ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

DOI: 10.17805/zpu.2026.3.10

Маргинальные герои (героизм и девиантность в Скандинавии эпохи викингов)

Ю. Е. Соколов, К. И. Молитвина

Институт современного искусства

В статье исследуется феномен героизма в древнескандинавской культуре через анализ психофизических особенностей героев, представленных в сагах и эддах. Образ героя эпохи викингов выходит за рамки обыденного человеческого и часто несет маргинальные черты, указывающие на связь с нечеловеческим миром (йотунами, троллями). Делается вывод о трех ключевых факторах формирования такого типа героизма: особенность происхождения, пребывание на границах миров (человеческого и сверхъестественного) и склонность к оборотничеству. При анализе «Саги об Эгиле» и «Саги об Ане Сгибателе Лука» выявляется четкое противопоставление двух типов героев: «идеального», отличающегося красотой, талантами, социальной адаптивностью, и «маргинального», которому присущи некрасивость, странность, непредсказуемость и социальная отстраненность. На примерах «Саги о Вельсунгах», «Саги о Греттире» и «Саги о Хервор» показано, как связь с хтоническими началами запускает процесс трансформации в существо, приобретающее монструозные черты. В заключении подчеркивается необходимость специальных методов анализа архаического героизма, исключающих проекцию современных представлений на образы далекого прошлого.

Ключевые слова: древнескандинавская культура; героизм; маргинальность; архаический герой; саги; эдда

Тот, кто сражается с чудовищами,
должен остерегаться того,
чтобы не стать одним из них.
И если долго вглядываться в бездну,
бездна начнет вглядываться в тебя.
Фридрих Ницше

ВВЕДЕНИЕ

Феномен героизма является важнейшим моментом практически любой древней и средневековой культуры[1]. Однако в некоторых культурах ввиду особой ориентированности на войну, образ героя становится, говоря языком библейским, «камнем краеугольным». Одним из самых ярких примеров этого типа является культура Скандинавии эпохи викингов.

Разумеется, посягать в отдельно взятой статье на рассмотрение древнесеверного героизма в целом было бы слишком самонадеянно с нашей стороны, а потому ограничимся здесь одним лишь его аспектом. А именно психофизическими особенностями ряда скандинавских героев, которые не просто выделяют их среди других представителей человеческого рода, но заставляют сомневаться в принадлежности к нему, несмотря на вполне человеческое происхождение.

Проблема исследования обусловлена тем, что в современном осмыслении героический образ эпохи викингов нередко трактуется как фигура внутренне однородная, тогда как при более детальном анализе корпуса древнескандинавских текстов убеждаешься в обратном: наряду с героем, полностью интегрированным в социум, в сагах присутствуют такие, чья телесная, психическая и родовая природа отличается. Перед нами предстает личность, которую мы можем определить как маргинальную. Механизмы формирования этого типа, их истоки и т. п. остаются описанными фрагментарно, а в отечественных исследованиях отсутствуют вовсе.

Потому задачи исследования заключаются в следующем: 1) рассмотреть оппозицию «идеального» и «маргинального» героя на материале «Саги об Эгиле», относящейся к родовой саге, и «Саги об Ане Сгибателе Лука», принадлежащей к группе саг о древних временах; 2) выявить и систематизировать факторы генезиса маргинального героя: особенности происхождения, пограничное положение по отношению к нечеловеческому миру и склонность к изменению форм; 3) описать на конкретных сюжетных примерах механизм трансформации героя при контакте с хтоническими существами.

ДВА ТИПА ГЕРОЯ: «ИДЕАЛЬНЫЙ» И «МАРГИНАЛЬНЫЙ»

Герой в европейской архаике, в принципе, существо исключительное. По замечанию Вальтера Буркерта, его творит нечто экстраординарное (Außerordentliche), причем здесь всегда присутствуют непредсказуемое и жуткое (Burkert, 2011: 317). Произнесено это о мифологических реалиях Древней Греции, но в не меньшей мере относится и к Скандинавии интересующего нас периода.

Как и в иных традициях, герой здесь нередко является зримым нарушением порядка космоса, опровергая его законы и представления о границах возможного. Вопрос лишь в том, в результате чего это происходит и каким образом с этим связана упомянутая маргинальность. Среди изобилия героических натур в эддах и сагах в глаза бросаются два противостоящих друг другу типа. Наиболее рельефно их оппозиция проявляется в рассказах о непохожих друг на друга братьях. Классическая картина этого дается в «Саге об Эгиле», где подобная ситуация повторяется в двух поколениях.

«У Квельд-Ульва было два сына; старшего звали Торольв, а младшего Грим; когда они выросли, оба стали высокими и сильными мужчинами, подобными своему отцу. Торольв был очень красив и искусен во всем, за что бы ни брался; он унаследовал черты родственников со стороны матери. Очень веселый, легкий на подъем, деятельный и упорный, он был любим всеми. Грим был черноволосым и некрасивым, похожим на отца внешностью и характером; он был очень трудолюбивым; хорошо работал с деревом и железом и стал великим кузнецом» (Nordal, 1993: 5). Добавим к этому, что таланты Грима, впоследствии прозванного Скалла-Гримом (Skalla-Grímr — Лысый Грим), этим не ограничивались. От отца он унаследовал талант скальда и способности к изменению сущности (Kveld-Úlfr — Вечерний

Волк). Не склонный к битвам, он в случае необходимости (месть за смерть брата) проявлял свирепость и неудержимость ульвхеднара[2].

Во втором поколении акценты между двумя героическими типами поставлены еще четче. Старший, которого также зовут Торольв, является практически копией своего погибшего дяди, воплощая все присущие тому достоинства. Но вот младший сын Скалла-Грима Эгиль — совершенно иной. Такой же некрасивый и черноволосый, как его отец. Необычайно сильный и с детства умеющий говорить чрезвычайно складно, он, в противостоянии с кем-либо (даже с отцом) был необуздан. В придачу ко всем этим качествам (как выяснилось позднее) ему достался уникальный поэтический дар, талант к магии и навыки воина-оборотня (хотя о формальном обращении в саге речь не идет).

Несколько по-иному тот же сюжет передается в «Саге об Ане Сгибателе Лука» (Áns saga bogsveigis). Старший брат Торир «был красивым, вежливым и во всем преуспевал» (Jónsson, 1976: 368). Здесь перед нами весьма опрощенная характеристика обоих Торольвов «Саги об Эгиле». Но вот его брат Ан, крупного роста, некрасивый, медлительный, в отличие от Скалла-Грима и Эгиля, первоначально рисуется весьма глуповатым и ничем не интересующимся. И даже когда ему исполнилось восемнадцать, ни мудрее ни цивилизованней он не стал. Курьезности образу добавляет одежда, настолько несоразмерная, что колени и локти торчат из нее наружу (Jónsson, 1976: 368, 369).

Что же до его силы, то, как констатирует сага, никто о ней ничего не знал, поскольку Ан ни разу не утрудил себя ее демонстрацией (впоследствии она оказалась ужасающа). Однако вскоре в повествовании начинает развиваться другая линия характеристики этого странного юноши.

В двенадцать лет он встречает в лесу дверга (dvergr)[3], магией блокирует ему возможность уйти в подземный мир через камень и требует, чтобы тот сотворил ему волшебный лук. Выбор нехарактерен, поскольку от этих существ требуют обычно мечи. Но главное в том, что он умудряется с двергом не поссориться и даже заплатить за работу. Результатом чего является то, что дверг не наложил на лук проклятия, как сделали его родичи, когда их заставили сковать знаменитый Тюрфинг[4] (Tolkien, 1960: 68).

Этот факт наводит на подозрения в какой-то особой связи «деревенского дурачка» с иными мирами. Далее, на фоне того же странного и местами довольно асоциального поведения, в Ане открывается мощнейший дар предвидения. Прибыв вместе с братом ко двору конунга Ингьяльда, дружинником которого был Торир, он говорит ему, что «в Норвегии не появится человека хуже этого конунга» (Jónsson, 1976: 377), и предупреждает брата, что тот станет причиной его смерти. Ингьяльд действительно оказывается отвратительным человеком, и по мере нарастания конфликта возникает ощущение, что Ан играет с ним, как кот с мышью, не только предугадывая все его действия, но периодически провоцируя на поступки, которые делать не следовало.

При этом действия его не становятся менее причудливыми, периодически напоминая магические ритуалы и жертвоприношения — особенно в воздаяниях людям конунга за творимые ими преступления. Любопытно, что, обеспечив в конце концов уничтожение Ингъяльда, осуществленное сыном Ана Ториром, наш герой оставляет ему земли, добытые им в Наумдёлафюльки (современный Намдален) и возвращается на родину — Храфнисту (ныне Рамстад).

С тамошним кланом, изобилующим весьма своеобразными персонажами (Халльбьёрн Полутролль, Кетиль Лосось, Грим Мохнатые щеки, не говоря уже о самом Ане), связаны многие герои саг, в частности вышеупомянутый Квельд-Ульв и его потомки. Само место это для древнескандинавской традиции знаковое. По замечанию Видара Хрейнсона, Храфниста располагалась у самой северной границы человеческого мира, за которой обитали волшебники финны, бьярмы, тролли и «плохие люди» (illþýði), с которыми жители Храфнисты сражались[5]. «Однако человеческая природа жителей Храфнисты не была полностью однородной: Халльбьёрн был наполовину троллем, его сын Кетилль дружил с несколькими троллями (а с их девушками нередко «дружил» весьма интимно), а у Грима Мохнатые щеки была прекрасная жена-тролль. Жители Храфнисты… обладали природой людей и великанов»[6] (Hreinsson, 1990: 44). Пребывание на границе с нечеловеческим миром проявляется и в «пограничности» этих натур в социальном плане, а именно в невозможности полной социализации, причем не только для них, но и для отдаленных потомков, уже не имеющих к месту обитания предков никакого отношения.

Надо заметить, что вышеупомянутая аномальность героев в скандинавском варианте выражена с предельной (а иногда запредельной) силой. Одно из ее крайних проявлений, встречаемое не слишком часто, побудило Видара Хрейнссона к созданию статьи со своеобразным названием, а именно: «Герои и идиоты с Храфнисты» (Hreinsson, 1990: 41–52).

Анализ обнаруживает здесь не противопоставление, а констатацию сочетания этих начал в одних персонажах наряду с обычным для данного героического типа набором качеств (экстремальным ростом, необычайной силой, непреклонностью и поэтическим даром). Действительно, один из первых представителей этого рода, Кетиль Лосось в детстве предпочитает валятся на кухне перед огнем и ведет себя более чем странно, за что получает от недоброжелателя соседа прозвище «Недоумок с Храфнисты». О «недоразвитости» его потомка Ана мы уже упоминали выше. Поскольку саги, повествующие о языческих временах, были зафиксированы много позднее — в эпоху христианства, то смысл этого юношеского «идиотизма» героев был неясен самим записывающим. Таким же образом, вероятней всего, были утрачены многие подробности чудачеств, которые могли бы помочь истолкованию их ритуальной и магической подоплеки. Однако развитие сюжетов, повествующих о пробуждении в Кетиле и Ане сверхъестественных способностей, свидетельствует, что источником их своеобразного поведения является не бытовой аутизм, а связи с иным нечеловеческим миром. Подчеркнем, что «придурковатость» (как и некрасивость) — момент знаковый, но не обязательный. И у многих персонажей этого типа отклонение от человеческой нормы ограничивается менее экстравагантными вариантами.

ФАКТОРЫ ГЕНЕЗИСА МАРГИНАЛЬНОГО ГЕРОИЗМА

Причины данной ненормативности довольно многообразны, но в первую очередь бросаются в глаза следующие:

I. Особенности происхождения, усугубляющиеся тем, что значительная часть подобных героев числит среди своих предков сверхъестественных существ (йотунов, троллей и т. п.) — противников богов, происходящих от первозданных сил хаоса и ничего не имеющих против того, чтобы мир в этот хаос снова ввергнуть. Об

этом родстве прежде всего свидетельствуют нечеловеческие габариты тел и огромная сила, фиксирующиеся во всех источниках, о них повествующих. Так, например, когда Скаллагрим приезжает к Харальду Прекрасноволосому, чтобы потребовать виру за своего брата Торольва, о нем и его спутниках говорят, что они больше походят на великанов (þursum), чем на людей (Nordal, 1993: 63).

Таков же и самый известный маргинал исландских родовых саг Греттир, который, исходя из рассказа о нем, вроде бы вполне человек, но достаточно изучить его родословную, как оказывается, что по материнской линии его предками являются великан Йотунбьёрн (йотун-медведь, что заодно добавляет тему оборотничества) и все тот же Кетиль Лосось с Храфнисты вкупе с его отцом Халльбьёрном, которого явно не зря прозвали Полутроллем (Ciklamini, 1966: 137).

Отсюда строптивость, необузданность и непредсказуемость как проявление хаотической сущности их предков. Качества эти, фиксирующиеся у каждого в разной мере и с разными обертонами, в зависимости от обстоятельств жизни могли привести к славе (Эгиль) или к изгнанию из социума и ранней смерти (Греттир).

К особенностям происхождения, вероятно, следует отнести и способности к магии, демонстрируемые многими героями этого типа, причем часто к ее стихийным видам (управление ветром в роду Кетиля) и вредоносным: нид (искусство проклятий), сейд (в аспекте магии ущерба) и т. п.[7]

Скальдическое искусство, к которому имеют склонность все, кто произошел с Храфнисты (хотя, конечно, Эгилю здесь нет равных), традиционно считается прерогативой Одина, наделяющего своих избранников даром поэзии благодаря напитку, именуемому «поэтическим медом». Но нельзя забывать, что создали этот мед дверги, а хранили великаны, у которых Один его похитил. Так что источник их поэтического дара также неоднозначен. Как неоднозначно и отношение некоторых из наших героев к традиционной религии. Например, Кетиль Лосось и Одд Стрела категорически отрицают свою связь с Одином и отказывают ему в поклонении. Разумеется, это можно объяснить тем, что саги о них были записаны в XIV и XIII вв., то есть во время господства христианства. Но в то же время можно предположить, что сам мотив достаточно древний и восходит к идентификации себя не с асами[8], а с их вечными противниками — великанами, от которых эти герои и происходят.

В последние десятилетия традиционная убежденность в невозможности существования в Древней Скандинавии культа великанов начинает подвергаться сомнению. По замечанию Гро Стейнсланд, драматическое напряжение скандинавской космологии предполагает наряду с богами наличие великанов как сил хаоса, с которыми также общаются при помощи ритуалов (Steinsland, 1986: 221) (Clunies Ross, 2020: 1551–1554).

Учитывая то, что у истоков многих знатнейших родов Севера стояли йотуны[9], трудно представить однозначно негативное к ним отношение (Schulz, 2004: 261–263). И культ гигантов здесь был неизбежен, хотя бы как культ предков.

II. Другим фактором генезиса этого своеобразного героизма является нахождение его представителей на границах с нечеловеческим миром и , что главное, пересечение ими этих границ. Это пространство качественно отличается от людского, а пребывание в нем ведет к убыванию человеческого в герое. Греттир, объявленный вне закона, девятнадцать лет вынужден скрываться в диких горах Исландии, и характер описаний его бытия там отражает растущее отчуждение от общества

и крепнущую связь с дикой природой и ее сверхъестественными обитателями (Barraclough, 2010: 375). Проблема не только в том, что население начинает воспринимать его как тролля, но прежде всего в его внутренних изменениях.

В саге о Хервор, когда героиня на острове Самсей приходит к погребальным курганам и вызывает своего отца Агантюра, требуя отдать ей проклятый меч (Тюрфинг), она говорит: «Воистину человеком себе казалась, пред тем, как пришла искать ваши чертоги. Отдай ненавистника кольчуг из кургана, творение гномов» (Clunies Ross, 2017: 398). Признание в том, что «человеком человеческим» она себя считала до того, как попала на территорию мертвых, является знаковым. Именно из него следует, что на территории мертвых она таковой чувствовать себя перестала.

Но еще более важными являются контакты героев с обитателями этих пространств, самыми радикальными из которых (по последствиям) являются битвы. Многочисленные сражения с хтоническими и хаотическими существами, коими изобилуют саги, имеют многообразные последствия. Одним из них является то, что Михаил Евзлин (применительно к Гераклу) назвал «хтоническим отравлением» (Евзлин, 1993: 239), точнее, — инфицированием.

Убиение чудовища, пролитие его крови, вкушение плоти (Сигурд съедает сердце Фафнира), контакт с его ядом или (скажем политично) менее благородными секрециями, попавшими на его тело[10], встреча взглядами[11] (Kroesen, 1985: 50–51); (von See, 2006: 408–409) запускают процесс метаморфозы, заключающийся в пробуждении монструозного начала в герое, вместе со способностями перевоплощаться (см. ниже). Например, после битвы с Гламом в Греттире начинают проявляться нечеловеческие черты его отдаленного предка Кетиля, и подобно ему, он все больше начинает сближаться с троллями, великанами и другими странными существами (Ciklamini, 1995: 157).

Эгиль Скаллагримссон в поединке с берсерком, которого не берет железо, демонстрирует волчью повадку и зубами перегрызает ему горло. Таким образом, здесь перед нами интересная закономерность этого типа героизма — обреченность на то, чтобы стать подобным тому, с кем сражаешься.

III. Третьим аспектом анализируемой девиантности является крайняя нестабильность психофизики наших героев, в частности склонность к оборотничеству. Здесь мы сталкиваемся с ключевым для этой темы понятием hamr, чаще всего употреблявшемся в значении: «внешняя форма души», «образ, принятый во время метаморфозы» (Dillmann, 2006: 245), а также множеством его производных: hamrammr (которое, по замечанию Сигурдура Нордаля, «первоначально означает: тот, кто может менять облик, действовать в другом обличье» (Nordal, 1933: 4), hamhleypa (человек, который меняет или приводит свою форму в движение), eigi einhamr (принимать множество форм), hamast (принимать другую форму, впадать в неистовство) (Vriess, 1977: 207) и т. п. Оборотничество (а букв. mjǫk hamrammr — великая способность к перевоплощению) вышеупомянутого Квельд-Ульва как раз характеризуется через hamrammr и hamaðisk (от hamast). Последнее означает метаморфозу в битве, но не сопровождается в «Саге об Эгиле» какой-либо конкретикой. Что вполне естественно, поскольку Снорри Стурлусон, записывающий ее в христианскую эпоху, вряд ли мог позволить себе однозначное утверждение, что предки его были оборотнями.

Поэтому оборотничество обычно понимается переводчиками и комментаторами как переход в состояние, именуемое berserksgangr (ярость берсерка), аккумули-

рующее все силы организма и обеспечивающее возможность предельных (и запредельных) деяний. Но при этом само по себе не влекущее обязательного превращения в какое-либо иное существо.

Тем не менее очевидно, что hamr и родственные ему термины изначально предполагали именно телесные изменения, склонность к которым с точки зрения мифологических текстов наиболее ярко проявлена у первых существ, появившихся в древнескандинавской вселенной — великанов. Для превращения йотунам не нужно набрасывать на себя соколиное оперение Фрейи или зачарованную волчью шкуру. Изменение формы, опосредованное моментальным желанием, происходило спонтанно. Так, Тьяццы и Суттунг, видя удирающих Одина и Локи, обращаются в орлов и бросаются в погоню (Novotná, 2023: 64).

То же проявляется в разных вариантах и у героев саг, несущих в себе наследие йотунов. Так, в «Саге о Сёрли Сильном» (Sǫrla saga sterka) главный герой, выведенный из себя оскорблениями берсерка Тови (брата которого называют троллем, а самого определяют как mjök hamrammaðr), спровоцировал его превращение в дракона (Jónsson, 1976).

В «Саге о Вёльсунгах» валькирия Хльод (дочь великана и супруга основателя этого рода), выполняя задание Одина, «облеклась в воронье оперение» (brá á sik krákuham) (Finch, 1965: 3). Эти же способности унаследовали ее дочь Сигню (принявшая облик другой женщины ради мести своему мужу, предательски погубившему ее род), сын Сигмунд и внук Синфьотли, продемонстрировавшие способность обращаться в волков. «Они выли, как волки, и оба этот вой понимали».

Особый вариант hamr(a) демонстрирует «Сага о Хрольве Жердинке» — дружинник Бедвар Бьярки сидит в трансовом состоянии в покоях конунга, в то время как иное его воплощение в виде огромного медведя крушит врагов на поле боя (Jónsson, 1976).

И наконец, возвращаясь к ульфхеднарам, можно вспомнить самое раннее их упоминание в Haraldskvæði («Песнь о Харльде») — она же Hrafnsmál («Речи ворона»), где, в частности, говорится, что они воют и пьют кровь в битве (уподобляясь волкам)[12]. Отметим, что нам не близок приведенный в этом издании перевод Роберта Дениса Фулька (при всем уважении к его заслугам). И At berserkja reiðu в тексте мы вслед за Нилом Прайсом (Price, 2019: 304) склонны трактовать не как вопрос об экипировке берсерка, но как «ярость (или злобу) берсерка», вроде вышеупомянутого berserksgangr. То есть как общее определение состояния перевоплощающегося, относящееся в данном случае к характеристике ульфхеднаров[13].

Эти метаморфозы небезобидны, потому что такое превращение — слияние с сущностью зверя, погружение в иное сознание — ведет в конечном счете к убыванию человеческого. Как резюмирует это, ссылаясь на «Сагу о Золотом Торире» и «Сагу о Хаварде из Ледового Фьорда» Мари Новотна: «Изменение хамра приводит к необратимым изменениям психики в худшую сторону» (Novotná, 2023: 83).

Поясним, что речь идет не об ослаблении интеллектуальных способностей, но о том, что в результате превращений, говоря словами «Саги о Хервор», каждый из героев становится не совсем «человеческим человеком» с трудным характером и нередко представляет смертельную опасность для окружающих. Например, ситуация Скалла-Грима, терпящего поражение в игре в мяч и оттого спонтанно перешедшего в измененное состояние, после чего он убил двух человек и пытался

убить сына (Эгиля). Одну из лучших характеристик этого ранее дает Харальд Прекрасноволосый, который определяет приехавшего к нему Скалла-Грима словом úlfúðar — с разумом волка (úlf-hugð): «þat sé ek á skalla þeim inum mikla, at hann er fullr upp úlfúðar…» (Вижу, что эта огромная лысая голова полна волчьих умыслов) (Nordal, 1933: 65).

Этим же явно определяется и изменившееся в позднее время отношение к берсеркам и ульфхеднарам, которые в большинстве своем рисуются как бандиты и убийцы. Подчеркнем, что к «положительным» героям, зачастую демонстрирующим те же способности и качества, эти определения больше не применяют. Ведь то, что в язычестве понималось как избранность, в христианскую эпоху стало пороком.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Даже из этого крайне фрагментарного (ввиду ограничения объема статьи) обзора темы становится очевидным, насколько сложным является феномен архаического вообще, в том числе феномен древнескандинавского героизма, воплощенного в персонажах, не совпадающих с представлениями о герое не только Нового времени, но даже и позднего Средневековья. Неотделимые от стихийного, животного и даже монструозного в них начала, являющиеся, по большому счету, абсолютными одиночками в социуме, гораздо более близкими к монстрам, нежели к людям, которых вроде бы защищают, они не случайно описываются в повествующих об их деяниях текстах при помощи той же терминологии, что и их чудовищные противники (Teichert, 2014: 144).

Как заметил применительно к Беовульфу Томас Петтит: «Это странное, неестественное существо, обладающее силами, превосходящими возможности обычного воина. Он в равной степени зверь и человек» (Pettitt, 1976: 530).

К изучению этих характеров не подходит столь близкий сердцам представителей западного научного сообщества психоанализ[14], поскольку с тем же успехом его можно прилагать к тайфуну или касатке. Так же как, впрочем, неприменим он ни к героям Гомера (неустанно сравниваемым «Илиадой» со стихийными бедствиями или с хищниками), ни к древнеирландским воителям, демонстрирующим нечеловеческие черты и возможности. Постижение данной темы требует не только других методов, но и осознания невозможности подгонять людей далекого прошлого под систему мышления и ощущений современного человека. Сначала придется признать, что они мыслили, а главное, чувствовали, совершенно иначе, нежели мы сейчас.

Отдавая должное поискам актуальности далекого прошлого, можно сказать, что здесь она также представлена. Не секрет, что самой большой тайной для человека доныне остаются непостижимые глубины его натуры. Поэтому через попытку осознать сопряжение человеческого и нечеловеческого в столь неординарных фигурах раннего периода истории рода Homo sapiens, как герои, когда связи человека и мира были совершенно иные, мы имеем шанс посмотреть на себя другими глазами и открыть в себе то, о чем никогда не подозревали.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] За исключением разве что Древнего Египта, в языке которого не было даже понятия «герой», причины чего в данной работе рассматриваться не могут.

[2] Термин этот встречается в корпусе древнескандинавских текстов значительно реже, чем «берсерк». Используется для обозначения элитных воинов, духом-двойником которых (в отличие от берсерков, с их медвежьим началом) был волк. «Сложное слово úlf-heðinn сочетает в себе два существительных мужского рода. Первое обозначает волка (древнескандинавское úlfr), второе — одежду из кожи или меха (древнескандинавское heðinn) (Vincent, 2020: 43).

[3] Дверг (древнеангл. dweorg, староангл dvergr, древневерхненем. zwerc, gitwerc) в русском эквиваленте это гномы, карлики. Искусные кузнецы в германо-скандинавской мифологии, выковывающие магические артефакты.

[4] Тюрфинг (Tyrfing) — согласно легенде, Тюрфинг был выкован гномами (двергами) Двалином и Дурином по приказу конунга Свафрлами (внука Одина). Гномы создали меч с золотой рукоятью, который никогда не ржавел, прорубал камень и железо так же легко, как ткань, и всегда приносил владельцу победу в бою. Однако гномы, недовольные тем, что их заставили работать против воли, наложили на меч проклятие. Они предсказали, что Тюрфинг будет убивать человека каждый раз, когда его извлекают из ножен.

[5] Сага повествует о том, что «Ан часто бился с кожаными рубахами, и он считался самым сильным из людей». Кожаные (или «меховые») рубахи (skinnkyrtlur) — прозвище великанов и троллей.

[6] Даже покидая ее и обретя в других землях славу и достояние, люди эти неизменно туда возвращаются. Таковы, скажем, Ан Сгибатель лука и Одд Стрела. А дочь последнего, выросшая в Ирландии, покидает родину для того, чтобы навсегда остаться на этом мистическом острове. Заметим также, что в сагах понятия «тролль» и «йотун» нередко взаимозаменяемы, так что ориентироваться на позднейшие фольклорные образы троллей как существ неизменно безобразных, здесь не приходится.

[7] Самое капитальное издание по ниду: (Almqvist, 1965–1974) принимая во внимание тематику нашей работы, в первую очередь можно порекомендовать 2 главу 1 тома Egill Skallagrimssons förbannelseverser. Что касается сейда, то качественных работ здесь неизмеримо больше, например: (Strömbäck, 2000); (Price, 2019: 55–190, 301–323); (Solli, 2002).

[8] Асы — в скандинавской мифологии основная группа богов, возглавляемая Одином. Проживают в Асгарде.

[9] Йотун (др.-исл. jötunn, мн. ч. jötnar) — в древнескандинавской мифологии представитель древнейшего и изначально враждебного богам рода сверхъестественных существ, часто отождествляемого (не вполне точно) с «великанами» или «гигантами» в русскоязычной традиции переводов. Так, например, род Вёльсунгов начинается с брака внука Одина и валькирии Хльод, которая была дочерью великана Хримни (Hrímnis jǫtuns). И союз этот знаменует начало пути, который через Рагнара Лодброка приводит к Харальду Прекрасноволосому.

[10] Þorsteins þáttr uxafóts (Прядь о Торстейне Бычья Нога) (Nordal, 1993).

[11] Драуг Глам (перед тем как быть уничтоженным) пристально глядит в глаза Греттиру. Дракон после того, как Сигурд нанеся ему смертельный удар и выпрыгнул из ямы, где он прятался, называет его глаза сверкающими (frán-eygr). Термин fránn применялся главным образом к определению глаз драконов или змей.

[12] Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Turnhout: Brepols, p. 113–114.

[13] О reiðu см.: (de Vries 1957: 437); (Magnússon, 2008: 749).

[14] Столь модный в западной научной традиции в XX и особенно в XXI в. Приведем несколько примеров подобных работ: Anne Heinrichs. (1994) The Search for Identity: A Problem after the Conversion. / Alvíssmál: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens, — психоаналитическое исследование норвежского конунга IX в. Олава Альва Гейрстадира,); Konstantinos I. (2015) Arvanitakis. Psychoanalytic Scholia on the Homeric Epics. Leidon. Boston, Brill, Rodopi — психоаналитическая интерпретацию гомеровских эпосов; Dan Merkur. (1996) Psychoanalytic methods in the history of religion: A personal statement. / Method & Theory in the

Study of Religion. Vol. 8, №4, pp. 327–343. — психоанализ истории религий; Ernest Jones. (2021) Psychoanalytic Study of the Holy Spirit. H. Newton Malony and Edward P. Shafranske (ed.). Early Psychoanalytic Religious Writings. Leiden Boston, Brill, Rodopi. p. 108–114. — психоаналитическое изучение Святого Духа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Евзлин, М. (1993) Космогония и ритуал / предисл. В. Н. Топорова. М. : Радикс. 337 с.

Almqvist, B. (1974) Norrön niddiktning: traditionshistoriska studier. Vol. 2: 1–2 Nid mot missionärer. Uppsala, Almqvist & Wiksell. 260 p.

Barraclough, E. (2010) Inside Outlawry in Grettis saga Ásmundarsonar and Gísla saga Súrssonar: Landscape in the Outlaw Sagas. Scandinavian Studies. Vol. 82, №4. 365–388 pp.

Blöndal Magnússon, Á. (2008) Islensk orðsifjabók. Reykjavík, Orðabók Háskólans. 749 p.

Burkert, W. (2011) Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart, Verlag Kohlhammer. 540 p.

Ciklamini, M. (1966) Grettir and Ketill hængr, the giantkillers. Arv Nordic Yearbook of Folklore. Uppsala, Almqvist & Wiksell, Vol. 22, pp. 137, 140–142, 147–153.

Clunies Ross, M. (2020) The PreChristian Religions of the North: History and Structures. eds. J. P. Schjødt, J. Lindow, A. Andrén. Turnhout, Brepols, pp. 1551–1554.

Clunies Ross, M. (2017) Poetry in fornaldarsögur. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages. Turnhout, Brepols. 1076 p.

Dillmann, F. X. (2006) Les magiciens dans l'Islande ancienne: études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises. Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur. 779 p.

Finch, R. G. (1965) The Saga of the Volsungs. London, Thomas Nelson and Sons, 1965. 219 p.

Jónsson, G. (1976) Fornaldar sögur Norðurlanda. Annað bindi. Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan. 403 p.

Kroesen, R. (1985) Hvessir augu sem hildingar: The aweinspiring eyes of the King. Arkiv för nordisk filologi. Vol. 100, pp. 50–51.

Magnússon, Á. B. (2008) Islensk orðsifjabók. Reykjavík, Orðabók Háskólans. 749 p.

Novotná, M. (2024) Between Body and Soul in Old Norse Literature: Emotions and the Mutability of Form. Turnhout, Brepols. 224 p.

Orchard, A. (1995) Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the BeowulfManuscript. Cambridge, D. S. Brewer. 352 p.

Pettitt, T. (1976) Beowulf: The Mark of the Beast and the Balance of Frenzy. Neuphilologische Mitteilungen. Vol. 77, №4. 530 p.

Schulz, K. (2004) Riesen: Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga. Heidelberg, Universitätsverlag Winter. pp. 261–263.

Sigurður Nordal. (1933) Egils saga Skalla-grímssonars. Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag. 328 p.

Solli, B. (2002) Seid: Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid. Oslo, Pax Forlag A/S. 327 p.

Steinsland, G. (1986) Giants as Recipients of Cult in the Viking Age? Words and Objects: Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion. Oslo, The Institute for Comparative Research in Human Culture. 221 p.

Strömbäck, D. (2000) Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, Gidlunds förlag. 328 p.

Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Turnhout, Brepols, pp. 113–114.

Teichert, M. (2014) Der monströse Heros oder Wenn der ungeheure Held zum Ungeheuer wird. Narration and Hero eds. V. Millet, H. Sahm. Berlin, Boston, Walter de Gruyter. 144 p.

Tolkien, C. (1960) Saga Heiðreks Konungs ins Vitra. London, Thomas Nelson and Sons Ltd. 209 p.

Vincent, S. (2020) Die Berserker: Die Tierkrieger des Nordens von der Vendel bis zur Wikingerzeitю Berlin; Boston, Walter de Gruyter. 378 p.

Viðar Hreinsson. (1990) Hetjur og fífl úr Hrafnistu. Tímarit Máls og Menningar. Vol. 51, №2. Pp. 41–52.

de Vries, J. (1962) Altnordische etymologische Wörterbuch. Leiden, E. J. Brill. 437 p.

von See, K. (2006) Kommentar zu den Liedern der Edda. Band 5: Heldenlieder. Frá dauða Sinfiǫtla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigrdrífumál. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, pp. 408–409.

Дата поступления: 06.06.2026 г.

MARGINAL HEROES (HEROISM AND DEVIANCE IN VIKING AGE SCANDINAVIA)

Yu. E. Sokolov, K. I. Molitvina
Institute of Contemporary Art

The article explores the phenomenon of heroism in the Old Norse culture through the analysis of the psychophysical characteristics of the heroes represented in the sagas and eddas. The image of the Viking Age hero goes beyond the ordinary human and often carries marginal features indicating a connection with the non-human world (jotuns, trolls). It is concluded that there are three key factors in the formation of this type of heroism: the peculiarity of origin, being on the borders of the worlds (human and supernatural) and a tendency to lycanthropy. The analysis of the «Saga of Egil» and the «Saga of Ana the Bowbender» reveals a clear contrast between two types of heroes: the «ideal», distinguished by beauty, talents, social adaptability and the «marginal», who is characterized by ugliness, strangeness, unpredictability and social detachment. The examples of «The Saga of the Volsungs», «The Saga of Grettir» and «The Saga of Hervor» show how a connection with Chthonic principles triggers the process of transformation into a being acquiring monstrous features. In conclusion, the need for special methods of analyzing archaic heroism is emphasized, excluding the projection of modern ideas on images of the distant past.

Keywords: Old Norse culture; heroism; marginality; archaic hero; sagas; edda

REFERENCES

Evzlin, M. (1993) *Kosmogoniya i ritual* / Intr. by V. N. Toporov. Moscow, Radiks. 337 p.

Almqvist, B. (1974) *Norrön niddiktning: traditionshistoriska studier*, vol. 2: 1–2 Nid mot missionärer. Uppsala, Almqvist & Wiksell. 260 p.

Barraclough, E. (2010) Inside Outlawry in Grettis saga Ásmundarsonar and Gísla saga Súrssonar: Landscape in the Outlaw Sagas. *Scandinavian Studies*, vol. 82, no. 4, pp. 365–388.

Blöndal Magnússon, Á. (2008) *Islensk orðsifjabók*. Reykjavík, Orðabók Háskólans. 749 p.

Burkert, W. (2011) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Verlag Kohlhammer. 540 p.

Ciklamini, M. (1966) Grettir and Ketill hængr, the giant killers. *Arv Nordic Yearbook of Folklore*, vol. 22. Uppsala, Almqvist & Wiksell, pp. 137, 140–142, 147–153.

Clunies Ross, M. (2020) *The Pre Christian Religions of the North: History and Structures* / eds. J. P. Schjødt et al. Turnhout, Brepols. Pp. 1551–1554.

Clunies Ross, M. (2017) *Poetry in fornaldarsögur. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Turnhout, Brepols. 1076 p.

Dillmann, F.-X. (2006) *Les magiciens dans l'Islande ancienne: études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur. 779 p.

Finch, R. G. (1965) *The Saga of the Volsungs*. London, Thomas Nelson and Sons. 219 p.

Jónsson, G. (1976) *Fornaldar sögur Norðurlanda. Annað bindi*. Reykjavík, Íslendingasagnaútgáfan. 403 p.

Kroesen, R. (1985) Hvessir augu sem hildingar: The awe-inspiring eyes of the King. *Arkiv för nordisk filologi*, vol. 100, pp. 50–51.

Magnússon, Á. B. (2008) *Islensk orðsifjabók*. Reykjavík, Orðabók Háskólans. 749 p.

Novotná, M. (2024) *Between Body and Soul in Old Norse Literature: Emotions and the Mutability of Form*. Turnhout, Brepols. 224 p.

Orchard, A. (1995) *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript*. Cambridge, D. S. Brewer. 352 p.

Pettitt, T. (1976) Beowulf: The Mark of the Beast and the Balance of Frenzy. *Neuphilologische Mitteilungen*, vol. 77, no. 4, 530 p.

Schulz, K. (2004) *Riesen: Von Wissenshütern und Wildnisbewohnern in Edda und Saga.* Heidelberg, Universitätsverlag Winter. Pp. 261–263.

Sigurður Nordal. (1933) *Egils saga Skalla-grímssonars*. Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag. 328 p.

Solli, B. (2002) *Seid: Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo, Pax Forlag A./S. 327 p.

Steinsland, G. (1986) *Giants as Recipients of Cult in the Viking Age? Words and Objects: Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Oslo, The Institute for Comparative Research in Human Culture. 221 p.

Strömbäck, D. (2000) *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi*, Gidlunds förlag. 328 p.

Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Poetry from the Kings Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Turnhout, Brepols. Pp. 113–114.

Teichert, M. (2014) *Der monströse Heros oder Wenn der ungeheure Held zum Ungeheuer wird. Narration and Hero* / Ed. by V. Millet and H. Sahm. Berlin, Boston, Walter de Gruyter. 144 p.

Tolkien, C. (1960) *Saga Heiðreks Konungs ins Vitra*. London, Thomas Nelson and Sons Ltd. 209 p.

Vincent, S. (2020) *Die Berserker: Die Tierkrieger des Nordens von der Vendel bis zur Wikingerzeityu*. Berlin; Boston, Walter de Gruyter. 378 p.

Viðar Hreinsson. (1990) Hetjur og fífl úr Hrafnistu. *Tímarit Máls og Menningar*, vol. 51, no. 2, pp. 41–52.

de Vries, J. (1962) *Altnordische etymologische Wörterbuch*. Leiden, E. J. Brill. 437 p.

von See, K. (2006) *Kommentar zu den Liedern der Edda. Band 5: Heldenlieder. Frá dauða Sinfiǫtla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigrdrífumál*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter. Pp. 408–409.

Submission date: 06.06.2026.

Соколов Юрий Евгеньевич — кандидат философских наук, проректор по научной работе Института современного искусства. Адрес: 121357, Российская Федерация, г. Москва, пр-д Загорского, д. 23. Тел.: +7 (903) 968-88-06. Эл. адрес: corwin65@mail.ru

Молитвина Кристина Игоревна — аспирант кафедры общегуманитарных и социальных дисциплин Института современного искусства. Адрес: 121357, Российская Федерация, г. Москва, пр-д Загорского, д. 23. Тел.: +7 (963) 780-10-82. Эл. адрес: kristimolitvina@mail.ru

Sokolov Yuri Yevgenievich, Candidate of Philosophy, Vice Rector for Research, Institute of Contemporary Art. Postal address: 23, Zagorskogo Dr., Moscow, Russian Federation, 121357. Tel.: +7 (903) 968-88-06. E-mail: corwin65@mail.ru

Molitvina Kristina Igorevna, Postgraduate Student, Department of General Humanities and Social Disciplines, Institute of Contemporary Art. Postal address: 23, Zagorskogo Dr., Moscow, Russian Federation, 121357. Tel.: +7 (963) 780-10-82. E-mail: kristimolitvina@mail.ru