbrannye trudy. Norvezhskoye obschestvo* [Selected works. Norwegian society] Moscow.
- Гуревич, А. Я. 2009 (1979): «Эдда» и сага. В сб.: *Избранные труды. Норвежское общество*. М.: Традиция. Первое издание: Гуревич, А. Я. 1979: «Эдда» и сага. М.: Наука.
- Harris 2022: *Wisdom of the North. Proverbial Allusion and Patterning in the Icelandic Saga*. *Islandica LXIV*. New York: Cornell Univ. Lib.
- Hát — Snorri Sturluson. *Edda: Háttatal* 2007. Ed. A. Faulkes. London: University College London.

- Heinemann 1993: Intertextuality in Bjarnar saga hitdælakappa. *Saga-Book* 23, 419–432.
- Hermann Pálsson 1999a: *Hávamál í ljósi íslenskrar menningar*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Hermann Pálsson 1999b: *Oral Tradition and Saga Writing*. Wien: Fassbaender.
- Hm — Hávamál, in: *Eddukvæði I: Goðakvæði* 2014. Jónas Kristjánsson, Vésteinn Ólason gáfu út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag (ÍF 36), 322–355.
- de Looze 1986: Poet, Poem, and Poetic Process in "Bjarnarsaga Hitdælakappa and Gunnlaugssaga Ormstungu". *The Journal of English and Germanic Philology* 85/4, 479–493.
- McDougall 1983: *Studies in the Prose Style of the Old Icelandic and Old Norwegian Homily Books*. PhD diss. University College London.
- McKinnell 2007: The Making of "Hávamál". *Viking and Medieval Scandinavia* 3, 75–115.
- Nj — *Njáls saga*. Einar Ól. Sveinsson gáf út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag (ÍF 12), 1–464. 1954.
- North 1991: *Pagan Words and Christian Meanings*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
- ÓT — Ólafs saga Tryggvassonar, in: Snorri Sturluson. *Heimskringla* 1941. Bjarni Aðalbjarnarson gáf út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag (ÍF 26), 225–372.
- Rechi Vysokogo — Rechi Vysokogo [Sayings of the High One]. Trans. A. Korsun. In: *Beowulf. Elder Edda. The Song of the Nibelungs* 1975. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 190–204. Речи Высокого. Пер. А. Корсуна. В сб.: *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах* 1975. М.: Художественная литература, 190–204.
- Saga o Gisli — Saga o Гисли / Пер. О. А. Смирницкой. В сб.: *Исландские саги. Ирландский эпос*. М.: Худ. лит-ра, 1973, 23–80.
- Sävborg, D. 2007: *Sagan om kärleken. Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur 950–1350*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Steblin-Kamenskij 1984: *Mir sagi. Stanovlenije literatury* [*The Saga Mind. The Development of Literature*]. Leningrad: Nauka. Стеблин-Каменский, М. И. 1984: *Мир саги. Становление литературы*. Л.: Наука.
- Tirosh 2019: *On the Receiving End: The Role of Scholarship, Memory, and Genre in Constructing Ljósvetninga saga*. PhD dissertation. University of Iceland.
- Tulinius 2002: *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Odense: Odense University Press.
- von Zee 1972: Disticha Catonis und Hávamál. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 94, 1–18.