

ОДИССЕЙ

человек в истории



Исторический синтез и научное наследие А.Я. Гуревича

В этом номере:

Скандинавская мифология

История и литература

Историческая география



2025 №1

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

ОДИССЕЙ

Человек в истории

*Исторический синтез
и научное наследие А.Я. Гуревича*

2025
№1

Москва
ИВИ РАН 2025

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF WORLD HISTORY

ODYSSEUS Man in History

*Historical Synthesis
and the Scholarly Legacy of A. Ya. Gurevich*

2025
№1

Moscow
IWH RAS 2025

УДК 94

ББК 63.3(0)

О 42

Издание основано в 1989 году

А.Я. Гуревичем

Редакционная коллегия:

А.О. ЧУБАРЬЯН (гл. ред.), Ю.Е. АРНАУТОВА (зам. гл. ред.), Н.А.
БОЛДЫРЕВА, А.Б. ГЕРШТЕЙН (отв. секретарь), О.Е. КОШЕЛЕВА, К.А.
ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. гл. ред.; отв. ред.), О.В. ОКУНЕВА, М.Ю.
ПАРАМОНОВА, А.В. ТОЛСТИКОВ

Редакционный совет:

В. ВЖОЗЕК, И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, А.А. ПАНЧЕНКО, Л.П. РЕПИНА, Ж.-К.
ШМИТТ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук А.И. СИДОРОВ
кандидат исторических наук Н.А. СМЕРНОВА

Одиссей. Человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. – М.: Наука, 1989. –

ISSN 1607-6184

2025. №1 (34): Исторический синтез и научное наследие А.Я. Гуревича / [гл. ред.
А.О. Чубарьян; отв. ред. С.И. Лучицкая]. – М.: ИВИ РАН, 2025. – 354 с.

Весь настоящий выпуск журнала «Одиссей. Человек в истории» посвящён материалам конференции, состоявшейся осенью 2024 г. и приуроченной к 100-летию со дня рождения выдающегося российского учёного, одного из ведущих представителей «новой исторической науки» XX века — А.Я. Гуревича. Тематика конференции охватывала широкий круг вопросов, связанных с творческим наследием учёного: от скандинавистики и социальной и культурной истории средневековой Европы до исторической теории и изучения самой истории исторического знания. Публикуемый том отражает богатство и многообразие научных интересов А.Я. Гуревича и демонстрирует жизнеспособность и актуальность созданного им направления — исторической антропологии.

Издание адресовано специалистам в области гуманитарных наук, студентам, а также всем, кто интересуется историей и современными подходами к её изучению.

© Коллектив авторов, 2025

© Лучицкая С.И., отв. ред. выпуска, 2025

© Институт всеобщей истории РАН, 2025

Оглавление

А.Я. Гуревич и Историческая Антропология

«Человек в истории»: гуманистические аспекты исследовательской парадигмы А.Я. Гуревича в работах 1970—2000-х гг. 9

Бычков П.С.

«Проблемы средневековой народной культуры» и полемика о смехе на Руси 28

Трахтенберг Л.А.

Исследования истории ереси и инквизиции как направление в современной историографии 51

Бакус Г.В.

Некоторые замечания о проблематике понятия «Другого» у А.Я. Гуревича и в современных общественных науках 81

Левинсон К.А.

Картины мира и стили мышления в средневековой Европе: постановка проблемы 95

Воскобойников О.С.

Скандинавская Мифология

Время древнескандинавской мифологии 123

Мельникова Е.А.

«Прядь о Торстейне Морозе»: инфернальное, страх и смех в отхожем месте (Эпоха викингов и Средневековый Восток) 145

Петрухин В.Я.

Древнеисландское «Видение Раннвейг» в контексте переводных скандинавских видений 161

Матюшина И.Г.

История и Литература

Средневековый мотив «адской охоты»: от ехемпла к новелле.....191
Стаф И.К.

«Книга путешествий» Джона Мандевиля и ее английские критики
 XVII в. 209
Тогоева О.И.

Николай Греч как русский Нодье? Эпизод из истории русско-фран-
 цузских литературных отношений 226
Мильчина В.А.

Из Истории Повседневной Жизни

Парижане под надзором полиции: деятельность секретных агентов
 во второй половине XVIII в. 243
Пименова Л.А.

Советские медиевисты в роли идеологов: Е.А. Косминский на посту
 главного редактора журнала «News» в 1952–1956 гг. 264
Шарова А.В.

Историческая География

Рождение *Норвегии* в географическом воображении допетровской
 России 301
Толстиков А.В.

Хроника Научной Жизни

Конференция, посвященная 100-летию А.Я. Гуревича, 30 октября
 — 1 ноября 2024 г., ИВИ РАН 335
Лучицкая С.И.

Об Авторах

Abstracts

Contents

A.Ya. Gurevitch and Historical Antropology 9

«Man in History»: Humanistic Aspects of the Research Paradigm of
A.Ya. Gurevich in His Works of the 1970—2000s
P.S. Bychkov 9

«Mediaeval Popular Culture» and the Discussion about Laughter in
Old Rus'
L.A. Trakhtenberg 28

Heresy and Inquisition Studies as a Trend in Recent Historiography
G.V. Bakus 51

Some Remarks on the Trajectories of the Concept of the «Other» in
the Humanities of the Late 20th century
K.A. Levinson 81

Worldviews and Styles of Thought in Medieval Europe: Framing the
Problem
O.S. Voskoboimikov 95

Old Norse Mythology 123

Time in the Old Norse Mythology
E.A. Mel'nikova 123

The Tale of «Thorsteinn the Frost»: Infernal, Fear and Laugh in the
Latrine (Viking Age and Medieval East)
V.Ya. Petrukhin 145

Leizla Rannveigar in the Context of Old Norse Translated Visions
I.G. Matyushina 161

History and Literature 191

The «Hell-Hunting» Motif: Exempla and Novella
I.K. Staf 191

The «Book of Travels» by John Mandeville and its English Critics of the 17 th century <i>O.I. Togoeva</i>	209
---	-----

Nikolai Grech as a russian Nodier? An Episode from the History of Russian-French Literary Relations <i>V.A. Milchina</i>	226
---	-----

From the History of Everyday Life 243

Parisians under Supervision: The Activities of Secret Police Agents in the Second Half of the 18 th Century <i>L.A. Pimenova</i>	243
--	-----

Soviet Medievalists as the Ideologists: E.A.Kosminski as Editor-in-Chief of «News» Magazine in 1952-1956s. <i>A.V. Sharova</i>	264
---	-----

Historical Geography 301

The Birth of 'Norway' in Pre-Petrine Russia's Geographical Imagination <i>A.V. Tolstikov</i>	301
---	-----

Chronicle of Sclary Life 335

The Conference in Honor of 100 th Anniversary of A.Ya. Gurevitch, Okt. 30 — Nov. 1, 2024. IWH RAS, Moscow <i>S.I. Luchitskaya</i>	335
---	-----

List of Authors 341

Abstracts 345

Древнеисландское «Видение Раннвейг» в контексте переводных скандинавских видений

Матюшина И.Г.

DOI: 10.32608/1607-6184-2025-34-1-8

Аннотация: В статье аргументируется предположение, что единственный визионерский памятник в Исландии, *Видение Раннвейг* опирается на традицию переводных видений в своей структуре и композиции, однако вносит специфически исландские национальные черты. От переводных видений исландское повествование наследует драматизацию и диалогизм, однако диалог между визионером и проводником трансформируется в исландском тексте в монологические объяснения и риторические вопросы, обращенные к безгласной душе визионера. Вопросно-ответная форма, направленная на выявление этического содержания визуальных космогонических образов в переводных видениях, наделяется в *Видении Раннвейг* дидактической (истолкование индивидуальных грехов и наказаний), просветительской (сообщения о святости исландских епископов Йоуна, Торлака Младшего, Бьёрна, Ислейфа, Торлака Старшего) и профетической функциями (утверждение святости епископа Гудмунда Арасона). Исландский текст заимствует сцены и мотивы из различных западноевропейских видений: из Видения Дуггала — эпизоды с бесами, возвращение души в тело и встреча с умершими; из Видения Фурсея — наказание адским пламенем; из Видения Дриктельма — описание адских казней и демонического гнева; из Видения Гунделина — нравственную оценку духовенства и возможную агиографическую функцию; из Видения Апостола Павла — элементы повествовательной структуры и изображения наказаний. Видение Раннвейг представляет собой попытку переосмысления общеевропейской визионерской традиции в контексте исландской церковной политики и культуры. Включение исландского текста в европейский визионерский дискурс отражает стремление к укреплению культурных связей Исландии с Западной Европой.

Ключевые слова: видения, откровения, Видение Раннвейг, Са-

га о Гудмунде, Видение Святого Павла, Видение Фурсея, Видение Дриктельма, Видение Дуггала, Видение Тнугдала, Видение Гунделина.

Визионерская литература неизменно вызывает интерес исследователей шумеро-аккадского эпоса (странствия Гильгамеша в потустороннем мире)¹; классической античности (X книга Метаморфоз Овидия: катабасис Орфея, XI песнь Одиссеи, VI песнь Энеиды, Видение Эра Платона, Видение Феспесия Плутарха, Сон Сципиона Цицерона)²; библейских, апокрифических и апокалиптических писаний (Книга пророка Иезекииля, Книга пророка Даниила, Откровения Иоанна Богослова; апокриф Никодима, Книга Еноха, Апокалипсис Петра, Апокалипсис Павла, «Пастырь» Ермы)³; кельтских памятников о путешествиях в мир иной — имрам (Путешествие Святого Брендана, Путешествие Брана, Путешествие Маэля Дуина, Путешествие Уи Чорра, Путешествие Снедгуса и Мак Риаглы)⁴; песней «Старшей Эдды» о путешествиях в иной мир или разговорах с умершими, таких как «Прорицание вёльвы» (*Völuspá* 28 — 35), «Сны Бальдра» (*Baldurs draumar*), «Песнь о Харбарде» (*Hárbarðsljóð* 44 — 45), и саг о древних временах, которые содержат описания рая или мотив странствия в потусторонние миры⁵.

Жанр видений обычно привлекает внимание исследователей в историко-генетической (Ярхо, Bremmer, Dinzelbacher)⁶ и культурно-антропологической перспективе⁷. В трудах А.Я. Гуревича были рассмотрены социо-культурные функции визионерских текстов как специфического феномена средневекового мирозерцания. Исследуя пространственно-временную организацию видений в сочинениях Григория Великого, Григория Турского, Беды Достопочтенного, Бонифация, А.Я. Гуревич пришел к выводу, что «при всех вариациях и индивидуальных особенностях... видения повторяют одни и те же мотивы и образы... В бесконечных повторениях, в вариациях на все

¹ Ataç, Mehmet-Ali. 2004: 67-76.

² Collins, Fishbane. 1995; Edmonds. 2004; Loudon. 2011.

³ Bauckham. 1998: 19-32. *Himmelfarb*. 1985; *Himmelfarb*. 1993; *Humphrey*. 2007; *Husser*. 1999.

⁴ Boswell. 1908; *Clancy*. 2000: 194-225; *McNamara*. 2003.

⁵ Об изображении путешествия в мир иной в сагах о древних временах см. *Power*. 1985: 156-175; описание рая в «Саге об Эйреке Путешественнике» в контексте видений исследовано в статье: *Глазырина*. 2013: 118-146.

⁶ Ярхо. 2024; *Dinzelbacher*. 1981; *Bremmer*. 2002.

⁷ *Гуревич*. 1977: 3-27; *Гуревич*. 1990: 160-177. *Гуревич*. 1981: 176-239; *Le Goff*. 1984(a); *Le Goff*. 1984(b): 19-37.

ту же тему, в оперировании традиционными понятиями и образами человек той эпохи убеждался в истинности своих верований и представлений». На интересующий его вопрос о том, что представляют собой видения: «чисто литературные произведения или записи видений и снов, рассказанных конкретными лицами, которые верили в их реальность как в факты собственного духовного опыта?», А.Я. Гуревич дает однозначный ответ: «фантазия не осознавалась в качестве таковой, создаваемый ею мир воспринимался средневековым человеком как реальность»⁸.

Если латинские тексты видений и их переложения на европейские языки (в частности, среднеанглийский, французский и немецкий)⁹ не раз становились объектами анализа, то скандинавские визионерские памятники исследованы недостаточно и несистематически. Следует отметить, во-первых, общий обзор скандинавских видений (Carlsen 2015), в котором наибольшее внимание уделяется двум поэтическим памятникам, оставшимся за пределами настоящей статьи: «Поэме грез» (Draumkvedet) и «Песни о Солнце» (Sólarljóð) и, во-вторых, фундаментальный труд (Wellendorf 2009), сосредоточенный на изучении контекста латинских видений и скандинавской рукописной традиции. Предлагаемая статья посвящена изучению единственного исконного образца жанра видений в Исландии — «Видения Раннвейг», структура, композиция, жанровые характеристики и функция которого рассматриваются в контексте всех сохранившихся скандинавских визионерских текстов.

Исландское «Видение Раннвейг» (Leizla Rannveigar) композиционно и тематически связано с переводными визионерскими памятниками о странствованиях по раю и аду, избранными для переложений в Исландии: «Видением Павла» — Páls leizla, переложением латинского «Видения Святого Павла» (Visio Sancti Pauli), «Видением Фурсея» — Furseus leizla, восходящим к латинскому «Видению Фурсея» (Visio Fursei), «Видением Дриктельма» — Drythhelms leizla, опирающимся на латинское «Видение Дрихтхельма» (Visio Drythhelmi), «Видением Дуггала» — Duggals leizla, основанном на латинском «Видении Тнугдала» (Visio Tnugdali), «Видением Гунделина» — Gundelinus leizla, переводом латинского «Видения Гунтхельма» (Visio Gunthelmi). В названии исландских текстов исполь-

⁸ Гуревич .1977: 24.

⁹ Ср. Ярхо. 2024; Гуревич. 1977: 3-27; Carozzi. 1994; Dinzelbacher. 1981; Owen. 1970; Easting. 1997.

зовано слово *leizla* < *leiðsla* (от глагола *leiða* — «вести, направлять») — «руководство, направление, указание пути», указывающее на характерную черту жанра этих памятников¹⁰. Если в латинском обозначении видения (*visio*) на первый план выходит семантика увиденного (в мире ином), то исландский термин *leizla* — «указание пути, ведение» подчеркивает мотив путешествия по иному миру (раю или аду), направляемого проводником: Святым или Ангелом¹¹. Мотив странствия, присутствие проводника, сопровождающего ясновидца, духовное и чувственное восприятие визионерского опыта составляют неотъемлемые черты всех скандинавских видений. Для жанра видений характерно духовное восприятие мистического опыта (позволяющее отличить видения от описаний чудесных путешествий) и установление ассоциаций визионерского опыта с чувственным восприятием (позволяющее разграничить видения и откровения, в которых пророчествующий только получает ответы на интересующие его вопросы)¹².

Изучая жанр видений, исследователи обычно не разграничивают сновидения, апокалиптические повествования, чудесные путешествия в загробный мир¹³. В предлагаемой статье основное внимание уделяется лишь той категории видений, которая нашла отражение в средневековой Скандинавии: описаниям мистического опыта, полученного в процессе странствования души по раю и аду. Этот вариант видений встречается в исследованных А. Я. Гуревичем «Диалогах» Григория Великого (593 г.) и в «Истории франков» Григория Турского (VI в.) и получает распространение в Скандинавии в XII–XIII вв., когда переводчики создают на основе латинской визионерской литературы целый ряд мистических видений. Напротив, после XII в. в континентальной Европе жанр мистических видений постепенно угасает и вытесняется видениями-откровениями или пророчествами.

Насколько известно, в Исландии сохранился только один пример видений-откровений: это переведенные с латыни «Видения о Воскресении Пресвятой Девы Марии» (*Visiones de resurrectione beatae Mariae Virginis*, 1152–1160 гг.) немецкой бенедиктинской монахини Елизаветы из Шёнау. Другие откровения, такие как видения Хиль-

¹⁰ Heide. 2016: 37–63.

¹¹ Strömbäck. 1976: 15–29; Carlsen. 2015: 127; Heide. 2016: 37–63.

¹² Грибанов. 1989: 65.

¹³ Гуревич. 1977: 3–27; Gardiner. 1993: xviii–xx; Carlsen. 2015: 10.

дегарды Бингенской, оставившей описания и толкования увиденного (*Scivias* — «Путеведение» или *Scito vias lucis* — «Изведай пути Света», 1152 г.), и Бригитты из Вадстены («Небесные откровения» — *Revelationes coelestes*, ок. 1303 — 1373 гг.), насколько известно, не нашли отражения в скандинавской словесности. Видения Елизаветы, восходящие к апокрифическим повествованиям об Успении Пресвятой Богородицы (*Dormitio Virginis Mariae* или *Transitus Virginis Mariae*), известны не только на латыни и западноевропейских языках, но и на эфиопском, сирийском, коптском, армянском и арабском¹⁴. Они сохранились в 145 рукописях и были включены в «Историческое Зерцало» (*Speculum historiale*) Винченца из Бове (глава *de Historia assumptionis Beatæ Mariæ Virginis*) и в «Золотую легенду» (*Legenda Aurea*) Иакова Воррагинского¹⁵. Видения Елизаветы из Шёнау, подтверждающие телесное Успение Девы Марии и ее телесное Вознесение на небеса, были собраны, отредактированы и опубликованы Экбертом, выступавшим в качестве писца и редактора¹⁶.

«Видения о Воскресении Пресвятой Девы Марии» представляют собой запись нескольких визионерских опытов, которые монахиня Елизавета пережила в течение трех лет (с 22 августа 1156 г. по 25 марта 1159 г.), причем каждое из видений происходило в праздник Успения или другой церковный праздник¹⁷. Обстоятельства первого видения подробно описаны: во время праздника Успения Елизавета услышала, как Ангел возвестил *Viagum Dei* и впала в бессознательное состояние. Она увидела стоящую у алтаря Пресвятую Деву Марию, облаченную в ризы и увенчанную прекрасной короной, и спросила, была ли Она вознесена на небеса только духом или также и плотью, объяснив свой вопрос: «Я спросила об этом, потому что написанное в книгах Святых Отцов кажется двусмысленным»¹⁸. Во время первого видения Пресвятая Дева Мария не ответила на этот вопрос, однако в следующем году Елизавету посетило еще одно видение. Она заметила в отдаленном месте гробницу, наполненную великим светом; внутри нее находилась Дева, окруженная Ангелами. Через некоторое время Елизавета увидела, как Дева возносится вместе с Ангелами, и ее встречает сияющий

¹⁴ *Dean*. 1944: 209-220.

¹⁵ *Clark*. 1992.

¹⁶ *Roth*. 1884: 53-55.

¹⁷ *Clark*. 2010: 371-391; *Clark*. 1992: 382.

¹⁸ *Clark*. 2000: 209.

Муж, сходящий с небес. Елизавета спросила Ангела, что означает это видение; он объяснил, что ей открылось, как Пресвятая Дева была вознесена на небеса телом и душой. Ангел также сообщил ей, что праздник Успения отмечает день, когда Пресвятая Богородица покинула землю, однако Ее тело воскресло сорок дней спустя (23 сентября). Понимая, что подробности Успения Пресвятой Богородицы вызывали разногласия, Елизавета хотела избежать обвинений в «изобретательстве новшеств» (*invetrix novitatum*) и не решилась обнародовать свое видение. Два года спустя Елизавете было послано третье видение, во время которого она спросила Пресвятую Деву Марию, следует ли ей сообщить другим о том, что она видела. В ответ Богородица призвала Елизавету записывать видения, но делиться ими только с теми, кто действительно ее любит.

Видение Елизаветы нашло отражение в 27 главе «Саги о Марии» (*Maríu saga*), повествующей о телесном воскресении Пресвятой Девы (рукописи AM 634/635 4to, ок. 1700 — 1725 гг.; Stock. Perg. 4to no. 1, ок. 1450 — 1500 гг.)¹⁹, а также в рукописи AM 764 4to (1376 — 1386 гг.), содержащей тексты о всеобщей истории, *exempla*, жития Святых и ученые трактаты и предназначавшейся для монахинь бенедиктинского монастыря в Рейнистадур в Скагафьордюр²⁰. Вероятно, видения Елизаветы были переведены в Исландии во время служения епископа Хоулара Гудмунда Арасона (1161 — 1237 гг.), защитника прав церкви, известного нестяжанием и целомудрием. Настоятели северных исландских бенедиктинских монастырей, Берг Соккасон из Мункатвера (1320-1350 гг.) и Арнгрим Брандссон из Тингейрар (1343-1361 гг.), приложившие немало усилий для канонизации епископа Гудмунда, включили краткое переложение Видения о Воскресении Пресвятой Девы Марии в свои саги о епископе Гудмунде Арасоне²¹. В сагах о Гудмунде Берг и Арнгрим упоминают, что епископ искал подтверждения телесного Успения Богородицы и просил священнослужителей написать ему, если они когда-нибудь найдут любые тому свидетельства²². Примерно в 1226 — 1234 гг. епископ Гудмунд получил письмо с изложением видения Елизаветы от священнослужителя из Норвегии (не названного в са-

¹⁹Эта точки зрения была высказана в работах Даниела Найорка (*Najork*. 2021: 101. *Najork*. 2019: 15-28), однако другие исследователи не упоминают видения Елизаветы в числе источников «Саги о Марии» (*Fairise*. 2014: 165-196; *Tomassini*. 1997).

²⁰*Widding, Bekker-Nielsen*. 1961: 93-96.

²¹*Ciklamini*. 2006: 223-262; *Skórzewska*. 2011.

²²*Karlsson*. 1983; *Karlsson*. 2018: 404-411; *Ciklamini*. 2006: 252.

гах), который вспомнил о его просьбе²³. Известно, что Гудмунд в 1220-х гг. посещал Берген и Тронхейм и мог обсуждать Успение Богородицы с норвежским священнослужителем. Видение Елизаветы сохранилось только в исландских рукописях, однако могло быть переведено с латыни в Норвегии или получено епископом Гудмундом на латыни и переведено в Исландии. Гудмунд, как предполагает Арнгрим, мог узнать о телесном Успении Пресвятой Богородицы, получив видение, подобно Елизавете, что могло послужить дополнительным свидетельством его святости. Комментарии Арнгрима Брандссона и Берга Соккасона в сагах о Гудмунде позволяют предположить, что краткий текст Видения Елизаветы использовался в качестве дополнения к чтениям на праздник Успения как свидетельство телесного вознесения Пресвятой Девы Марии, оставленное самим визионером.

С епископом Гудмундом связано единственное видение, созданное в Исландии по образцу переводных мистических видений, — это «Видение Раннвейг» (*Rannveigar leizla*), которое заслуживает подробного анализа. Оно включено в «Сагу о Гудмунде», повествующую об исландском епископе Гудмунде Арасоне (1161-1237 гг.). Сага сохранилась преимущественно в редакциях XIV в. (версия A: AM 399 4to, 1320-1330 гг., AM 122b fol, 1330-1350 гг.; версия B: AM 657c 4to, 1350 г.; версия C: в рукописях XVII в.; версия D: AM 397 4to, AM 398 4to, AM 396 4to, Stockholm Perg. fol. no. 5, 1350-1360 гг., из которых доступен лишь последний вариант), которые восходят к несохранившемуся оригиналу, созданному вскоре после кончины епископа²⁴. Наиболее ранний вариант видения (в редакции A: AM 399 4to, 1320 — 1330 гг.), написан простым стилем, без риторических приемов; напротив, в наиболее поздней версии (D: Stockholm Perg. fol. no. 5, 1350 — 1360 гг.), приписываемой аббату Арнгриму Брандссону, присутствуют стилистические украшения, аллитерации и добавления. Некоторые исследователи считают, что четвертая редакция саги (D), приписываемая Арнгриму, была создана на латыни и переведена на исландский Бергом Соккасоном²⁵, другие, что сага была изначально сочинена по-исландски²⁶.

²³ *Ciklamini*. 2006: 256.

²⁴ Несохранившийся оригинал саги частично включен в «Сагу о Стурлунгах» как «Сага о священнике Гудмунде Добром» (*Prestssaga Guðmundar góða*), см. подробнее: *Karlsson*. 2000: 153-171.

²⁵ *Helgason*. 1950: 21; *Hallberg*. 1968: 152-160.

²⁶ *Karlsson*. 2000: 153-171.

В первой и в четвертой редакциях саги (А и D) рассказывается, как во время одного из путешествий по стране Гудмунд встретил женщину по имени Раннвейг из Восточных Фьордов. Визионерский опыт передается в восприятии этой женщины, хотя ее роль (в отличие от других ясновидцев в видениях) остается маргинальной и не определяет развития повествования²⁷.

Композиция видения следует структуре переводных визионерских текстов и состоит из семи частей.

В первой (вводной) части дается описание визионера: «В ту зиму произошло такое событие в Восточных фьордах, что женщина упала без сознания. Она звалась Раннвейг. Она жила со священником по имени Аудун, а прежде жила с другим священником. Хотя у нее было мало угрызений по этому поводу, она была во многих отношениях весьма благочестивой женщиной»²⁸. По отношению к бессознательному состоянию Раннвейг, которое предшествует ее видению, используется слово *at byrðr* — событие, представляющее происходящее как факт общественной жизни в определенный момент времени. О самой Раннвейг сообщается только то, что она была благочестива, хотя не избегала внебрачных связей. Предполагалось, что в средневековой Исландии внебрачные отношения не были исключением, а celibат священнослужителей чаще нарушался, чем соблюдался: из тринадцати епископов в двух исландских епархиях между 1056-1237 гг., семь были женаты²⁹. В сагах не упоминается ни об одном священнослужителе, соблюдавшем в этот период воздержание³⁰. Письма из архиепархии Нидарос в Норвегии исландским епископам, написанные в 1170-х и 1180-х годах, критикуют духовенство за брачные и внебрачные связи, тем самым подтверждая их распространенность в Исландии³¹. Отношения Раннвейг

²⁷ Образ женщины-визионера и роль женщин в сагах о епископе Гудмунде подробно исследованы Кэролайн Ларрингтон: *Larrington. 1995: 233-244.*

²⁸ Здесь и далее текст Видения Раннвейг цит. по: *Karlsson. 1983.* Перевод на русский язык сделан автором статьи.

²⁹ Н.Ю. Гвоздецкая отмечает, что в исландской хронике «Пробуждающая голод» (*Hungryvaka*) упоминается о женитьбе епископа Гицура (Hv IV. Bls. 14) и называется имя первого мужа его жены (*Гвоздецкая. 2023: 20*).

³⁰ *Jochens. 1980: 377-392.*

³¹ *Jochens. 1980: 388.* Осуждение связи духовенства с мирянами можно заметить в сцене, изображенной на потолке церкви (*Vgå*) в северной Дании, на которой запечатлены обнаженные фигуры женщины и мужчины в облачении епископа с митрой на голове, приближающиеся к вратам ада; надпись под рисунком гласит: «*ve ve nobis quia in infernus sunt*» — «горе, горе нам, ибо мы в

со священнослужителями, по-видимому, далекие от исключительных, возможно, способствовали тому, чтобы рассказ о ее видении казался правдоподобным саговой аудитории.

Во второй части описываются обстоятельства видения и приводятся доказательства достоверности рассказа визионера: «Случилось так, что однажды ранним утром она упала на крыльце, когда выходила из уборной. Она была одна, и никто ее не нашел, пока она не пролежала там много часов. Когда ее нашли, то принесли обратно в ее комнату, и люди сидели около нее день и ночь и видели, что она не умерла, так как ее конечности время от времени сильно дергались, будто ее мучила великая боль (*hon kiptiz við hart stundum sem henni yrðe mioc sart*). Это происходило в субботу перед первым воскресением Великого поста. Когда она пришла в себя вечером, то села, осенила себя крестным знамением и призвала для всех помощь Господа. Она сказала, что у нее было видение и она узрела много чудесных событий, которые должна описать высоким церковным чинам, и в качестве таковых она выбрала Гудмунда, сына Ари, как только смогла с ним поговорить, и священника Броди, который тогда был во Фльоутсдале. Она сказала, что сообщит всем о том, что касалось их в ее видении, какой бы неприятной ни была эта задача. Мы слышали следующий рассказ от тех, кто присутствовал, и из ее собственных слов, когда она пересказывала свое видение священнику Гудмунду». Повествователь в «Саге о Гудмунде» называет себя свидетелем пересказа видения и упоминает имена священника Броди, о котором ничего более неизвестно, и Гудмунда Арасона, о котором сочинена вся сага. В саге говорится, что Гудмунд Арасон стал священнослужителем в 24 года, служил домашним священником Кольбейна Тумасона и был рукоположен в епископы Хоулара в 1203 г. Гудмунд изображается в саге как благочестивый человек, который не стремился к богатству и мирским радостям, помогал беднякам и нуждающимся и был почитаем в Исландии как Святой и чудотворец. Избрание епископа Гудмунда в качестве слушателя подтверждает его святость и, возможно, свидетельствует о складывании его культа. В единственном исследовании видения Раннвейг Кэролайн Ларрингтон (Larrington 1995) рассказ Раннвейг священнику Гудмунду интерпретируется как проявление стремления к его канонизации.

Третья часть содержит рассказ Раннвейг о наказании грешников в аду: «Она сказала, что страшные бесы напали на нее и схватили ее за руки и стали тащить ее через лавовые поля, заросшие вереском, жестоко и без всякого милосердия. На пути она видела много мучений и людей, страдавших от них, но они (бесы) ее вели все дальше, пока не пришли в то место, где она увидела перед собой нечто похожее на огромный котел или глубокую широкую яму. Яма была заполнена кипящей смолой, а вокруг нее горели огни. Внутри ямы она увидела много людей, как тех, кто был жив в то время, так и тех, кто умер, и узнала некоторых из них. Там она увидела почти всех предводителей мирян, которые превысили свою власть. Тогда бесы обратились к ней и сказали: »Тебя ввергнут в эту яму, так как ты это заслужила. Ты совершала тот же грех, что и те, кто находятся там внизу, а именно отвратительный блуд, в котором ты участвовала, когда возлежала с двумя священниками и тем осквернила их служение. К этому ты добавила еще и тщеславие, и алчность. Теперь ты останешься здесь, потому что никогда не сможешь оставить нашу службу, и мы будем мучить тебя многими разными способами». После этого они оттащили ее к краю ямы, и смола кипела так сильно, что забрызгала ее ноги, и все части ее тела, не прикрытые одеждой, были обожжены, когда она пришла в себя». В редакции D, приписываемой Арнгриму Брандссону, речь бесов распространена и модифицирована по сравнению с редакцией A: «Смотри, бедная душа, горе тебе, ибо здесь будет твой дом навеки, здесь ты останешься на одну ночь, но она будет длиться вечно, тебя поглотит жадное пламя, которое никогда не насытится, ведь и ты не знала удовлетворения в своих излишествах; ты осквернила и опозорила служение тех, кто вместе с другими приносили обет Господу хранить чистоту для святых молитв и исполнения долга перед Богом; мы споем твоей душе красивую песнь с беспощадным проклятием, дабы твои беды, горе и печаль никогда не нашли бы исцеления; будь же терпелива без конца, ибо твое служение нам никогда не закончится». Обещание бесов пропеть душе Раннвейг красивую песнь напоминает сходную сцену из «Видения Дуггала», в котором дьяволы поют его душе погребальное проклятие.

В четвертой части видения рассказывается, как Раннвейг получила помощь от Святых: «Тогда она испугалась сильнее, чем можно описать, и призвала Святых ходатайствовать о милости Божией к ней; прежде всего она призвала Марию Царицу Небесную и Петра Апостола, а затем конунга Святого Олафа, правителя Святого

Магнуса и Халльварда, так как многие люди в Исландии обращались к ним тогда. И в этот момент ее осенило великое сияние, и она увидела внутри него образы с ликами, благими, однако вселяющими трепет. Это видение обрадовало ее сердце, и она тотчас же испытала такое воодушевление, что осмелилась спросить, кто они, и ей сказали, что это конунг Олаф, правитель Магнус и Халльвард Святой. Они забрали ее, вызволили из бесовских когтей и увели ее. Бесы набросились на нее, и били ее кнутом, ударяя по плечам, спине и пояснице, говоря Святым: «Хотя сейчас нам приходится уступить вам, как это часто бывает в наших делах против вас, но она получит кое-что за свою порочность». Кнут был раскален докрасна и обжигал всюду, где ее касался». Следует отметить, что Раннвейг призывает на помощь наиболее почитаемых норвежских Святых (покровителя Норвегии Олава Харальдссона, праправнука Харальда Прекрасноволосого, Святого Магнуса Эрлендссона, покровителя Оркнейских островов, и Святого Халльварда Вебьёрссона из Хусабю, покровителя Осло), которые объясняют исландке Раннвейг смысл наказаний и сопровождают ее душу в путешествии по загробному миру.

В пятой части приводится объяснение наказаний и содержится призыв поделиться с людьми визионерским опытом: «Когда демоны ушли, ее избавители начали говорить: «Теперь тебе было показано то, что ты и немало других заслужили, ибо нынешний образ жизни многих людей не таков, каким он должен бы быть. Теперь твой долг рассказать каждому из тех, кого ты видела, о том, какой ты видела их судьбу. Причина, по которой твои ноги были обожжены, заключалась в том, что ты носила чулки из дорогого материала и черную обувь, одеваясь так, чтобы доставить удовольствие мужчинам. Твои руки были обожжены, потому что ты зашивала рукава для себя и других в праздничные дни, а твоя спина и плечи, потому что ты облачалась в тонкую одежду и лен, украшая себя для мужчин в своем тщеславии и плотской слабости. Поскольку Господь добр и милостив, и ты призвала Марию Царицу Небесную и Апостола Петра и всех нас, дабы мы ходатайствовали за тебя, они послали нас от своего имени, иначе ты бы погибла здесь. Они получили милость от Бога, и ты вернешься к жизни, чтобы загладить свои грехи. А теперь тебе будет позволено увидеть награды праведников страны твоей, как живых, так и умерших, ибо ни в одной другой стране нет большего числа Святых людей, чем в Исландии. Их молитвы и наши поддерживают землю, иначе она погибнет»».

Норвежские святые объясняют Раннвейг, что ее наказания вызваны суетностью, любовью к роскоши и желанием быть привлекательной для мужчин, и дают ей надежду на спасение. Однако помимо мотива индивидуального облегчения участи грешницы, в этой части впервые появляется тема национального спасения: норвежские Святые рассказывают об исключительности Исландии в том, что касается ее Святых, молитвы которых защищают страну.

В шестой части видения сообщается о награде праведникам: «И снова яркий свет осыпал ее, и в нем она увидела великолепного человека высокого роста; он и его одежда были светлыми, как снег, и (Святые) сказали ей, что это был Апостол Петр. Когда они провели ее немного дальше, вновь появился яркий свет, он сиял ярче, чем она когда-либо видела; и с ним пришел сладкий аромат, и в этом сиянии была Царица Мария, Богородица. Она была сияющей, как солнце, поэтому глаза Раннвейг не могли на Нее смотреть. Перед ними лежали чудесные ровные долины, с цветами всех видов и сладкими запахами. Там она увидела много прекрасных дворцов и множество жилищ, столь высоких и красивых, что она чувствовала себя неспособной постичь такое великолепие, однако не все они были одинаково величественны. Тогда они обратились к ней со словами: “Ты видишь жилища, предназначенные праведникам, как живым, так и покойным, но не все они одинаково прекрасны. Здесь живут твои епископы, ибо все они были святыми людьми, но самыми святыми были епископ Йоун и епископ Торлак Младший, а после них епископ Бьёрн, епископ Ислейф и епископ Торлак Старший. Подобным образом и ныне живущие епископы — святые люди, потому что они подвергаются испытаниям и с терпением выносят непослушание своих прихожан, ибо чем святее человек, тем больше его стойкость во имя Господа. Тот красивый и высокий дом, который ты видишь вон там вдалеке, из которого не доносится ни звука, ибо там царит тишина, — это обитель Бьёрна, отшельника из Тингейрар. Рядом с ним стоит другое жилище, величественное и прекрасное, из которого слышится чудесное песнопение и громкая и торжественная музыка. Это обитель Гудмунда, сына Ари, ибо его молитвы хранят эту землю от разрушения так же, как наши поддерживают Норвегию и Оркнейские острова, и он станет величайшим защитником этой земли и займет место не ниже, чем архиепископ Фома в Англии”». В редакции D высокое назначение Гудмунда объясняет Олав Святой, который спрашивает Раннвейг: «Видишь ли ты этот дом, почитаемый и благословенный, стоящий

во все времена не поблекшим и не загрязненным, но полным изобилия и вечной славы? Это честь и достояние Гудмунда Арасона. Ему уготовано место, не ниже, чем Фоме в Кентерберии, и он своими молитвами будет помогать Исландии так же, как мы помогаем Норвегии и Оркнейским островам»³². В редакции D пропускаются имена всех Святых, упомянутых в редакции А, единственным именем остается имя епископа Гудмунда, что позволяет сосредоточить все внимание аудитории на сравнении Гудмунда с Фомой Кентерберийским и его будущей славе, уготованной герою саги в веках. Знаменательно, что о грядущем признании исландского епископа сообщает Раннвейг Олав Святой, покровитель Норвегии. Следует сделать вывод о том, что поддержка норвежскими королями играла важную роль в жизни исландской церкви на начальном этапе ее развития³³.

В редакции А святость епископа Гудмунда подтверждается в предпоследней части видения при помощи списка святых епископов Исландии, который завершается его именем. Как «самые святые» называются имена исландского епископа и основателя монастыря в Хоуларе Йоуна Огмюндссона (1052 — 1121 гг.), известного своей борьбой против язычества и переименованием дней недели, из которых были изгнаны имена языческих богов, о чем сообщает «Сага о Святом Йоуне, епископе Хоулара» (*Jóns saga Hólabyskups ens Helga*); и епископа Торлака Младшего Торхальссона, шестого епископа Скальхольта (1133 — 1193 гг.), основавшего августинский монастырь, принявшего celibат, посвятившего себя молитве и праведной духовной жизни, которая описана в «Саге о Торлаке» (*Þorlákssaga*), и провозглашенного Святым на альтинге 1198 г. после многочисленных чудес, совершавшихся у его мощей. Далее называются имена других местночтимых святых и покровителей Исландии: епископов Бьёрна, Ислейфа и Торлака Старшего. Меньше всего известно о епископе Хоулара Бьёрне Гильссоне (1147 — 1162 гг.), который упоминается в «Видении Раннвейг» четвертым из святых (после Торлака, Йоуна и Ислейва). Возможно, Бьёрн, о котором рассказывается в хронике «Пробуждающая голод» (*Hungrvaka*), в «Саге о Йоуне Святом» (*Jóns saga Helga*) и в «Саге о Гудмунде» (*Guðmundar saga*)³⁴, упоминается в «Видении Раннвейг» в связи с

³² Wellendorf. 2009: 306.

³³ Сходное мнение высказывается в работах Н.Ю. Гвоздецкой (*Гвоздецкая*. 2023: 23).

³⁴ Jakobsson. 2013: 35.

началом работы над созданием его жития³⁵. Следующим по святости называются первый епископ Исландии Ислейв (1005 — 1079 гг.), сын Гицура Белого, который призывал исландцев креститься и построил в своей усадьбе Скальхольт церковь, как о том рассказывается в «Саге о крещении» (*Kristni saga*)³⁶. За епископом Ислейвом в «Видении Раннвейг» называется третий епископ Скальхольта Торлак Старший Рунольвссон (1085 — 1133 гг.), известный своим благочестием, любовью к молитве, кротостью, смирением, милосердием³⁷. Последним в Видении называется имя епископа Гудмунда Арасона, «величайшего защитника этой страны», он сравнивается со святым Фомой Кентерберийским, канонизированным католической церковью в 1173 г.³⁸ Гудмунд — главный герой саги, включающей «Видение Раннвейг», и ему уготовано самое прекрасное жилище, наполненное песнопениями и чудесной музыкой. Описание рая в «Видении Раннвейг» не вполне соответствует условным изображениям большинства средневековых видений, о которых А.Я. Гуревич заметил, что «Описание рая человеческими средствами вообще невозможно, поэтому авторы видений то и дело прибегают к выражениям «несказанный», «невыразимый» и т. п., когда желают сообщить о сиянии рая, об украшающих его драгоценностях, о пронизывающем его свете и наполняющих его благоуханиях или о радостях блаженных»³⁹. В связи с употреблением приема отрицания (и негативных атрибутов), распространенного в средневековых описаниях рая, следует напомнить о восходящей к тексту Лактанция древнеанглийской поэме «Феникс», где содержится косвенное изображение несказанно прекрасной райской обители, в которой

³⁵ Предполагалось, что работа над созданием жития епископа Бьёрна Гильсона началась примерно в 1200 г. (*Halldórsson*. 1985: 384-386). Возможно, в связи со стремлением к его канонизации в «Сагу об Эйрике Рыжем» и в «Сагу о Гренландцах» включается рассказ о выдающихся представителях его рода Торфинне Карлсефни и Гудрид.

³⁶ Н.Ю. Гвоздецкая отмечает, что в древнеисландской хронике «Пробуждающая голод» (*Hungrvaka*) упоминается о чудесах, связанных с епископом Ислейвом, к которым «относится его способность исцелять бесноватых и возвращать вкус испорченному пиву (намек на брак в Кане Галилейской, где Иисус претворяет воду в вино)» (*Гвоздецкая*. 2023: 10).

³⁷ Н.Ю. Гвоздецкая предполагает, что в древнеисландской хронике «Пробуждающая голод» (*Hungrvaka*) третий епископ Скальхольта Торлак Рунольвссон выступает прообразом шестого епископа Скальхольта святого Торлака Торхальссона (*Гвоздецкая*. 2023: 21).

³⁸ Предполагалось, что к XIII в. имя святого Фомы Кентерберийского стало символом борьбы церкви за свободу и независимость: *Duggan*. 1982: 30.

³⁹ *Гуревич*. 1977: 8.

нет ни метелей, ни града, ни морозов, ни снежных вихрей, ни раздоров, ни злобы, ни ненависти, ни мести, ни усталости, ни голода, ни хворей, ни печалей ⁴⁰. В «Видении Раннвейг» прием отрицания не используется вовсе, а набор архетипических мотивов (таких как необыкновенная красота, благоухающие цветы, чудесные растения, сияющий свет, спокойствие и умиротворение, разлитые в воздухе) существенно редуцирован. В исландское видение вводятся не типические, но индивидуальные детали, такие как жилище Гудмунда Арасона, и имена местнотимых святых (отшельника Бьёрна, епископов Йоуна, Торлака Младшего, Ислейфа, Торлака Старшего).

В заключительной части истолковываются функции видения для визионера, праведников и грешников: «Раннвейг видела и слышала там много замечательного, но когда она пришла в сознание, то была так напугана, что едва могла говорить. Она всегда начинала дрожать, если ей приходилось упомянуть об увиденном. Многие люди, которым она рассказала о том, что было скрыто в их образе жизни, получили большую пользу благодаря ее видению, однако другие возмущались, так как их презирали за недостатки и, тем не менее, они не желали отречься от них и искупить свои грехи». Описание визионера в «Видении Раннвейг» соответствует образу средневековых ясновидцев, которые приближаются «к тому свету с трепетом и сокрушением; в неведении судьбы своей, в постоянном опасении подвергнуться участи осужденных» ⁴¹. Раннвейг изображается как тот самый «простой человек... который в то мерцающей, то гаснущей надежде стать сопричастником блаженства праведных... дрожит и плачет, умиляется и торжествует» ⁴². Рассказ Раннвейг, трясущейся от страха при одном воспоминании об увиденном во время своих загробных странствий, был близок и понятен исландской аудитории, состоящей из исправившихся и нераскаившихся грешников и знакомой с теми исландскими епископами, о которых упоминается в видении.

Как и переводные памятники, видение Раннвейг имеет строго симметричную композицию (оно состоит из семи частей, причем визионерский опыт передается в пяти центральных разделах), позволяющую максимально доходчиво передать аудитории смысл ее

⁴⁰О приемах косвенного изображения рая, основанного на стилистическом приеме отрицания см. *Смирницкая*. 1982: 292.

⁴¹*Ярхо*. 2024: 25.

⁴²*Ярхо*. 2024: 25.

рассказа. В первой части вводится центральный персонаж видения, визионер с его противоречивым характером и образом жизни: Раннвейг благочестива, однако не испытывает угрызений совести от того, что состоит в наложницах последовательно у двух священников. Во второй части сообщаются внешние обстоятельства видения: бессознательное состояние Раннвейг, засвидетельствованное множеством очевидцев, что подтверждает достоверность рассказа. Центральная часть посвящается рассказу о видении и состоит из четырех разделов: (а) наказание, обвинение, угрозы (бесы тащат визионера к адской яме и, обвинив в соблазнении священников, угрожают ей мучениями); (b) обращение визионера к Богоматери, Апостолу Петру и трем норвежским Святым; (с) истолкование смысла видения и объяснение наказаний визионера норвежскими Святыми; (d) видение царства блаженных и будущей обители Гудмунда и награда праведникам. Последняя часть содержит заключение, повествующее о функции видения для визионера, праведников и грешников.

Изображение возвращения души в тело в «Видении Раннвейг»⁴³, описание ее состояния, демонстрирующее присутствующим, что она не умерла (в редакции D сказано, что ее конечности были теплыми)⁴⁴, рассказ о встрече ее души с бесами, упоминания об их угрозах и издевательствах заставляют вспомнить о «Видении Дуггала», в котором присутствуют сходные мотивы и сцены. В рассказе Дуггала говорится о том, что левое плечо визионера было теплым (в латинском оригинале «Видения Тнугдала» речь идет о левой стороне груди), что указывало на сохранение в нем жизни, а в «Видении Раннвейг» о сохранении жизни свидетельствует то, что ее конечности время от времени сильно дергались, будто ее мучила великая боль. Сцена, в которой бесы обещают Раннвейг исполнить погребальную песнь ее душе (*en makligr sálusongr*), когда она будет мучиться в аду, напоминает сходный эпизод в «Видении Дуггала», в котором рассказывается о том, как бесы поют ему погребальную песнь (*makligr líksongr*). В обоих видениях содержатся описания того, как Ангелы или Святые прогоняют бесов. В обоих видениях о визионере говорится при помощи существительного *sálin* — душа (ср. в «Видении Дуггала»: *þa mællti sælin* — «тогда сказала душа»). Сцена встречи Раннвейг со знакомыми ей людьми, которые муча-

⁴³ На параллель в описании возвращения души в тело обратил внимание издатель «Видения Дуггала» Питер Кахилл: *Cahill*. 1983: liv.

⁴⁴ Описание редакции D см.: *Wellendorf*. 2009: 303.

ются в горящей яме, предназначенной стать ее последним пристанищем (þar sá hon margra menn, beðe lifendr ok dauða, ok hon kende suma þar — «там она увидела много людей, как живых, так и умерших, и она узнала многих из них»), напоминает сцену в «Видении Дуггала», узнающего знакомых в преисподней (ek sie hier margra frændur minna ok kunningja þa ere k gerda mier giarna att uinum j yeralldar lifji — «и я вижу здесь много родичей, претерпевающих мучение, и других знакомых, которых я с радостью считал друзьями в миру»). Описание пустующего дворца в раю, ожидающего епископа Гудмунда Арасона, в заключительной сцене «Видения Раннвейг» сходно с изображением пустующего престола в «Видении Дуггала», ожидающего Бернарда Клервосского. Сближает оба видения их профетический характер, затрагивающий не только прошлое и настоящее, но и будущее, что позволяет противопоставить их остальным памятникам этого жанра. Вероятно, переводные видения, такие как «Видение Дуггала» (а возможно, и его латинский прототип), послужили образцом для «Видения Раннвейг»⁴⁵.

Следует отметить сходство эпизода в «Видении Раннвейг», в котором героиня получила ожоги для устрашения и покаяния, с «Видением Фурсея», в котором подбородок и плечо ясновидца были обожжены адским пламенем за то, что взял одежду умершего грешника⁴⁶. А.Я. Гуревич истолковывает сцену наказания Фурсея ожогами как свидетельство преобладания материального, телесного взгляда на душу⁴⁷. Описание страшной ямы с кипящей смолой, возможно, заимствовано в «Видении Раннвейг» из «Видения Дриктельма». Мотив недовольства бесов, когда от них ускользает добыча, тоже встречается в нескольких видениях, в частности в «Видении Дуггала» и в «Видении Дриктельма». Создается впечатление, что создатель «Видения Раннвейг» опирался на многочисленные образцы переводных исландских видений.

⁴⁵Опровержение этой точки зрения содержится в монографии Веллендорфа, объясняющего черты сходства жанровыми условностями (Wellendorf. 2009: 289). Напротив, Джени Джохенс считает, что «Видение Раннвейг» восходит к «Видению Тнугдала», изменяя мужской образ визионера на женский (Jochens. 1991: 383-384). Согласно с ее точкой зрения выражает и Кэролайн Ларрингтон (Larrington. 1995: 233).

⁴⁶О наказании Фурсея см. также Голубева. 2020: 10; Н.Ю. Гвоздецкая дополняет список телесных отметин, полученных в аду, ради устрашения, примером увечий епископа Лаврентия, который, устроившись на ночь в храме свв. апостолов Петра и Павла, был во сне побит Апостолом Петром за малодушие в миссионерских трудах (кн. 2, гл. 6). Гвоздецкая. 2018: 82.

⁴⁷Гуревич. 1977: 22.

Образ визионера в «Видении Раннвейг» не во всем соответствует традиции средневековых видений, которые ассоциируются лишь с целомудренными женщинами, находящимися на пути к святости⁴⁸. Напротив, Раннвейг в «Саге о Гудмунде» принадлежит к тем мирянам, которые становятся свидетелями чудес Святого и получают его помощь (подобно Турид, отлученной от церкви епископом Павлом из-за ее внебрачной связи, гл. 83, 12-13)⁴⁹. Как показывает «Видение Раннвейг», в скандинавской агиографической традиции маргинальные члены исландского общества могут оказаться в центре повествования о святом епископе. Очевидно, основная функция видения в контексте «Саги о Гудмунде» состоит в утверждении святости епископа: норвежские святые сообщают Раннвейг об уготованной Гудмунду прекрасной обители в раю, о роли его молитв в защите Исландии, сходной с ролью норвежских и оркнейских святых, покровительствующих Норвегии и Оркнейским островам. Сравнение Гудмунда со святым Фомой Кентерберийским, возможно, способствовало изображению его жизни как добровольного мученичества и позволяло представить исландские повествования о местных святых как часть европейской агиографии. Однако «Видение Раннвейг» наделяется экстратекстуальной значимостью и вне контекста саги: благочестивые мужи получают подтверждение своей праведности, а грешникам дается возможность исправиться, которой они не хотят воспользоваться, но упорствуют в своих грехах. Хотя в саге не упоминается об изменении образа жизни самой Раннвейг, можно предполагать, что она была столь напугана увиденным в аду, что отказалась от греховных связей, и повлияла своим примером на других. Злободневность и актуальность «Видения Раннвейг», удовлетворявшего не только местным, временным, но и общецерковным интересам, вероятно, способствовала его популярности в средневековой Исландии.

В заключение следует отметить, что единственное исландское непереводное «Видение Раннвейг» опирается на традицию переводных видений в своей структуре и композиции, однако вносит специфически исландские национальные черты. Из «Видения Дуггала» «Видение Раннвейг» заимствует сцены возвращения души

⁴⁸ Larrington. 1995: 241-244. См. также Skórzewska. 2006: 197-218.

⁴⁹ Параллели с женскими образами в «Саге о Гудмунде» находили также в «Саге о Йоуне Святом» (сон Тордис) (Sigurgeir Steingrímsson 2003: 268-269) и в «Саге о епископе Торлаке» (исцеление Йодис) (Footе. 2003: 261-262). См. Carlsen. 2015: 52.

в тело, встречи души с бесами, бесовских угроз, оскорблений и издевательств, обещания пропеть погребальную песнь, узнавания знакомых, описание пустующего дворца в раю, профетический характер текста. С «Видением Фурсея» «Видение Раннвейг» сближает эпизод, в котором визионер получает ожоги адским пламенем для устрашения и покаяния. Мотив недовольства бесов, когда от них ускользает добыча, и описание страшной ямы с кипящей смолой, очевидно, заимствовано в «Видении Раннвейг» из «Видения Дриктельма». Если «Видение Гунделина» включает этическую оценку политического события (Крестовых походов), то в «Видении Раннвейг» дается нравственная оценка епископа Гудмунда Арасона, определяющего политику исландской церкви. Из «Видения Гунделина», преследующего автобиографическую цель, «Видение Раннвейг», возможно, наследует биографическую или агиографическую функцию, свою злободневность и социокультурную значимость для современников.

«Видение Апостола Павла», вероятно, повлияло на повествовательную структуру рассказа Раннвейг и изображение наказаний грешников, однако исландский текст упрощает композиционный стереотип переводной визионерской литературы. В «Видении Раннвейг» отсутствуют разнообразие вводной части, детализация центральной и каноничность дидактической части, характерные для переводных видений. Центральная часть в «Видении Раннвейг» варьирует устойчивую топику и архетипические мотивы, присутствующие в переводной визионерской литературе: описание мучений грешников в аду, посещениерая, из которого исключаются такие мотивы, как древо жизни, сад, реки, однако сохраняются мотивы света в описаниирая и огня в изображении ада. В «Видении Раннвейг» отсутствует мотив подъема на небо с помощью ангельской силы, путешествие по потусторонним мирам не включает продвижения по ступеням как в переводных видениях, а достоверность визионерского опыта не подтверждается изменением образа жизни после видения.

От традиции переводных видений «Видение Раннвейг» наследует драматизацию и диалогизм, однако диалог между визионером и проводником, изложенный с точки зрения визионера, трансформируется в повествовании Раннвейг в монологические объяснения и риторические вопросы Ангелов и бесов, обращенные к безгласной душе визионера. Вопросно-ответная форма, направленная на

выявление этического содержания визуальных космогонических образов в переводной визионерской литературе, наделяется в «Видении Раннвейг» дидактической (истолкование индивидуальных грехов и наказаний), просветительской (сообщения о святости исландских епископов Йоуна, Торлака Младшего, Бьёрна, Ислейфа, Торлака Старшего) и профетической функциями (утверждение святости епископа Гудмунда Арасона).

Переложение видений на исландский язык свидетельствуют о стремлении их создателей освоить визионерский опыт, преподать моральный урок, определить политику исландской церкви. Сочинитель исландского видения, очевидно, ставил перед собой цели осмыслить визионерский текст как часть европейского наследия и установить культурную связь Исландии с другими странами Западной Европы.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Средневековые видения от VI по XII век. / Сост. и пер. с лат. Б.И. Ярхо; подг. текста, вступ. статья, комм. А.Б. Грибанова. М., 2024.

Byskupa sqgur: MS Perg. Fol. no. 5 in the Royal Library of Stockholm / Ed. J. Helgason. // *Corpus codicum Islandicorum Medii Aevi*. Bd. 19. Copenhagen, 1950.

Draumkvedet, Draumkvæde: An Edition and Study / Ed. *M.P. Barnes*. Oslo, 1974.

Elisabeth of Schöna. The Complete Works / Ed., trns. By A.L. *Clark*. N. Y., 2000.

Guðmundar sögur biskups I: Ævi Guðmundar biskups, Guðmundar saga A / Ed. by S. Karlsson. *Editiones Arnamagnæanæ*. København, 1983.

Guðmundar sögur Biskups II, Guðmundar saga B / Eds. M. Hauks-son, S. Karlsson. *Editiones Arnamagnæanæ*. Kaupmannahöfn, 2018.

Guðmundar sögur biskups: Authorial Viewpoints and Methods //

Stafkrókar: Ritgerðir eftir Stefán Karlsson gefnar út í tilefni af sjötug-safmæli. Desember 1998. h. 2. / Ed. G.M. Gunnlaugsson. Reykjavík, 2000. P. 153-171.

Jóns saga ins helga // Biskupa sögur / Ed. S. Steingrímsson, Ó.Halldórsson og P. Foote gáfu út. Reykjavík, 2002. B. 1, Hl. 2. P. 173 — 316.

Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook / Ed. E. Gardiner. N. Y., 1993.

The Saga of Bishop Thorlak / Transl. by Á. Jakobsson, D. Clark. // Viking Society for Northern Research. 2013. Vol. XXI.

Þorláks saga byskups yngri C / Ed. Á. Egilsdóttir // Biskupa sögur / Eds. P. Foote et al. 5 vols. Íslenzk fornrit 15 — 19. Reykjavík, 2003. Vol. II.

ЛИТЕРАТУРА

Гвоздецкая Н.Ю. Видения и визионеры в литературе ранне-средневековой Англии и Исландии // Cursor Mundi: Человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 10. Иваново, 2018. С. 72 — 92.

Гвоздецкая Н. Ю. Начало исландской церкви в древнеисландской хронике «Пробуждающая голод» («Hungryvaka») // Graphosphera. 2023. Т. 3. № 1. С. 11 — 28.

Глазырина Г.В. Совмещение традиций (топосы описания воображаемого пространства в «Саге об Эйреке Путешественнике») // Древнейшие государства Восточной Европы. Устная традиция в письменном тексте. М., 2013. С. 118 — 146.

Голубева С.С. (Никулина С.С.) Образы визионеров и видений в «Церковной истории народа англов» Беда Достопочтенного // Via in tempore. История. Политология. 2021. № 48 (2). С. 328 — 337.

Голубева С.С. (Никулина С.С.) Картина потустороннего мира в «Церковной истории народа англов» Беда Достопочтенного // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского.

2020. № 4. С. 9 — 13.

Грибанов А.Б. Заметки о жанре видений на Западе и на Востоке // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. Вып. 4. С. 65 — 77.

Гуревич А.Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и реализм средних веков // Труды знаковым системам. Тарту, 1977. Вып. 411. С. 3 — 27.

Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

Ataç Mehmet-Ali. The Underworld Vision of the Ninevite Intellectual Milieu // Nineveh. Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale. London, 7 — 11 July 2003. Vol. II. L., 2005. P. 67 — 76.

Bauckham R. The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses, Supplemens to Novum Testamentum. Leiden, 1998. Bd. 93. P. 19-32.

Boswell Ch.S. An Irish Precursor of Dante: A Study on the Vision of Heaven and Hell Ascribed to the Eighth-Century Irish Saint Adamnán, L., 1908.

Bremmer. J. N. The Rise and Fall of the Afterlife. L., 2002.

Cahill P. Duggals leiðsla. Reykjavík, 1983. Bd. 25. P.ix-xxxvii.

Cahill P. Three Notes on Duggals Leizla // Saga-Book. 1974-1977. Vol. 19. P. 442-446.

Carlsen C. Visions of the Afterlife in Old Norse Literature. Oslo, 2015.

Carozzi C. Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e — XIII^e siècle). Rome, 1994.

Ciklamini M. Hidden and Revealed: The Manifest Presence of the Virgin Mary in Bishop Guðmundr's Life // Frühmittelalterliche Studien. 2006. No. 40. P. 223-262.

Clancy Th.O. Subversion at Sea: Structure, Style, and Intent in the Immrama // The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism / Ed. J. M. Wooding. Dublin, 2000. P. 194 — 225.

Clark A.L. Elisabeth of Schönau // Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100 — c.1500 / Ed. by Alastair Minnis and Rosalynn Voaden. Turnhout, 2010. P. 371 — 391.

Clark A.L. Elisabeth of Schönau: A Twelfth-Century Visionary. Philadelphia, 1992.

Dean R.J. Elizabeth, Abbess of Schönau, and Roger of Ford // Modern Philology 1944. No. 41 (4). P. 209 — 220.

Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Eds. J. Collins, M. Fishbane. N. Y., 1995.

Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1981.

Duggan A.J. The Cult of St. Thomas Becket in the thirteenth century // St Thomas Cantilupe, Bishop of Hereford. Essays in His Honour / Ed. M. Jancey. Hereford, 1982. P. 21 — 44.

Easting R. Visions of the Other World in Middle English. Annotated Bibliographies of Old and Middle English Literature III. Cambridge, 1997.

Edel D. The Celtic West and Europe: Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church. Dublin, 2001. P. 121 — 125.

Edmonds R.G. Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the Orphic Gold Tablets. Cambridge, 2004.

Fairise Ch.R. Relating Mary's Life in Medieval Iceland: Mariú saga. Similarities and Differences with the Continental Lives of the

Virgin // Arkiv för nordisk filologi. 2014. No. 129. P. 165 — 196.

Hallberg P. Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur. Synpunkter och exempel. Göteborg, 1968. S. 152 — 160.

Halldórsson Ó. Formáli // Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar. Íslenzk fornrit IV. Reykjavík, 1985. P. 330 — 399.

Heide E. The term leizla in Old Norse vision literature — contrasting imported and indigenous genres // Scripta Islandica. 2016. No. 67. P. 37 — 63.

Himmelfarb M. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. N. Y., 1993.

Himmelfarb M. Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Philadelphia, 1985.

Humphrey E.M. And I Turned to See the Voice: The Rhetoric of Vision in the New Testament. Michigan, 2007.

Husser J.-M. Dreams and Dream Narratives in the Biblical World / Trans. by J.M. Munro. Sheffield, 1999.

Jochens J.M. The Church and Sexuality in Medieval Iceland // Journal of Medieval History. Vol. 6. 1980. No. 4. P. 377 — 392.

Larrington C. Leizla Rannveigar: Gender and Politics in the Otherworld Vision // Medium Ævum. 1995. Vol. 64. No. 2. P. 232 — 249.

Le Goff J. (a). The Birth of Purgatory. L., 1984.

Le Goff J. (b). The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages // Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century / Ed. S.L. Kaplan. N. Y.; Mouton, 1984. P. 19 — 37.

Liestøl K. Draumkvæde: A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages // Studia Norvegica: Ethnologica & folkloristica. 1946. Bd. 3. P. 87 — 91.

Louden B. Catabasis, Consultation, and the Vision: Odyssey 11,

I Samuel 28, Gilgamesh 12, Aeneid 6, Plato's Allegory of the Cave, and the Book of Revelation, Homer's Odyssey and the Near East. Cambridge, 2011.

McNamara M. Apocalyptic and Eschatological Heritage: the Middle East and Celtic Realms. Dublin, 2003.

Najork D.C. Reading the Old Norse-Icelandic *Mariú* saga in Its Manuscript Contexts. The Northern Medieval World. B., 2021.

Najork D.C. The Virgin Mary and the Last Judgment in the Old Norse-Icelandic *Mariú* saga // Catastrophes and the Apocalyptic in the Middle Ages and Renaissance. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance / Ed. by R. Bjork. Turnhout, 2019. P. 15 — 28.

Owen D.D.R. The Vision of Hell: Infernal Journeys in Medieval French Literature. Edinburgh, 1970.

Power R. Journeys to the Otherworld in the Icelandic Fornaldarsögur // Folklore. 1985. Vol. 96. No. 2. P. 156 — 175.

Roth W.E.F. Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönaue. Brünn, 1884. P. 53 — 55.

Skórzewska J. Constructing a Cult: The Life and Veneration of Guðmundr Arason (1161 — 1237) in the Icelandic Written Sources. Leiden, 2011.

Skórzewska J. Female assistance in holiness: A few episodes from the life of Guðmundr Arason (1161 — 1237) // Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder. Oslo, 2006. P. 197 — 218.

Tomassini L. An Analysis of the Three Redactions of *Mariú* saga, with Particular Reference to Their Style and Relation to Their Latin Sources. Ph.D. Dissertation. Københavns Universitet, 1997.

Wellendorf J. Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition. Bibliotheca Nordica 2. Oslo, 2009.

Widding O., Bekker-Nielsen H. Elisabeth of Schönaue's Visions in an Old Icelandic Manuscript, AM 764, 4to // Opuscula 2.1. Bibliotheca Arnemagnæana 25.1. Copenhagen, 1961. P. 93 — 96.

REFERENCES

Ataç Mehmet-Ali. The Underworld Vision of the Ninevite Intellectual Milieu // Nineveh. Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale. London, 7 — 11 July 2003. Vol. II. L., 2005. P. 67 — 76.

Bauckham R. The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses. Supplemens to Novum Testamentu. Bd. 93. Leiden, 1998.

Boswell C.S. An Irish Precursor of Dante: A Study on the Vision of Heaven and Hell Ascribed to the Eighth-Century Irish Saint Adamnán. L., 1908.

Bremmer J.N. The Rise and Fall of the Afterlife, L., 2002.

Cahill P. Three Notes on Duggals Leizla // Saga-Book. 1974 — 1977. Vol. 19. P. 442 — 446.

Carlsen Ch. Visions of the Afterlife in Old Norse Literature. Bibliotheca Nordica 8. Oslo, 2015.

Carozzi Cl. Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e — XIII^e siècle). R., 1994.

Ciklamini M. Hidden and Revealed: The Manifest Presence of the Virgin Mary in Bishop Guðmundr's Life // Frühmittelalterliche Studien. 2006. No. 40. P. 223 — 262.

Clancy T.O. Subversion at Sea: Structure, Style, and Intent in the Immrama // The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism / Ed. J. M. Wooding. Dublin, 2000. P. 194 — 225.

Clark A.L. Elisabeth of Schönau // Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100 — c.1500 / Ed. by Alastair Minnis and Rosalynn Voaden. Turnhout, 2010. P. 371 — 391.

Clark A.L. Elisabeth of Schönau: A Twelfth-Century Visionary. Philadelphia, 1992.

Dean R.J. Elizabeth, Abbess of Schönau, and Roger of Ford // Modern Philology 1944. No. 41 (4). P. 209 — 220.

Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Eds. Collins John, Fishbane Michael. N. Y., 1995.

Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Monographien zur Geschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1981.

Duggals leiðsla / Ed. P. Cahill. Reykjavík, 1983. Bd. 25.

Duggan A.J. The Cult of St. Thomas Becket in the thirteenth century // St Thomas Cantilupe, Bishop of Hereford. Essays in His Honour / Ed. M. Jancey. Hereford, 1982. P. 21 — 44.

Easting R. Visions of the Other World in Middle English. Annotated Bibliographies of Old and Middle English Literature III. Cambridge, 1997.

Edel D. The Celtic West and Europe: Studies in Celtic Literature and the Early Irish Church. Dublin, 2001. P. 121 — 125.

Edmonds R.G. Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the Orphic Gold Tablets. Cambridge, 2004.

Fairise Ch.R. Relating Mary's Life in Medieval Iceland: Mariú saga. Similarities and Differences with the Continental Lives of the Virgin // Arkiv för nordisk filologi. 2014. No. 129. P. 165 — 196.

Glazyrina G.V. Sovmeshchenie tradicij (toposy opisaniya voobrazhaemogo prostranstva v «Sage ob Ejreke Puteshestvennike») // Drevnejšie gosudarstva Vostochnoj Evropy. Ustnaya tradiciya v pis'mennom tekste. M., 2013. S. 118 — 146.

Golubeva C.C. (Nikulina S.S.) Obrazy vizionerov i videnij v «Cerkovnoj istorii naroda anglov» Bedy Dostopochtennogo // Via in tempore. Istoriya. Politologiya. 2021. № 48 (2). С. 328 — 337.

Golubeva S.S. (Nikulina S.S.) Kartina potustoronnego mira v «Cerkovnoj istorii naroda anglov» Bedy Dostopochtennogo // Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. 2020. № 4. S. 9 — 13.

Gribanov A.B. Zametki o zhanre videnij na Zapade i na Vostoke // Vostok-Zapad: Issledovaniya. Perevody. Publikacii. M., 1989. Vyp. 4. S. 65 — 77.

Gurevich A.Y. Problemy srednevekovej narodnoj kul'tury. M., 1981.

Gurevich A.Y. Srednevekovyj mir: kul'tura bezmolvst vuyushchego bol'shinstva. M., 1990.

Gurevich A.Y. Zapadnoevropejskie videniya potustoronnego mira i realizm srednih vekov // Trudy znakovym sistemam. Tartu, 1977. Vyp. 411. S. 3 — 27.

Gvozdeckaya N.Yu. Nachalo islandskoj cerkvi v drevneislandskoj hronike «Probuzhdayushchaya golod» («Hungrvaka») // Graphosphaera. 2023. T. 3. № 1. C. 11 — 28.

Gvozdeckaya N.Yu. Videniya i vizionery v literature rannesrednevekovej Anglii i Islandii // Cursor Mundi: Chelovek Antichnosti, Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya: nauchnyj al'manah, posvyashchennyj problemam istoricheskoy antropologii. Vyp. 10. Ivanovo, 2018. S. 72 — 92.

Hallberg P. Stilsignalement och författarskap i norrön sagalitteratur. Synpunkter och exempel. Göteborg, 1968. S. 152 — 160.

Halldórsson Ó. Formáli // Eiríks saga rauða. Texti Skálholtsbókar. Íslenzk fornrit IV. Reykjavík, 1985. P. 330 — 399.

Heide E. The term leizla in Old Norse vision literature — contrasting imported and indigenous genres // Scripta Islandica. 2016. No. 67. P. 37 — 63.

Himmelfarb M. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. N. Y., 1993.

Himmelfarb M. Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Philadelphia, 1985.

Humphrey E.M. And I Turned to See the Voice: The Rhetoric of

Vision in the New Testament. Michigan, 2007.

Husser J.-M. Dreams and Dream Narratives in the Biblical World / Trans. J.M. Munro. Sheffield, 1999.

Jochens J.M. The Church and Sexuality in Medieval Iceland // Journal of Medieval History. Vol. 6. 1980. No. 4. P. 377 — 392.

Larrington C. Leizla Rannveigar: Gender and Politics in the Otherworld Vision // Medium Ævum. 1995. Vol. 64. No. 2. P. 232 — 249.

Le Goff J. (a). The Birth of Purgatory. L., 1984.

Le Goff J. (b). The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages // Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century / Ed. S.L. Kaplan. N. Y., Mouton, 1984. P. 19 — 37.

Liestøl K. Draumkvæde: A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages // Studia Norvegica: Ethnologica & folkloristica. Bind 3. Oslo, 1946. P. 87 — 91.

Louden B. Catabasis, Consultation, and the Vision: Odyssey 11, I Samuel 28, Gilgamesh 12, Aeneid 6, Plato's Allegory of the Cave, and the Book of Revelation, Homer's Odyssey and the Near East. Cambridge, 2011.

McNamara M. Apocalyptic and Eschatological Heritage: the Middle East and Celtic Realms. Dublin, 2003.

Najork D.C. Reading the Old Norse-Icelandic Mariú saga in Its Manuscript Contexts. The Northern Medieval World. B., 2021.

Najork D.C. The Virgin Mary and the Last Judgment in the Old Norse-Icelandic Mariú saga // Catastrophes and the Apocalyptic in the Middle Ages and Renaissance. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance / Ed. by R. Bjork. Turnhout, 2019. P. 15 — 28.

Owen D.D.R. The Vision of Hell: Infernal Journeys in Medieval French Literature. Edinburgh, 1970.

Power R. Journeys to the Otherworld in the Icelandic Fornaldarsögur // Folklore. 1985. Vol. 96. No. 2. P. 156 — 175.

Roth W.E.F. Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönaue. Brünn, 1884. P. 53 — 55.

Skórzewska J. Constructing a Cult: The Life and Veneration of Guðmundr Arason (1161 — 1237). Leiden, 2011.

Skórzewska J. Female assistance in holiness: A few episodes from the life of Guðmundr Arason (1161 — 1237) // Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder. Oslo, 2006. P. 197 — 218.

Tomassini L. An Analysis of the Three Redactions of Mariú saga, with Particular Reference to Their Style and Relation to Their Latin Sources. Ph.D. Dissertation. Københavns Universitet, 1997.

Wellendorf J. Kristelig visionslitteratur i norrøn tradition. Bibliotheca Nordica 2. (Based upon doctoral thesis with same title, University of Bergen, 2007). Oslo, 2009.

Widding Ole, Bekker-Nielsen H. Elisabeth of Schönaue's Visions in an Old Icelandic Manuscript, AM 764, 4to // Opuscula 2.1. Bibliotheca Arnamagnæana 25.1. Copenhagen, 1961. P. 93 — 96.