



Бритт-Мари Насстрём
ФРЕЙЯ – ВЕЛИКАЯ БОГИНЯ СЕВЕРА

Бритт-Мари Насстрём

Фрейя – Великая Богиня Севера



Касталия
2022

УДК 133.4
ББК 86.42

Бритт-Мари Насстрём
ФРЕЙЯ – ВЕЛИКАЯ БОГИНЯ СЕВЕРА
Касталия, 2022 год — 278 стр.

ISBN 978-5-521-18666-2

Бритт-Мари Насстрём – доктор философии, профессор истории религий в Гетеборгском университете. В центре ее внимания – Великая Богиня в религиях, особенно в древнескандинавской религии и религиях классической древности. «Фрейя – Великая Богиня Севера» – это подробное исследование природы Великой Богини и древнескандинавского пантеона с использованием инструментов литературы, археологии, лингвистики и работ историков религии. Благодаря сравнительному анализу Бритт-Мари Насстрём создает многогранный образ загадочной богини Фрейи, одновременно сложный и убедительный.

Переводчица: Лара Шемет
Редактор: Никита Миронов

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	8
БЛАГОДАРНОСТИ.....	9
I. ИСТОЧНИКИ ПО ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ РЕЛИГИИ.....	10
Руны, теофорные топонимы и резьба на камне.....	10
«Поэтическая Эдда».....	11
Скальдическая поэзия.....	11
Работы Снорри Стурлусона.....	12
Саксон Грамматик.....	14
«Германия» Тацита.....	14
Адам Бременский.....	15
Ибн Фадлан.....	16
II. БОГИНЯ ФРЕЙЯ В ЛИТЕРАТУРЕ.....	17
В «Поэтической Эдде».....	17
В скальдической поэзии.....	18
В «Видении Гюльви».....	18
В «Языке поэзии».....	20
В «Круге земном».....	20
В «Пряди о Сёрли».....	21
В сагах.....	22
В поздней литературе.....	22
III. ПРЕДЫДУЩИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БОГИНИ ФРЕЙИ.....	25
«Восточная» гипотеза.....	25
Кибела.....	26
Исида.....	29
Инанна.....	29
Сладострастная богиня любви.....	30
Политеистическая система.....	31
Новая сравнительная мифология.....	32
Структуралистский метод.....	35
IV. ТАИНСТВЕННАЯ НЕРТА.....	37
Доисторическая проблема.....	37
Эволюционная перспектива.....	37
Образы богини?.....	38
Боги и богини на резных камнях?.....	41
Другие возможные изображения богов?.....	44
Религия бронзового века.....	45

Погребальные обычаи в эпоху викингов	45
Тела в болотах	48
Боги в «Германии»	51
Нерта и ее почитатели	54
Имя Нерты	56
Нерта и Ньёрд	57
Следы богини земли	58
Происхождение Нерты	60
Странствующее божество	63
Эпизод о Лютире	66
Мир и покой	67
Человеческие жертвоприношения	68
Выводы	70
V. СЛАСТОЛЮБИВЫЕ ВАНЫ	72
Различные племена богов	72
Происхождение ванов	73
Появление богов плодородия в пантеоне	75
Характерные черты ванов	78
Ньёрд с красивыми ногами	81
Фрейр	82
Хеймдалль	84
VI. ВЕЛИКАЯ БОГИНЯ СЕВЕРА	87
Концепция Великой Богини	87
Богиня любви	91
Фрейя – жена Одина	96
Колдунья	99
Множество имен Фрейи	102
Богиня смерти	104
Сложный характер Фрейи	107
Великие богини в разных культурах	108
Индоевропейские великие богини	109
Трехчастная богиня	110
Анахита, Вач и Сарасвати	110
Юнона	112
Драупади	113
Шатана	114
Трехчастная Фрейя	116
VII. ФРЕЙЯ, ФРИГГ И ДРУГИЕ БОГИНИ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ МИФОЛОГИИ	118
Классификация богов и богинь у Снорри	118

Патриархальная структура?	119
Богини, известные из иных контекстов	120
Неизвестные богини.....	124
Фрейя и Фригг	126
Любовь за золото	129
Фригг – «возлюбленная»	131
Другие сходства между Фрейей и Фригг	132
Скорбящая мать	134
Фригг в «Речах Вафтруднира» и «Речах Гримнира».....	135
Фрейя в «Происхождении народа лангобардов».....	137
Коварная богиня.....	138
Конфликт между мужскими и женскими божествами	138
Цирцея.....	139
Герд	142
Ринд	143
Священный брак.....	147

VIII. ПЛОДОРОДИЕ, БИТВА И СУДЬБА: ДИСЫ, ВАЛЬКИРИИ И НОРНЫ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ МИФОЛОГИИ

Группы божеств женского пола.....	149
Происхождение дис.....	150
Дисы и Тидранди	152
Культ дис.....	153
«Прядь о Вёльси»	155
Культ дис в Уппсале	157
Жертвоприношения в Уппсале	159
Великая дуса.....	160
Валькирии и «боевые оковы»	162
Один и валькирии.....	164
Выбирающие павших.....	165
Отдельные валькирии.....	167
Количество норн.....	169
Создательницы непреодолимой необходимости	171
Норна Урд.....	174
Источник Урд.....	175
Принимающие мертвых.....	177
Дисы, валькирии и норны, связанные с Фрейей.....	179

IX. БОГИНЯ И ГЕРОЙ.....

Толкование «Песни о Хюндле»	181
Оттар и Ангантюр	183
Генеалогия Оттара.....	187
Одар и Сирида у Саксона.....	189

Хельги в «Песне о Хельги» и других источниках	190
Герой и его защитница в «Деяниях данов»	192
Фрейя и Оттар	193
Инициация воина	195
Эротический мотив.....	199
Боевой кабан	203
Функция Хюндлы в поэме	207
Тайна богов.....	209
Вывод.....	210
X. ФРЕЙЯ И ВЕЛИКАНЫ: ПРЕДЫСТОРИЯ «ПЕСНИ О ТРЮМЕ»	213
Содержание «Песни о Трюме»	213
Отношения между богами	215
Локи.....	216
Тор и его молот.....	217
Похищение богини	218
Похищение Брисингамена	220
Боги против великанов	223
Инверсия полов.....	224
XI. КТО УБИЛ КОРОЛЯ?	226
Божественный правитель и сакральная королевская власть.....	226
Священное бракосочетание и бесславная смерть короля	234
Домальди.....	235
Миф о нескончаемой битве	239
Двойная смерть: Домальди, Викар.....	242
Жертвоприношение через повешение?.....	243
XII. ЗАБЫТАЯ БОГИНЯ: ФРЕЙЯ ПОСЛЕ ОКОНЧАНИЯ ПРОЦЕССА	
ХРИСТИАНИЗАЦИИ	247
Закат языческого мира	247
Богохульство Хьяльти сына Скегги.....	250
Метаморфоза богини	251
Померкнувшая богиня растительности.....	254
По следам богини	256
СОКРАЩЕНИЯ И ПЕРВОИСТОЧНИКИ	258
ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ ЦИТИРУЕМЫХ ТЕКСТОВ	261
Древние скандинавские тексты.....	261
Не скандинавские тексты	263
ЛИТЕРАТУРА.....	265

ПРЕДИСЛОВИЕ

Хотя в источниках по древнескандинавской мифологии Фрейя фигурирует как значимое божество наряду с Одинем, Тором, Фрейром и Локи, ученые до сих пор не уделяли ей должного внимания, предпочитая сосредотачивать свои исследования на богах-мужчинах и, в некоторой степени, на Фригг, Идунн и Скади.

Оглушающая тишина, окружающая Фрейю, должно быть, связана с ее многочисленными функциями, которые можно обнаружить в различных источниках, с функциями, характер которых порой противоречив. Обычно исследователи предпочитают избегать дискуссий о тех качествах, которые не относятся к аспекту плодородия. В справочниках по древнескандинавской мифологии Фрейю классифицируют как скандинавскую аналогию греческих и римских богинь любви. И действительно, она – идеальная богиня любви, эротичная и лишенная моральных качеств по своей природе, дарующая богатство и достаток, и покровительница плотской страсти. Но в отличие от многих своих коллег из классической античности, она играет главную роль в пантеоне, возглавляемом мужчинами, и всегда действует властно и независимо.

Однако, в характере Фрейи есть и другие аспекты, на которые мы намерены обратить внимание в настоящей работе – например, ее аспекты богини войны, принимающей павших, ее культовая функция и роль чародейки, обладающей знаниями о сейде – форме колдовства, о которой много говорится в древнескандинавских источниках. Она – Великая Богиня скандинавских народов, чьи дохристианские верования сформировали часть индоевропейской религии и распространились по всей Европе, Ирану и Индии более четырех тысяч лет назад. С этой точки зрения, ее аспекты можно сравнить с аспектами блистательных богинь кельтской, римской, иранской и ведической мифологии.

Отношения Фрейи с Фригг и другими женскими божествами – это еще одна область, которую мы проанализируем в этой книге. То же самое касается групп низших божеств, называемых норнами, валькириями и дисами. Мы также рассмотрим роль Фрейи в различных мифах, где ей отведено особое место, чтобы составить более полное и развернутое представление о Великой Богине Севера.

Помимо этого, цель данной работы – пробудить интерес не только к богиням и их функциям, но и к древнескандинавской религии, которая составляет часть нашего культурного наследия. Отрывки более или менее угасших мифов древних, порой забытых, времен открывают перед нами захватывающую картину обнадеживающей веры человека в силы богов и богинь.

БЛАГОДАРНОСТИ

В моей работе о Великой Богине Фрейе принимали участие многие мои друзья и коллеги. Я благодарна семинарам в Уппсале под руководством профессора Андерса Хултгерда, профессора Яна Бергмана и профессора Петера Шалька, которые помогли мне в продвижении моих исследований. Также я хотела бы поблагодарить бакалавра искусств Эйнара Храфнссона и доцента Кристинну Йоханнисон за помощь в работе с исландскими текстами; доцента Эрика аф Эдхольма из Уппсалы за помощь с санскритскими терминами и доцента Энн-Софи Грослунд из Уппсалы за советы по решению археологических вопросов. Кроме того, я благодарна Марианне Тормолен, которая выверила мою рукопись и сделала ее удобочитаемой.

Наконец, я хотела бы поблагодарить своего мужа, который вдохновил меня на написание этой книги.

*Лерум, декабрь 1994 года
Бритт-Мари Насстрём*

Книга на английском языке была опубликована на средства гранта Шведского совета по исследованиям в области гуманитарных и социальных наук (Swedish Council for Research in the Humanities and Social Sciences).

~ I ~

ИСТОЧНИКИ ПО ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ РЕЛИГИИ

РУНЫ, ТЕОФОРНЫЕ ТОПОНИМЫ И РЕЗЬБА НА КАМНЕ

Проблемы, с которыми мы сталкиваемся, когда погружаемся в область древнескандинавской религии, довольно разнообразны. Большинство из них связано с тем, что первоисточники скудны и с трудом поддаются интерпретации, и мы не располагаем ни организованной мифологией, ни описанием культа, составленными самими верующими. Мы знаем, что буквы, называемые рунами, считались божественными и могли действовать как заклинания, чтобы исцелить болезнь, успокоить море или обольстить женщину. Все это происходило в соответствии с традицией при посредничестве Одина, который получил необходимые знания через ритуальное самоповешение, описанное в нескольких строфах «Речей Высокого». Однако сами рунические тексты не содержат никакой информации о богах, мифах или культовых действиях. Большинство из них появилось в бурное время, когда древнескандинавская религия столкнулась с христианством, и отражают христианские ценности. Даже очевидно языческие надписи, такие как Þórr vígi þessa rúnor – «Да освятит Тор эти руны», скорее всего, демонстрируют влияние христианской веры, смешавшейся со старым культом, поскольку освящение подобного рода было более характерно для христианства.¹

Топонимы свидетельствуют о поклонении богам, которое совершали в святых местах, имеющих различную конструкцию, и называемых vé/вё – «святилище», lundr/лунд – «роща» или hǫrg/xёрг – «груда камней» (наиболее распространенные варианты). Кроме того, частота, с которой встречаются определенные теофорные топонимы, отражает популярность богов, которая различалась в зависимости от географического положения. Тор, Фрейя, Фрейр, Ньёрд и Один, очевидно, были самыми популярными. Топонимы, в которых встречается имя Фрейи, попа-

¹ Обсуждается в E. Marold, 1975, „Þórr vígi þessa rúnor“, Frühmittelalterliche Studien, ed. K. Hauck, Bd. 8, pp. 195-222.

даются на юге Швеции, где они, похоже, равномерно распределены по археологическим регионам, связанным с центрами власти вождей. Это может означать, что поклонение Фрейе могло быть частью религиозной структуры, существовавшей до начала процесса христианизации. В ожидании новых доказательств от топонимистов и археологов, не стоит предаваться слишком глубокомысленным рассуждениям о структуре организованного культа Фрейи.

Такие изображения, как каменная резьба бронзового века и рисуночные камни с острова Готланд, были объектами множества различных интерпретаций. Рассматривая религию с исторической точки зрения, мы можем предположить лишь то, что как определенные археологические находки многие из этих изображений, вероятно, отражают культовую ситуацию. Дальнейшая их интерпретация без наличия литературных источников всегда будет равносильна догадкам. Кроме того, остается открытым вопрос: придерживались ли люди, которые когда-то делали эту гравировку на камнях, той же религии или культуры, что и люди более поздних периодов?

Главным источником наших знаний по древнескандинавской религии, является, прежде всего, мифологическая система, которая была составлена исландским историком Снорри Стурлусоном в тринадцатом веке, через двести лет после христианизации Исландии. Снорри не хотел быть историком религии; он стремился создать руководство для будущих поэтов, и именно с этой точки зрения мы и должны рассматривать его работу.

Снорри назвал свой труд «Эдда» по причинам, не известным нам. С исландского языка «Edda» переводится как «прабабушка» – это может быть указанием на представления предыдущих поколений, но есть и другие объяснения.

«ПОЭТИЧЕСКАЯ ЭДДА»

Старинные песни о богах и героях, ранее передававшиеся из уст в уста, были записаны во времена Снорри. Когда в 1643 году обнаружили рукопись, исследователи предположили, что ее написал другой исландский историк, Сэмунд, поэтому ее назвали “Sæmundar Edda”, в наши дни – «Поэтическая Эдда» или просто «Старшая Эдда». В ней собраны песни о богах и героях, о начале и конце мира, песни, в которых прослеживаются мотивы давно минувших веков, свидетельствующие об общем культурном наследии в рамках индоевропейской мифологии.

СКАЛЬДИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

Эддические песни о богах и героях – это произведения неизвестных авторов. В отличие от них, скальдическая поэзия создавалась известными авторами, о

судьбах которых мы знаем более или менее хорошо. Обычно они слагали песни с целью угодить определенному конунгу или вождю, и время от времени у них получались мастерски сложенные стихи, для которых были характерны перифразы, называемые кеннингами, – своего рода поэтические загадки. Кеннинг часто представляет собой миф в миниатюре, например, перифраз слова «поэзия» – «пожива Одина», подразумевающий что Один украл «мед поэзии» у великана Суттунга. Другие типы кеннингов представляют собой лишь слабые аллюзии на мифологические связи, например, описание Гуннлаугом Змеиным Языком его возлюбленной Хельги как «Эйр дневного света руки», т. е. «Эйр золотого кольца». Это описание внешности Хельги, в котором сообщается, что она носит золотое кольцо, а аллюзия на богиню Эйр позволяет предположить, что она была благородной и добродетельной женщиной. *Rattus exulans*

Некоторые поэмы напрямую отсылают нас к известным мифам о богах, например, «Драпа о Рагнаре» авторства Браги, где – среди прочих мифов – в поэтической форме излагается история Гевьон и создание ею Sjaelland (Зеландии) в Дании. В «Хусдрапе» («Драпа о доме») Ульва Утгасона рассказывается о соперничестве Локи и Хеймдалля из-за украшения Фрейи – миф, от которого остались лишь фрагменты, неизвестные не только нам, но и Снорри, который очень кратко упоминает об этой истории. Пример, подобный этому, может проиллюстрировать проблему, возникающую каждый раз, когда мы пытаемся собрать и реконструировать фрагменты мифологического события, используемые в скальдической поэзии для создания художественных элементов.²

Литература саг, включающая семейные саги, *Fornaldar sögur* [буквально – «истории древней эпохи»] или героические саги, сообщает скудные, но интересные факты о культе. Эти саги были написаны после завершения процесса христианизации, но в их текстах сохранились выражения и наблюдения, относящиеся к старой вере.

РАБОТЫ СНОРРИ СТУРЛУСОНА

Начиная с тринадцатого века, исландцы стали забывать свои языческие мифы. Следовательно, скальдическая поэзия была бы непонятной для них, если бы Снорри Стурлусон и другие авторы не сохранили ее в своих произведениях. Однако внимательный читатель обнаружит, что Снорри смешивает христианскую теологию с историями о происхождении старых богов. Это заметно в первой части «Эдды», которая называется «Пролог», где Снорри использует форму исторического повествования, характерную для эрудитов Средневековья, утверждая, что

2 Из „Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning“, 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen и „Den norsk-isländska skaldediktningen“, 1946, rev. E. A. Kock, Lund.

боги произошли из Трои, и в то же время он играет с популярными этимологиями, предполагая, что название *Æsir* (асы) происходит от названия «Азия».³ Люди считали их богами, но на самом деле они были злобными демонами, – так полагает Снорри, следуя обычным христианским традициям в описании языческих богов.⁴

Норвежская исследовательница Анне Хольстмарк предложила воспринимать последующий раздел, «Видение Гюльви», аналогичным образом – как будто Снорри продолжает демонизировать языческих богов, изображая их извращающими христианские понятия в своих повествованиях о самих себе.⁵ Тем не менее, подход «Видения Гюльви» отличается от научного подхода, представленного в «Прологе», хотя в нем отражены христианские мотивы, особенно из «Ветхого Завета». Демонический аспект богов здесь смягчен, хотя они ведут себя довольно раздражающе по отношению к Гюльви, когда он попадает в их обитель. Учитывая колорит повествования «Видения Гюльви» трудно безоговорочно согласиться с мыслью, что Снорри стремился морализировать или даже высмеивать старые мифы. Даже финальная сцена, где боги решают сохранить имена, которыми они представились Гюльви, чтобы их помнили и почитали в будущем, не отличается напыщенным тоном или фанатизмом, которые обычно характерны для христианской полемики против язычества.

Прием Снорри – смешение языческих мифов с определенными христианскими мотивами – заставил некоторых ученых в начале XIX века усомниться в его полезности для области истории религий. Они отмечали противоречия и недоразумения в его мифологических повествованиях и даже предположили, что большинство историй были его собственного сочинения.

Другие оценивали «Эдду» Снорри как подлинное отражение древнескандинавской религии, как попытку образованного человека систематизировать и реконструировать собственный материал, иногда по образцу классической мифологии, иногда под влиянием средневековой литературы, но в основном, опираясь на исходные мифы, о которых он имел полное представление. Известный французский ученый Жорж Дюмезиль, как никто другой, восстановил репутацию Снорри как важного источника по древнескандинавской религии, продемонстрировав, что многие мифы соотносятся с другими индоевропейскими мифами.⁶

3 Из «Эдды» Стурлусона.

4 О средневековом влиянии на «Пролог», см.: Gerd W. Weber, 1986, s.v. "Edda, jüngere", *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, M. Clunies Ross, 1987, "Skaldskaparmál", Odense, pp. 12-13, 20-21; L. Lönnroth, 1969, "The Noble Heathen", *Scandinavian Studies*, pp. 8-11; U. and P. Dronke, 1977, "The Prologue to the Prose Edda: Explorations of a Latin background", *Sjöttú Ritgerðir helgadar Jakobi Benediktssuni*, Einar G. Pétursson og Jónas Kristjánsson eds., Reykjavik, pp. 166-167.

5 A. Holtsmark, 1964, "Studier i Snorres Mytologi", Oslo.

6 G. Dumézil, 1958a, «L'Idéologie tripartite des Indo-Européens», Brussels; «1959a Les dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave», Paris; 1959b, "Loki", Darmstadt; 1968 «Mythes et épopée I» (2nd ed); 1971b, «Mythes et épopée II», 1973, «Mythes et épopée III».

САКСОН ГРАММАТИК

Основным источником, который использовал датский историк Саксон по прозвищу Грамматик при написании первых восьми книг своего труда “Gesta Danorum” («Деяния данов»), были героические саги. «Деяния данов» – это не история в современном понимании этого слова и не саги, но повествования о храбрых конунгах, прекрасных девах и уродливых троллях, написанные в манере, близкой к фольклору.⁷ Саксон был секретарем государственного деятеля – епископа Абсалона. Он придерживался моралистического отношения к языческим богам, которых он описывал как демонов, преисполненных злобы и разврата. Они производили на свет детей от смертных женщин, и их могли победить на поле боя смертные мужчины. Само собой разумеется, что «Деяния Данов» Саксона – это источник, к которому следует относиться с осторожностью, когда речь идет об извлечении мифологического материала. Тем не менее, первые восемь книг включают в себя множество повествований, которые связаны с хорошо известными мифами. Другие скрыты в повествованиях о героях, таких как рассказ о Хаддинге, и, вероятно, историкам религий еще предстоит обнаружить в первой части «Деяний данов» много интересного материала.⁸

«ГЕРМАНИЯ» ТАЦИТА

И Снорри, и Саксон – примеры писателей и историков, которые разными способами пытались сохранить и систематизировать старые мифы и повествования заброшенной, если не забытой, религии. Однако есть и другие источники, которые важны при исследовании древнескандинавских религий, а именно описания, сделанные иностранными авторами, многие из которых никогда не посещали страны Скандинавии или даже Северной Европы. Они опирались на сведения информантов, которые относились к северным народам или общались с ними. Это в значительной степени относится к Тациту, который написал книгу, часто называемую «Германией», на основе информации, полученной от солдат или рабов, родившихся к северу от римской границы.⁹ Он умер в первые годы правления императора Адриана (117-138 гг.), завершив карьеру чиновника и закончив свои дни в качестве проконсула Малой Азии. “De origine et situ Germanorum” – предположительно, таково было первоначальное название его описания Германии. Опубликованная в 98 году н.э., эта книга содержала информацию о диковинном северном

7 “Saxo: History of the Danes I-II”, 1951, trans. H.R. Ellis Davidson, Cambridge. См. также “Saxonia Gesta Danorum”, 1931, ed. J. Olrik and H. Raeder, Copenhagen.

8 G. Dumézil, 1973, “From Myth to Fiction”, Chicago, p. 19.

9 Речь идет об издании Tacitus, “Germania”, ed. and tr. W. Peterson, 1946, London and Cambridge, Loeb Classical Library.

народе, который находился в тесном контакте с римским народом со времен вторжения кимвров и тевтонов. Одной из основных причин, побудивших Тацита написать эту книгу, были переговоры с германскими племенами во время правления императора Траяна в Кельне в том же году. Описание германцев, данное Тацитом, нельзя назвать неблагоприятным, его цель – поддержать оборонительную политику Траяна по отношению к этим племенам. Существует предположение, что контраст между физическим и моральным здоровьем германских туземцев и порочностью римских граждан был тенденцией, общей чертой среди историков, которые использовали экзотические племена как идеал, в то время как на самом деле они критиковали современную жизнь в Риме.¹⁰ Однако археологические находки подтвердили, что его описания материального мира германских племен в основном соответствуют действительности.¹¹

Никаких особых причин подвергать сомнению описание Тацитом религиозных верований германских племен не существует. Обычно римляне либерально относились к чужеземным религиям и проводили *Interpretatio Romana*, то есть отождествляли чужих богов с богами римского пантеона. Тацит иногда прибегает к этому методу, но он также приводит оригинальные имена германских богов, как он их понимал.

АДАМ БРЕМЕНСКИЙ

Автор-христианин Адам Бременский, хотя географически он ближе к Северу, вызывает гораздо больше вопросов, чем Тацит, в связи с его предпочтениями в религиозных вопросах. Приблизительно в 1060 году Адам Бременский написал «Деяния архиепископов гамбургской церкви» (*Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*) в качестве апологии своего епископата, приводя аргументы в пользу возобновления и расширения миссионерской деятельности в Скандинавии, поскольку было очевидно, что некоторые скандинавские конунги – например, Свен Эстридсен – направили свои взоры в других направлениях, особенно в сторону Англии.¹² Похоже, тот же Свен Эстридсен стал основным информантом Адама во время его визита в Данию. Кроме того, Адам в значительной степени основывает свой рассказ о христианизации *Svíþjóð* (Швеции) на фактах из «Жития св. Ансгария» Римберта, написанного во второй половине IX века как биография Ансгария, первого миссионера в этом регионе.

10 J.G.G. Andersson, 1938, "Cornelii Taciti", Oxford, pp. X-XI.

11 "Introduction to Germania", *Germania*, trans. W. Peterson, London 1946, pp. 256 ff; J. Brandsted, 1963, „Danmarks historie“ I, pp. 381-399.

12 Речь идет об издании "Adam av Bremen", 1984, trans. E. Svenberg, Stockholm; полезным дополнением была книга "Adam av Bremen, Beskrivelse af øerna i Norden", 1978, trans. A.A. Lund, Højberg, Worms.

Рассказ Адама о великом храме в Уппсале пользуется славой, хотя его следует рассматривать с критической точки зрения, тем более что оно содержит скрытую тенденцию: если епископату Бремена удастся разрушить «этот центр дикого суеверия», это повлечет за собой массовое обращение свеев. Эта идея напоминает нам о том, что несколько десятилетий спустя начнется эпоха крестовых походов.¹³

И все же в описаниях религиозных церемоний Адама есть детали, которые позволяют нам обнаружить некоторое сходство с другими источниками. Кроме того, следует помнить, что Адам все-таки посетил одну скандинавскую страну – Данию, где христианство было не более чем тонкой вуалью, едва прикрывающей старую веру. Нет причин не верить его рассказу о жертвоприношениях и о положении Уппсалы как религиозного центра, так как эти детали сопоставимы с деталями из других современных ему источников.

ИБН ФАДЛАН

Другой источник, который дает нам представление о культе, особенно о погребальных обрядах, был написан ибн Фадланом, арабским купцом, который поддерживал контакты с викингами на Востоке.¹⁴ Ибн Фадлан, считавший это северное племя, поселившееся в устье Волги, совершенно варварским, описывает их культ как поклонение демонам, а их самих – как потерявшихся во тьме неверных. Однако его описание напоминает рассказ очевидца, что позволяет предположить непосредственное присутствие на погребальном ритуале, который подтверждается археологическими находками.

13 К. Johannesson, 1984, "Adam och hednatemplet i Uppsala", Adam, p. 382.

14 S. Wikander, 1978, „Araber, vikingar, varingar, Norrtälje“, pp. 31-72.

~ II ~

БОГИНЯ ФРЕЙЯ В ЛИТЕРАТУРЕ

В «ПОЭТИЧЕСКОЙ ЭДДЕ»

Описание богини Фрейи следует строить на основе имеющихся древнескандинавских литературных источников. Они создают образ многофункционально-божества, чьи культовые сферы выходят далеко за рамки аспекта плодородия.

В «Речах Гримнира» перечисляются небесные обитатели богов. Дом Фрейи называется Фолькванг, «поле воинов», куда она забирает половину из тех, кто пал в бою: но, согласно Снорри, ее зал называется Сессрумнир, «вмещающий множество сидений». В «Речах Гримнира» говорится, что Фрейя распределяет места в зале между павшими воинами, которых она выбрала на поле битвы.

Фрейя играет ведущую роль в поисках молота Тора – Мьельнира – в «Песне о Трюме». Чтобы попасть в мир великанов, Тору приходится маскироваться под Фрейю и носить ее главный атрибут, Брисингамен, когда он отправляется в пугающее и унижительное путешествие к великанам (Þrk., 19). Великаны рады Фрейе, дочери Ньёрда из Ноатуна. Они постоянно пытаются похитить ее хитростью или силой. Ее силу желания удачно подчеркивает Локи словами: *svá var hón óðfús í Jötunheima* (Þrk., 26, 28) – «так не терпелось ей к турсам приехать».

В другой поэме – «Перебранка Локи» – Локи представляет схожий, но менее благородный образ Фрейи, заявляя, что она спала со всеми богами, даже со своим родным братом, и что она ведьма, преисполненная всяческого зла.

«Песнь о Хюндле» построена на диалоге между Фрейей и великаншей по имени Хюндла, «сучка, собачка». Во время путешествия в Вальхаллу, «Зал павших», Фрейя просит у великанши помощи для юного Оттара, ее особого почитателя. В конце поэмы Хюндла порицает Фрейю за ее развратную жизнь, называя ее *eðlvina*. Этот термин раньше переводили как «благородная подруга», но он скорее означает «похотливая подруга»; в ответ на это оскорбление богиня угрожает Хюндле огнем.

В этих отрывках «Поэтической Эдды» Фрейя упоминается непосредственно. В других поэмах она фигурирует под другими именами, например, как Менглёд в «Речах Многомудрого», или в форме кеннинга, например, Óðs mey, «дева/жена Одина» (Vsp., 25)

В СКАЛЬДИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ

В скальдической поэзии имя Фрейи встречается в кеннингах, описывающих красивых женщин, что не пополняет наш запас знаний о самой богине. С нашей точки зрения, более интересна поэзия Халльфреда Беспокойного Скальда, которого Олаф Трюггвасон практически насильно обратил в христианство. Он описывает свои страдания по поводу отказа от старых богов следующими словами:

Гнев Фрейра и Фрейи обрушивается на меня, когда я отступаю от веры в Ньёрда.¹⁵

В «ВИДЕНИИ ГЮЛЬВИ»

В главах 23-24 «Видения Гюльви» Снорри знакомит нас с ванами, то есть с Ньёрдом и его детьми:

В Ноатуне у Ньёрда родилось двое детей: сына звали Фрейром, а дочку Фрейей. Были они прекрасны собою и могущественны. Нет аса славнее Фрейра, ему подвластны дожди и солнечный свет, а значит, и плоды земные, и его хорошо молить об урожае и о мире. От него зависит и достаток людей. Фрейя же – славнейшая из богинь. Владения ее на небе зовутся Фолькванг. И когда она едет на поле брани, ей достается половина убитых, а другая половина – Одину, как здесь о том говорится:

...

Палаты ее – Сессрумнир, велики они и прекрасны. А ездит она на двух кошках, впряженных в колесницу. Она всех благосклоннее к людским мольбам, и по ее имени знатных жен величают госпожами. Ей очень по душе любовные песни. И хорошо призывать ее помощь в любви (Glgf., 23-24).¹⁶

15 Hallfréðr Vandræðaskáld, „Lausavísa“ 9, *Den Norsk-Islandska Skjaldedigtningen*, 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.

16 Перевод «Видения Гюльви» здесь и далее: О.А. Смирницкая. Источник: «Младшая Эдда». – Л.: Наука, 1970.

Далее Снорри сообщает:

Шестую, Фрейю, почитают наравне с Фригг. Она вышла замуж за человека по имени Од. Дочь их зовут Хносс, она так прекрасна, что именем ее называют все, что прекрасно и высоко ценится [hnoossir]. Од отправился в дальние странствия, и Фрейя плачет по нему, а слезы ее – это красное золото. У Фрейи много имен, это потому, что она по-разному себя называла, странствуя по неведомым странам в поисках Ода. Она зовется Мардёлль и Хёрн, Гевн и Сюр. Фрейе принадлежало ожерелье Брисингов. Ее зовут также богиней ванов [Vanadis] (Glgf., 35).

Это перечисление различных имен Фрейи можно сравнить со строфой «Тулы» (IX) в «Эдде» Снорри:

*Heiti eru hennar
Hörn ok Þrungva,
Sýr, Skjalf ok Gefn,
ok it sama Mardöll.
[Имена её —
Хёрн и Трунгва,
Сюр, Скьяльв и Гевн
и тоже Мардёлль.]*

Кроме того, Снорри включает Фрейю в миф о строительстве Вальхаллы, в котором она становится одной из наград, обещанных великану:

А себе выговаривал он Фрейю в жены и хотел завладеть солнцем и месяцем. ... Сели тогда боги на свои престолы и держали совет и спрашивали друг друга, кто посоветовал выдать Фрейю замуж в страну великанов и обезобразить небо, сняв с него солнце и звезды и отдав их великанам (Glgf., 42).

Ближе к концу «Видения Гюльви» Фрейя приезжает на похороны Бальдра на колеснице, запряженной котами (Glgf., 48).

В «ЯЗЫКЕ ПОЭЗИИ»

Следующая часть «Эдды» Снорри называется «Язык поэзии». Это раздел, который ранее считался руководством для поэтов, где они могли найти подходящий кеннинг или перифраз. Результаты последних исследований позволяют рассматривать работу Снорри скорее как ключ к пониманию его современниками древнескандинавской религии, отмечая, что Снорри объединяет эту традицию с мировоззрением классической древности, особенно с мировоззрением Платона. Во многих кеннингах Фрейя упоминается как «дочь Ньёрда», «сестра Фрейра», «жена Ода», «мать Хносс», «владычица павших», «владелица палат Сессрумнир, кошек и ожерелья Брисингов», «богиня ванов», «дева ванов», «прекрасная в слезах богиня», «богиня любви» (Sksm., 20). Золото именуется «слезами Фрейи» (Sksm., 40), «градом щек Фрейи» или «градом век Фрейи» (Sksm., 44).

Кроме того, мы узнаем, что она присутствует на пиру у Эгира (Sksm., 1, 31) и что она единственная из асинь, богинь, осмелилась подливать пиво великану Хругниру (Sksm., 24).

В «КРУГЕ ЗЕМНОМ»

Более подробно Снорри рассказывает о Фрейе в «Круге земном», где он описывает переселение богов в Уппсалу и учреждение там культа:

Фрейя была дочерью Ньёрда. Она была жрица [blótgudja]. Она первая научила асов колдовать [seiðr], как было принято у ванов (Hkr., 4).¹⁷

Позже, после смерти трех богов, Одина, Ньёрда и Фрейра, Фрейя, по словам Снорри, остается в Уппсале:

Фрейя стала тогда совершать жертвоприношения, так как из богов она одна оставалась в живых, и она тогда очень прославилась, так что ее именем стали звать всех знатных женщин, а также всякую владелицу своего имущества и всякую хозяйку, у которой есть свое добро. Фрейя была очень непостоянна. Ее мужа звали Од. Ее дочерей звали Хносс и Герсими (Hkr., 10).

¹⁷ Перевод «Круг земной» здесь и далее – М.И. Стеблин-Каменский. Источник: Снорри Стурдусон. «Круг Земной». – М.: Наука, 1980.

В «ПРЯДИ О СЁРЛИ»

В отрывке из «Книги с Плоского острова» под названием «Прядь о Сёрли» приводится развернутое повествование о Фрейе. В этой истории она предстает как наложница Одина и живет она в прочной постройке, куда никто не может войти без ее разрешения. Однажды она случайно встречается поблизости четырех dwarves, занятых изготовлением золотых украшений. Она соглашается переспать с ними по очереди, чтобы получить украшение. По прошествии четырех ночей она получает ожерелье и возвращается домой, делая вид, что ничего не произошло.

Однако Локи, слуга Одина, раскрывает ее измену. Один поручает ему трудную задачу – украсть это украшение. После выполнения этого задания Один сообщает Фрейе, что узнал о ее измене, и ставит следующее условие: она должна устроить бесконечную битву между двумя могущественными конунгами, и только после этого она получит свое украшение обратно. Фрейя соглашается и, несмотря на условие Одина, забирает ожерелье. Повествование продолжается рассказом о воине Сёрли, который побеждает в битве датского короля Хальфдана. Сын Хальфдана, Хёгни, мстит ему и добивается такого успеха, что двадцать конунгов становятся его данниками. Его имя знают от Лапландии до Парижа и везде между ними. Теперь Фрейя должна найти равного ему:

Одного конунга звали Хьярранди. Он правил Серкландом [Турцией]. У него была жена и сын по имени Хедин. Он рано начал выделяться по силе, росту и способностям. Он отправился в поход в юношеском возрасте и сделался морским конунгом и совершал набеги на земли от Испании до Греции и на все соседние государства. Так он обложил данью двадцать конунгов, получив от всех них земли и деньги. Зимой Хедин сидел дома в Серкланде.

Рассказывается, что однажды Хедин поехал в лес со своей дружиной. Он отстал от своих людей и увидел на опушке сидящую на троне женщину, высокую и красивую. Она вежливо поприветствовала Хедина. Он спросил ее имя, она назвалась Гёндюль. Они начали разговаривать, она спросила его о подвигах.¹⁸

Хедин рассказывает Гёндюль-Фрейе о своих подвигах и задает ей вопрос, есть ли равные ему. Она отвечает, что с ним мог бы сравниться король Хёгни из Дании. Хедин отплывает с тремястами воинами в день весеннего равноденствия. После путешествия длиной в лето и зиму он прибывает в Данию на следующее весеннее равноденствие. Хёгни учтиво приветствует его, и они сразу же начинают соревноваться друг с другом. Вскоре они обнаруживают, что совершенно равны во

18 Перевод «Пряды о Сёрли» здесь и далее – Т. Ермолаев (Стридманн).

всех поединках, и объявляют друг друга братьями. Хедин не женат, а Хёгни женат на знатной женщине и у них есть один ребенок, дочь по имени Хильд, красивая и умная.

Хедин снова встречается с Гёндаль-Фрейей, которая угощает его волшебным зельем, заставляющим забыть о братстве с Хёгни. В отсутствие Хёгни Хедин жестоко убивает королеву и уплывает на своем корабле, забрав Хильд. И в третий раз он встречается с Гёндаль-Фрейю, которая освобождает его от колдовства, но при этом посвящает его Одину, то есть решает, что он должен умереть. Когда Хёгни выслеживает Хедина, между ними начинается бесконечная битва, в которой их люди продолжают убивать друг друга; согласно некоторым версиям, по ночам Хильд оживляет павших.¹⁹

В САГАХ

В сагах Фрейя обычно упоминается вместе с другими богами и их культурами. В одном из отрывков «Саги об Эгиле сыне Скаллагрима» подчеркивается ее роль как принимающей мертвых – когда дочь Эгиля заявляет, что собирается покончить жизнь самоубийством вместе со своим отцом после смерти Бёдвара.²⁰ Однако в сагах отражен период после христианизации, период двойственного отношения к старой религии. Враждебный аспект проявляется в уничижительном двустишии, которое Хьяльти сын Скегги произносит перед Тингом, называя Фрейю сухой, после чего он вынужден стать изгнанником из Исландии. Этот эпизод пересказывается в разных источниках и подчиняется обычным условиям процесса обращения в христианство, описанного победившей стороной. Христиане колебались между отношением к местным богам как к безжизненным идолам и как к злокозненным демонам. Эротизм Фрейи сделался легкой мишенью для новой религии, в которой идеальной женщиной считалась асексуальная девственница. В „*Heilagra manna sögur*“ святые мужи и миссионеры называют Фрейю «блудницей» и «шлюхой»,²¹ а многие ее функции в быту мужчин и женщин, такие как защита плодородия и помощь при родах, передали Деве Марии.

В ПОЗДНЕЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Однако Фрейе удалось уцелеть. В народной традиции сохранились потускневшие следы ее функций и мифов о ней, например, в народной медицине или поверьях. Она фигурирует в народных песнях, где “*Þrymskiða*” становится исланд-

19 Clunies Ross, 1981, pp. 275-283; эта история также упоминается в «Эдде» Снорри Стурлусона в «Языке поэзии», 47 и у Саксона.

20 “Egils saga Skalla-Grimsonar”, 1933, ed. Sigurður Nordal, “Íslenzk fornrit”, Reykjavík, p. 244.

21 „Heilagra manna sögur“, 1877, ed. C.R. Unger, Christiania, p. 569.

ской “Frymlur”, датской “Thor af Havs guard” и шведской “Torsvisan”. В последней песне Фрейя стала знатной, но довольно безучастной дамой по имени Фройенборг, чья реакция далека от гнева богини, когда Тор велит ей выйти замуж за великана:

*Det var den väna Frojenborg
hon tog så illa vid sig
det sprack av vart finger blodet ut
och rann i jorden ner.
Это была прекрасная Фройенборг.
Она так расстроилась [из-за приказа Тора],
Что из каждого ее пальца хлынула кровь
И стала стекать на землю.*

В ранний период современной шведской литературы Фрейю уподобляют римской Венере, что наиболее заметно в песнях шведского поэта К.М. Бельмана, в которых он называет проституток Стокгольма XVIII века «детьми Фрейи», а Уллу Винблад, одну из главных героинь кружка «гедонистов», входящих в «Орден Бахуса», часто отождествляет с самой богиней.²² Иногда Бельман воспевал любовь как «почести Фрэйи»; в других случаях богиня просто олицетворяла похоть и потенцию: Fröja mig lockar och Fröja mig nekar, «Фрëя прельщает меня и Фрëя отвергает меня».²³

Романтики 19 века не заостряли внимание на эротических качествах Фрейи; напротив, они выделяли томящуюся богиню, тоскующую по своему мужу:

*Falkvingar tog
Freja en gång och kring rymderna drog
sökte i norr och i söder
dlskade Oder.*

*Фрею несли
Сокола крылья вокруг земли;
Север и юг облетала,
Ода искала.²⁴*

22 Бельман К.М., номера 25 и 28 в «Посланиях Фредмана» – среди прочих примеров. Carl Mikael Bellman, 1962, Stockholm.

23 Там же, номер 35.

24 «Плач Ингеборг» из «Саги о Фритьофе». Перевод со шведского Б. Айхенвальда и А. Смирницкого. Приводится по изданию: Эсайас Тегнер. «Сага о Фритьофе», М.: Терра, 1996.

В Дании Фрейя фигурирует в национальном контексте. Грундтвиг, среди прочих, изображал ее как подательницу всех благих даров. Ее отождествляли с Гевьон, которая захватила часть земли Швеции и создала Зеландию. Это отражено в датском национальном гимне, написанном А. Эленшлегером, в котором в последней строке первого куплета есть отсылка к старой богине плодородия: Дания именуется Fröjas sal – «Залом Фрейи».

В двадцатом веке Фрейю постигла та же участь, что и других скандинавских богов – ее именем называли конфеты и выносливых ломовых лошадей. В начале 1990-х годов имя Фрейя, или Фройя, впервые в истории стали использовать в качестве первого имени для девочек – в дохристианские времена никто из смертных, конечно, не смел носить имя бога или богини. Помимо этих примеров, только исландское выражение, обозначающее кокетство, *hafa freyjuketti í augum* – «с кошками Фрейи в глазах», похоже, сохраняет связь с древнескандинавской богиней Фрейей.

Как уже упоминалось выше, Фрейю обычно описывают, ссылаясь на ее безграничный эротизм, и поэтому ее классифицируют как богиню плодородия. Совершенно очевидно, что исследователи в целом уделяли ей мало внимания, опуская те источники, которые расходились с общепринятым шаблоном, игнорируя все, что казалось не относящимся к мифологическому образу богини любви. Таким образом, эти источники составляют набор материалов, которым не уделялось должного внимания, и которые легко могут изменить наше представление о богине Фрейе.

~ III ~

ПРЕДЫДУЩИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БОГИНИ ФРЕЙИ

«ВОСТОЧНАЯ» ГИПОТЕЗА

Традиционное представление о Фрейе не только помещало ее в рамки; оно также привело к появлению нескольких гипотез, из-за которых ее происхождение искали на Востоке и в Великих богинях Восточного Средиземноморья. Высказывались теории о том, что не только Фрейя, но и другие боги скандинавского пантеона могли быть родом из Малой Азии. Бальдра и Фрейра, имена которых являются синонимами слова «господин», ассоциировали с греческим Адонисом, чье имя имеет идентичное значение.²⁵ Более того, у всех этих богов были общие характерные черты: они были молоды; связаны с плодородием; умерли в расцвете лет. Оплакивание этих умерших и умирающих молодых богов было типичной чертой их культа. Эти проявления скорби были связаны с концепцией плачущей природы, которая появляется в легендах, включая христианский вариант, связанный со смертью Христа на кресте. В древнескандинавской религии этот мотив появляется после смерти Бальдра, и он связан с возвращением его из Хеля к живым богам.²⁶

Суть мифологического комплекса Малой Азии, связанного с умирающими молодыми богами, по мнению Густава Неккеля, могли предвосхитить поэты или мифографы, связанные с готским королевством до 600 года н.э., и распространить его в скандинавском регионе, где возникла версия о прекрасном Бальдре, и Фрейре, боге растительности.²⁷ Неккель построил свою гипотезу на общих положениях теории Фрэзера о молодом боге. Однако, между смертями Бальдра и мизийского принца Аттиса есть несомненное сходство.²⁸ Аттис – единственный наследник трона, поскольку его старший брат глухонемой. Когда его отца, короля, начинают беспокоить дурные сны, от него прячут все оружие во дворце. Ко двору является человек по имени Адрастос, буквально «неминуемый», который становится дру-

25 G. Neckel, 1920, „Die Überlieferung vom Gotte Balder“, Dortmund 1920, pp. 134-135.

26 Там же, 146-147.

27 Там же, 222-229.

28 «Геродот», книга 1.

гом Аттиса. Когда они охотятся на опасного кабана, Адрастос случайно убивает принца, и на этом трагедия завершается. За этой историей, рассказанной Геродотом, скрывается комплекс мифов, отличный от местных версий истории об Адонисе и Аттисе, вероятно, скифо-фракийского происхождения. Он связан с другими индоевропейскими мифами о неминуемой смерти, предположительно наступившей в результате ошибки, иногда неумышленно совершенной слепым братом.²⁹

КИБЕЛА

Неккель и его последователи заметили, что среди мифических фигур, окружавших умирающего бога растительности, явным подобием обладают Фрейя и фригийская богиня Кибела, которую также можно рассматривать как богиню плодородия.³⁰ Фактически, это единственное сходство между этими двумя богинями, но упоминания о сходстве между Фрейей и Кибелой по-прежнему появляются практически в каждой работе по древнескандинавской религии. Эти «параллели» возникают из-за простого незнания особенностей Кибелы; исследователи не потрудились разобраться в сходствах и различиях между этими двумя богинями, если таковые имеются, ради своих аргументов в пользу их сходного происхождения.

Кибела была значимой Великой богиней Восточного Средиземноморья, и ей был посвящен известный храм в Пессинунте во Фригии. В прибрежной части Малой Азии, населенной греками, ее культ смешался с культом Реи, Матери богов, в еще более древние времена. Во время Второй Пунической войны, когда Ганнибал вторгся в Южную Италию, римляне обращались к ней как к своей исконной богине, единственной, кто мог защитить их от врага. Ее изображение в виде черного камня торжественно перевезли из Малой Азии в Остию, где перед его установкой на Палатине произошли некие чудеса. После того как войска Ганнибала были разбиты, Кибела или Magna Mater стала покровительницей Рима, а затем и Римской империи.³¹ Популярность ее культа росла, и он распространился на провинции, где были обнаружены остатки ее святилищ, как в Галлии, так и в Германии.³²

В Риме изображение Кибелы ежегодно возили на повозке по городу в процессии. Ритуалы весеннего равноденствия были больше связаны с супругом Кибелы, молодым Аттисом, чью эффигию везли к святилищу Кибелы и оплакивали по пути. Изображение богини омывали в реке Алмо, как говорится в римском календаре

29 Эта тема, как продемонстрировал Дюмезиль, не имеет ничего общего с растительностью, но является неотъемлемой частью драмы мира. G. Dumézil, 1959b, „Loki“, Darmstadt, pp. 107-131.

30 Neckel, 1920, p. 168.

31 В.М. Насстрём, 1990, “O Mother of the Gods and Man”, Lund, pp. 19-43.

32 H. Graillot, 1913, «Le culte de Cybèle», Paris; «Corpus Cultus Cybelæ Attidisque VI», 1989, ed. M. Vermaseren, Leiden, pp. 1-21.

праздников.³³ Кибелу часто изображали едущей в колеснице, запряженной двумя львами. Это обстоятельство стало важным подтверждением, когда Франц Рольф Шредер развил предположение Неккеля, заявив, что на образ Фрейи повлияли восточные богини, и в первую очередь Кибела.³⁴ Ян де Фрис впоследствии придерживался более осторожной позиции в этом вопросе, хотя он и признает определенное сходство:

Jedenfalls klingt der Zug, dass sie mit einem Katzenspann nach Balders Scheiterhaufen reitet (SnE, 66) ganz ungermanisch und erinnert lebhaft an die Löwen der dea Syria und den Pantherwagen der Kybele.³⁵

[В любом случае, повозка, запряженная кошками, в которой она едет к погребальному костру Бальдра (SnE, 66), – это совсем не по-германски и она живо напоминает львов сирийской богини и колесницу Кибелы, запряженную пантерами.]

Габриэль Турвиль-Петре рассуждает в том же ключе, хотя и более взвешенно:

Этот мотив сравнивали с историями о восточных богинях, особенно с историей Кибелы, чья колесница была запряжена львами и пантерами, но не обязательно усматривать здесь иностранное происхождение.³⁶

Фольке Стрём безоговорочно поддерживает теорию о восточном происхождении Фрейи:

I Snorres Edda skildras Freyja då hon kommer till Baldersbålet sittande i en vagn förspänd med katter. Även detta är ett drag som tyder på orientaliska influenser. Narmast går väl tanken till den mindreasiatiska modergudinnan Kybele och hennes panterspann.³⁷

[Снорри пишет в «Эдде», что Фрейя едет к погребальному костру Бальдра, сидя в повозке, запряженной кошками. Эта деталь также наводит на мысль о восточном влиянии. Наиболее близкий вариант – менее азиатская богиня-мать Кибела и ее пантеры.]

33 Näsström, 1990, p. 58-59.

34 FR. Schroder, 1929, „Neuere Forschungen zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte“, *Germanisches-Romantische Monatschrift* 17, p. 414.

35 J. de Vries, 1970, „Altgermanische Religionsgeschichte II“, Berlin, p. 312.

36 G. Turville-Petre, 1964, „Myth and Religion of the North“, Worcester and London, p. 176.

37 F. Ström, 1961, „Nordisk Hedendom“, Göteborg, p. 102.

Эти исследователи почему-то склонны считать, что повозка Кибелы была запряжена пантерами, хотя в источниках классической древности однозначно говорится о львах. Пантеры относятся к культу Диониса, где они, очевидно, играют символическую роль.³⁸ Мы по-прежнему можем говорить о влиянии львов Кибелы на кошек Фрейи, но доказательства утратили свою убедительность, как только исследователи привнесли в это обсуждение тему пантер.

Другой мотив, предложенный Шредером и особо отмеченный Ф. Стрёмом и Э.А. Филиппсоном,³⁹ заключается в сходстве между Фрейей и Кибелой в их отношении к своим партнерам. Как пишет Снорри, Фрейя обычно плачет по отсутствующему мужу Оду слезами из чистого золота, что сравнивают с оплакиванием Кибелой юного Аттиса. Филиппсон, вслед за Р. Мачем, даже предполагает этимологическое сходство между возлюбленным Кибелы Аттисом и Одом, относящимся к древнемецкому *Atos с аблаутом Oda, Uote, Óthal; такая этимология, однако, не представляется возможной.⁴⁰ Ф. Стрём называет печаль Фрейи реминисценцией Великих Богинь высоких культур Востока, и на этом основании выдвигает свой тезис о ритуальном жертвоприношении короля на Севере.⁴¹

Тем не менее, не существует никаких значимых мифов, согласно которым Кибела бродит по миру, горюя о своем супруге, за исключением эвгемеризированной версии Диодора Сицилийского, в которой Аттиса убил ее отец. Кибела не ищет, а оплакивает Аттиса, и это, в свою очередь, становится причиной голода – повторяющийся сюжет, как в месопотамских, так и в анатолийских мифах.⁴² В других мифах Аттис убивает себя различными способами, обычно кастрируя себя, – это действие ритуально повторяют его жрецы во время церемоний весеннего равноденствия. После смерти его и правда оплакивают в храме Кибелы, но этот поминальный обряд заканчивается увеселениями, а следующий день называется Гилариями.

Несомненно, между Кибелой и Фрейей есть некоторое сходство: они – богини плодородия, хотя вторично связанные с аграрными ритуалами; они обе автономны по отношению к богам мужского пола. Однако эти черты типичны для Великой Богини, и поэтому их нельзя использовать как подтверждение того, что Фрейя представляет собой скандинавскую интерпретацию Великой Матери Кибелы.

38 M. Detienne, 1977, «Dionysos, mis à mort», Paris, pp. 93-98.

39 E.A. Philippson, 1953, „Die Genealogie der Gotter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie“, *Illinois Studies in Language and Literature*, Vol. 37, Urbana, p. 27.

40 R. Much, 1967, „Die Germania des Tacitus“, 3rd edition revised and enlarged by H. Jankuhn, Heidelberg, p. 180.

41 F. Ström, 1954, „Diser, Nornor och Valkyrior“, Göteborg, pp. 8-9. Касательно гипотез о ритуальном жертвоприношении королей – см. главу «Кто убил короля?».

42 «Диодор Сицилийский», книга III, гл. 58-59; Näsström, 1990, p. 25.

ИСИДА

Более закономерно будет проследить мотив пропавшего мужа в мифе о египетских божествах Исиде и Осирисе, рассказанном Плутархом:

Исида и Осирис образуют в пантеоне идеальную пару, счастье которой разрушает завистливый и недовольный Сет, пытающийся разными способами уничтожить Осириса. Осириса поместили в гроб, который бросили в море и, в конце концов, использовали как колонну во дворце Библоса. Верная Исида, искавшая своего мужа повсюду, наконец, нашла его останки, но Сет снова вмешался и разрубил Осириса на части, чтобы довершить уничтожение. Исида собрала эти части и смогла родить наследника, Гора, символ царя в этом мире, в то время как Осирис был царем в Стране мертвых.⁴³

Поиски Исиды и ее магические попытки оживить мужа отражают надежды египтян на загробную жизнь. Страдающий Осирис, обреченный на пребывание в царстве смерти, символизирует онтологическую судьбу человека с египетской точки зрения, тогда как Исида исполняет намерение божественного, пытаясь преодолеть смерть и разрушение. Она одновременно терпит неудачу и одерживает победу: Осирис никогда не вернется, но он и не уничтожен смертью. В этом смысле он представляет смертных, которые после смерти отождествляются с «Осирисом». В мистериях Исиды поздней Античности судьбу Осириса изображали в ежегодном ритуале, в ходе которого разъединенные части бога соединяли вместе, символизируя пересечение границы между жизнью и смертью.⁴⁴

ИНАННА

Очевидно, что между мифом и ритуальной драмой Исиды и Осириса, с одной стороны, и скудными фактами о поисках Фрейей Ода с другой, нет достаточного сходства, кроме самого факта исчезновения мужа. То же самое относится и к многочисленным плачущим богиням Месопотамии. Самый известный миф этого региона связан с Инанной, которая оплакивала своего умершего любовника Думузи – это история, которая когда-то была частью паттерна умирающих богов. Однако новые найденные клинописные таблички изменили представление о финале истории любви между Инанной и Думузи. История заключается в том, что Инанна спустилась в царство мертвых, чтобы подчинить его себе. Однако ее победи-

43 Краткий пересказ: Плутарх, «Моралии. Об Исиде и Осирисе», 356-358.

44 Firmicus Maternus, «De errore profanarum religionem», 1957, ed. A. Pastorini, Firenze, 27.

ла старшая сестра Эрешкигаль. Эрешкигаль, олицетворяющая Смерть, парализовала Инанну, отобрала у нее украшения и, наконец, обратила ее в труп, подвесив на крюк. Энки успел послать к ней двух существ, которые оживили ее, окропив безжизненное тело «пищей жизни» и «водой жизни». Она не могла вернуться, не предоставив замену, поэтому несколько ужасных демонов преследовали ее на пути обратно. Когда она обнаружила, что ее муж Думузи празднует ее исчезновение, то отдала его демонам, которые, в конце концов, замучили его до смерти.⁴⁵

Как и египетский миф об Исиде и Осирисе, шумерский миф сообщает о положении человека и о неизбежной смерти. Шумерская загробная жизнь была мрачной и пугающей, что нашло отражение в страхе Думузи, тогда как египетская религия обещала возобновление жизни после смерти, сравнимой с жизнью в мире живых. Хотя эти два мифа представляют разные взгляды на бытийное положение человечества, они демонстрируют одну и ту же структуру человеческой дилеммы – постичь и превозмочь антиномию жизни и смерти.

Третий восточный комплекс мифов, который иногда связывали с поисками Фрейей Ода, можно обнаружить в многочисленных вариантах истории о Венере и Адонисе. Адонис был прекрасным юношей, которого страстно любила богиня любви и царица Аида, Персефона. В конце концов, ревнивый Зевс убил его. Его связь с растительностью нашла выражение в определенном ритуале, когда пряные травы сажали в маленькие горшки, «сады Адониса», и помещали на крыши домов во время сильнейшей летней жары, где они быстро расцветали и увядали. Они символизировали короткую, суетную и бесплодную жизнь прекрасного Адониса, и не имели ничего общего с ростом или плодородием.⁴⁶

Эти три мифологических комплекса, несмотря на их различия, в своей основе связаны с темой «жизнь против смерти». Короткий фрагмент, сохраненный Снорри, не содержит никаких намеков на этот мотив. Таким образом, идею о влиянии Восточного Средиземноморья следует окончательно отбросить.

СЛАДОСТРАСТНАЯ БОГИНЯ ЛЮБВИ

За некоторыми исключениями, описания Фрейи в исследованиях подчеркивают ее аспект как сладострастной богини любви, необузданного божества плодородия, поглощенного своими распутными делами. Филиппсон даже высказывает об отсутствии у нее моральной репутации:

„Moral“ im christlichen Sinne ist von der germanischen Göttinnen ebensowenig zu erwarten wie etwa von der griechischen, aber die Wanengöttinnen hatten schon in Heidentum einen „schlechteren“ Ruf als die Asinnen.⁴⁷

45 S.N. Kramer, 1961, "Mythologies of the Ancient World", Chicago, pp. 107-114.

46 M. Detienne, 1972, «Le jardins d'Adonis», Paris, pp. 211-215.

47 Philippson, 1953, p. 26.

[Невозможно ожидать от германских богинь «нравственности» в христианском смысле этого слова больше, чем от греческих богинь, но богини ванов уже во времена язычества славились более «дурной» репутацией, чем асины.]

Хильда Дэвидсон приводит одно из вышеупомянутых исключений, когда в своем обзоре скандинавских богов она придает большое значение функции Фрейи как чародейки – функции, которая совершенно очевидна в источниках.⁴⁸ Фрейя в ее роли божества, принимающего мертвых, почти игнорируется учеными, как аномалия или неверная интерпретация функций Одина – за исключением Виктора Ридберга⁴⁹ и Фольке Стрёма.⁵⁰ Последний, кроме того, рассматривал ее как Великую Богиню, выполняющую различные функции, хотя в своей работе „Diser, Nornor och Valkyrior“ он подчеркивает ее аспект плодородия в связи с сакральной королевской властью.

Очевидно, что те «девиантные» черты Фрейи, которые не согласуются с образом необузданной сексуальности, исследователи обычно игнорировали или считали «аномалиями». По этой причине, одна из целей настоящей работы – проанализировать эти «аномалии» и рассмотреть их функции в совокупности с привычным образом богини любви. Хочется надеяться, что благодаря тщательному исследованию сложной природы Фрейи это исследование будет способствовать появлению более упорядоченного представления о Великой Богине Севера.

ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Иногда исходный материал представляется настолько уязвимым, что единственный способ удовлетворительно разобраться с этой проблемой – рассматривать истории исключительно как литературное явление, напоминающее о более ранних мифах и обрядах.⁵¹ Действительно, любая попытка полностью реконструировать древнескандинавскую религию потерпит неудачу, но это связано не столько с нехваткой источников, сколько с тем, что мы никогда не сможем добиться полного понимания и полного сопереживания любой религии древних времен. Задача историка религии не в том, чтобы осуществить такую реконструкцию; скорее его/ее работа заключается в том, чтобы сосредоточить внимание на представлениях и мотивах, которые были важны для тех, кто исповедовал определенные религии, а затем поместить их в социальный контекст.

48 H.R. Ellis Davidson, 1964, “Gods and Myths of Northern Europe”, Harmondsworth, pp. 114-124.

49 V. Rydberg, 1886, „Undersökningar i Germansk Mytologi“, Stockholm, pp. 335 ff.

50 F. Ström, 1954, p. 83.

51 J. Lindow, 1985, “Mythology and Mythography”, *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*, ed. C. Clover and J. Lindow, Ithaca and London, pp. 21-23, 53-54.

Следует также отметить, что древнескандинавская религия не была монолитной или монополюсной верой, в отличие от, например, христианства и ислама. Это была религия с политеистической системой, в рамках которой поклонялись многим богам, хотя каждый человек отдавал предпочтение одному или нескольким из них. В течение времени в разных регионах поклонялись разным богам и богиням под разными именами. Любая попытка выделить «изначальную» или «правильную» версию может ввести нас в заблуждение в нашем подходе к древнескандинавской религии или привести нас к серьезным затруднениям. Любой эффективный метод должен основываться на том, что каждый миф или фрагмент мифа несет в себе послание, имеющее определенную ценность для интерпретации религий. Благодаря такой отправной точке может появиться возможность рассматривать мифы и обряды в их социальном контексте, не только в скандинавском обществе эпохи викингов, но и в более отдаленной перспективе, вплоть до их зарождения в индоевропейском языковом и религиозном семействе.

Проблема источников и их вариаций в зависимости от времени и разнородных литературных контекстов заключается в том, что для того, чтобы исследование богини уровня Фрейи было осмысленным и правдоподобным, требуются особые методы. Главная проблема, учитывая особенности материала, связана, прежде всего, с тем, что мы лишь смутно представляем себе социальный контекст нашего самого важного источника по древнескандинавской религии – поэм о богах «Поэтической Эдды». Некоторые мотивы, как можно видеть, восходят к общей индоевропейской традиции, в то время как другие остаются в тени. Гипотезы, выдвигаемые исследователями в этой области, заметно колеблются между взглядом на эти стихи как на священные проявления веры и как на насмешки христиан над языческими верованиями. То же самое касается и произведений Снорри Стурлусона и его последователей. Ойген Могк предположил, что они представляют собой плоды литературных замыслов самого Снорри; Ханс Кун расценивал их как пример синкретизма; Вальтер Бэтке считал их усердными попытками христиан истолковать мифы применительно к «Посланию Павла к Римлянам», 1:18-23 – отрывку о явлении Бога человечеству от сотворения мира и до погружения в язычество.⁵² Во многих случаях серьезная проблема оценки источников заставила некоторых исследователей объявить, что на самом деле о древнескандинавской религии ничего нельзя сказать точно.

НОВАЯ СРАВНИТЕЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ

Однако сравнительный филолог и историк религий Жорж Дюмезиль сформулировал иное отношение к «Поэтической Эдде» и творчеству Снорри. Дю-

52 Lindow, 1985, p. 38.

мезиль и его последователи считали «Эдду» Снорри, как и другие исландские источники, продолжателями старых индоевропейских традиций, делая их краеугольным камнем своей известной гипотезы о трехчастной идеологии ранних индоевропейских обществ.

Подход Дюмезиля основан не на функциональных или исторических методах, и его нельзя отнести к категории «теории паттернов», поскольку его идея индоевропейской идеологии основана на концепции «коллективных представителей».⁵³ Его метод, по словам одного из его последователей, уникален и основан на двух постулатах: во-первых, на утверждении, что мифология отражает социальные ценности, которые укрепляют социальную сплоченность, и, во-вторых, на том, что языковое единство – как древний индоевропейский язык – предполагает значительную меру идеологического единства, объяснимого средствами сравнительного метода.⁵⁴

Трехчастная идеология Дюмезиля построена на трех классах, или, как он предпочитает их называть, функциях, существовавших в индоевропейском обществе: короли-жрецы, выполнявшие юридические функции, воины и крестьяне. Эти функции легко обнаружить почти в каждом обществе; но исключительными делает индоевропейцев то, что три эти социальных класса нашли отражение в пантеонах и мифах ранней религиозной системы. Трехчастная идеология характерна для религиозного мировоззрения. Она встречается среди большинства культур и параллельна лингвистической структуре индоевропейской семьи языков, демонстрируя баланс трех социальных классов.

Влияние Дюмезиля на исследования сравнительной религии колоссально. За последние несколько десятилетий он повлиял на таких историков религий, как Ян де Фрис, Габриэль Турвиль-Петре, Ж. Дюшен-Гийемен, Эдгар Поломе и др. Тем не менее, время от времени предпринимались критические попытки развенчать трехчастную систему, например, британский индолог Джон Броу опубликовал работу, в которой он пытался доказать, что ее также можно распространить на образ Бога в «Библии» и на двенадцать колен Израилевых.⁵⁵ Однако ответ Дюмезиля ясно свидетельствует о том, что Броу неправильно истолковал его метод; кроме того, сам текст Библии, который приводит в пример Броу, не содержит никаких признаков трехфункциональности.⁵⁶

Против Дюмезиля и его теории звучали и другие критические голоса, ставящие под сомнение его сравнительный метод, а также трехчастную идеологию. Критики

53 C. Scott Littleton, 1982, "The New Comparative Mythology", Berkeley and Los Angeles, p. 132.

54 C. Scott Littleton, 1982, "The New Comparative Mythology", Berkeley and Los Angeles, p. 132.; Dumézil, 1958a, p. 91; Cf. É. Benveniste, 1969, «Le vocabulaire des institutions indo-européennes», Paris, pp. 8 f.

55 Brough, J., "The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method", *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* 23, pp. 68-86.

56 Dumézil, 1973, pp. 338-361.

либо (часто по недоразумению) не принимают идею трехфункциональности как общую, унаследованную индоевропейскими народами идеологию, либо следуют примеру Броу, считая трехчастную систему универсальной идеей. За последние пару десятилетий все большее число исследователей, как в сообществе филологически подкованных историков религий, так и за его пределами, приняли концепции Дюмезиля.

В древнескандинавской мифологии функцию жреца и судьбы выполняли Один и Тюр, воином был Тор, а третью функцию выполняли Ньёрд, Фрейр и Фрейя. Тем не менее, следует отметить, что Один связан с воинами, в то время как Тор выступает как бог крестьян, согласно основным текстам о древнескандинавской религии. Это связано с явлением, которое Дюмезиль назвал *glissement* – «скольжением» между функциями, и которое он считал типичным для германского общества, где границы между королем-воином и воином-крестьянином не были столь четкими и ясно различимыми, как в более развитом обществе, например, в Древней Индии, где положения социальных классов были четко разграничены.⁵⁷ Яркий пример того, как германское общество сохранило трехчастную идеологию, хотя границы между классами были скользящими, можно найти в эддической поэме «Песнь о Риге». Конунг, магиго-религиозный король – сын ярла, представляющего воинов, в то время как Карл, свободный крестьянин, обладает яркими воинственными чертами. Хотя в германском обществе наблюдалась тенденция к смешению первой и второй функций, трехчастная теологическая система сохранялась в качестве идеологической надстройки.⁵⁸

Дюмезиль применяет свой метод к значительно эвгемеризированным версиям скандинавских мифов Саксона, демонстрируя, как меняющиеся истории о героях соотносятся с мифами, рассказанными Снорри. Его наиболее проработанный пример – герой Хадингус, чьи приключения отражают мифы о ванах Ньёрде и Фрейе.⁵⁹ Аналогичным образом, он продемонстрировал основополагающие трехчастные структуры, возникающие в различных сагах о герое Старкатерусе, который – подобно своим ведическим и греческим аналогам, Шишупалу и Гераклу – трижды грешит против одной из трех функций.⁶⁰

Несмотря на знакомство с древнескандинавской мифологией, Дюмезиль уделял очень мало внимания роли ее богинь. Именно поэтому было бы интересно применить его теории об индоевропейской богине в трехчастной системе к сложному характеру Фрейи, тем самым пролив новый свет на ее функции. Метод Дю-

57 Dumézil, 1958b, «La Rigsthula et la structure sociale indo-européenne», *Revue de l'Histoire des Religions*, 154: 1-19; J. de Vries, 1960, «Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique», *Homages au Georges Dumézil*, Bruxelles, pp. 83-95.

58 Dumézil, 1958b, pp. 1-19.

59 Dumézil, 1973, p. 19.

60 Dumézil, 1983, "The Stakes of the Warrior", Los Angeles and Berkeley, pp. 9 ff.

мезиля воплощает принятие не только структурализма, но и функционалистской перспективы интерпретации мифов, одновременно задействуя сравнительный и лингвистический аспекты. Применение этого метода к скандинавскому материалу подразумевает помещение этого материала в новый и отличающийся контекст, требующий новых гипотез. Его гибкость согласуется с утверждением, что не существует единой и исчерпывающей теории мифа, «за исключением, возможно, теории о том, что все подобные теории неизбежно ошибочны».⁶¹

СТРУКТУРАЛИСТСКИЙ МЕТОД

Хотя Дюмезиль заявлял, что он не структуралист, его интерпретации мифа имеют много общего со структуралистским методом. Структуралистский подход к мифам имеет преимущество перед прочими подходами: он свободен от преобладавших ранее моделей природы и этиологии, которые в своем стремлении объяснить каждый элемент как всего лишь историю порождали как препятствия, так и путаницу. В исследованиях мифа о Великой Богине Восточного Средиземноморья преобладала именно такая интерпретация, когда ее отношения с молодым богом трактовались как ритм развития растительности, отражающийся в его расцвете и увядании.⁶² Подобная интерпретация обычно теряет смысл, когда мы рассматриваем эти мифы, которые, должно быть, все еще содержали более глубокое значение, поскольку их рассказывали многократно.

Используя структуралистский метод, мы стремимся достичь вненарративно-го значимого смысла, скрытого под обычным мифом, так же как лингвисты ищут скрытую структуру языка под слоем слов. Используя этот метод, мы отказываемся от шаблона драмы о растительности и работаем с мифическими элементами, которые не имеют ничего общего друг с другом на уровне повествования, но на самом деле раскрывают совокупность отношений между обществом, человеком, природой и сверхъестественным. В этом отношении М. Детьен в «*Les jardins d'Adonis*» убедительно демонстрирует, что мифы об Адонисе на самом деле описывают не умирающего бога растительности, а служат примером того, какими не должны быть ни человек, ни природа. Миф об Адонисе повествует о мужчине, который расцветает слишком рано, до брака и деторождения, или – в переносном смысле – о кукурузном початке, который так и не созревает и не выполняет своего предназначения.⁶³

Несмотря на это, в данной работе мы будем избегать структурализма в его самой крайней форме – структурализма, отказывающегося от обращения к срав-

61 G.S. Kirk, 1984, "The Nature of Greek Myths", Harmondsworth, p. 38.

62 J. Frazer, 1936, "The Golden Bough", London, особенно "Adonis", "Attis", "Osiris", "Balder, the beautiful".

63 Detienne, 1972, pp. 188-226.

нительному материалу, а также к социальному контексту мифов. Смысл мифов, отражающих экзистенциальный взгляд на человека, обусловлен религиозной и социальной средой, которая их породила. Любое исследование такой богини, как Фрейя, обязательно помещает ее в религиозный контекст общества, сделавшего ее объектом поклонения. Более того, мы должны проанализировать ее отношения с другими богами, прежде чем попытаться выявить структуры, которые помогут нам интерпретировать мифы, повествующие о ней.

Аналогичным образом, когда мы сравниваем богов и героев в древнем мифе, сравнительный метод, ценность которого в связи с лингвистикой неоспорима, следует использовать с осторожностью. Необходимо помнить, что между культурами, разделенными как временем, так и расстоянием, никогда не может быть идеальных совпадений. С другой стороны, очевидно, что религиозную идеологию, отраженную в мифах и даже в религиозных терминах, можно подвергнуть наглядному сравнению, как это было продемонстрировано в ходе применения сравнительной лингвистики к изучению индоевропейской религии, см. например, работу Эмиля Бенвенисты «Словарь индоевропейских социальных терминов», 1-2. Сочетание структуралистского метода, охватывающего как сравнительный, так и лингвистический аспект, дает возможность преодолеть трудности, с которыми сталкиваются исследователи древнескандинавской мифологии, особенно трудности, связанные с источниками. По мере поиска опорных структур в мифах и мифических фрагментах, обсуждая влияние источников, пришедших из средневековой Европы, мы не нуждаемся в гиперкритическом подходе, поскольку эти источники представляют собой плоды того же культурного наследия. Христианство действительно изменило это культурное наследие в Европе, но Европа изменила и христианство, которое из местной секты с жесткими требованиями равенства превратилось в эффективный инструмент политической власти. В дальнейшей истории Европы трехчастная структура нашла свою новую форму в трех сословиях – дворянстве, священстве и крестьянстве; она появляется в концепции Мартина Лютера об идеальном обществе, разделенном на „*der ehrende Stand, der wehrende Stand und der nährende Stand*“ [«Почитающее сословие, защищающее сословие и питающее сословие» – прим. пер.].

Несмотря на всю критику в адрес сравнительного метода Дюмезиля и его теории трех функций индоевропейских обществ с ее теологической надстройкой, в последнее время он получил признание практически во всех сферах. Растущее уважение к структуралистским исследованиям также поддержало теории Дюмезиля, и его критики теперь находятся в меньшинстве.⁶⁴

64 Lindow, 1985, p. 47.

~ IV ~

ТАИНСТВЕННАЯ НЕРТА

ДОИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

По очевидным причинам история религий должна включать в себя поиск возможных связей с прошлым. Однако когда мы пересекаем границу между историей и нашим временем, обретение определенных знаний становится возможной целью. Действительно, археологические исследования предоставляют нам множество материальных объектов, и мы можем рассуждать о том, имеют ли они религиозный характер или нет. Попытки построить теории без какой-либо поддержки со стороны исторических текстов нередко приводят к тому, что предположение невозможно ни доказать, ни опровергнуть, и в итоге оно остается лишь предположением. Столкнувшись с этой дилеммой, многие историки религий не решаются касаться иных вопросов, кроме письменных источников, опуская археологические находки, которые могли бы стать полезным дополнением к текстам.

Некоторые археологи, ощущая свое незнание или отсутствие интереса к истории религий, пренебрегают этой темой или предпочитают использовать слово «идеология», когда сталкиваются с явно религиозными объектами. Эта дистанция между археологией и историей религий привела к необходимости поиска новых и лучших моделей сотрудничества между этими дисциплинами, особенно в области древнескандинавской истории и культуры. Попытка такого сотрудничества привела к появлению двух томов: “Words and Objects”, 1986, и “Nordisk Hedendom – et symposium”, 1991.⁶⁵

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Такая пропасть между дисциплинами была не всегда. Прежде археологи и историки религий поддерживали друг друга, и нередко эти научные сферы объединял один человек. Подобные люди структурировали материал в соответствии

65 “Words and Objects”, 1986, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford. „Nordisk hedendom. Et symposium“, 1991, ed. G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. Meulengracht Sørensen, Odense.

с научной моделью, которая основывалась на дарвиновской теории происхождения видов и подразумевала эволюцию человеческого разума на протяжении тысячелетий. Эта идея допускала корреляцию между материальным стандартом культуры и ментальным состоянием людей, которые в ней существовали. В области антропологии и истории религий такие ученые, как Фрэзер, Тайлор и Марретт, выстраивали свои теории на базе ментального процесса эволюции в сфере религии, причем все они отталкивались от различных отправных точек. Фрэзер полагал, что религия происходит от магии, Тайлор – от анимизма, а Марретт – от доанимизма. Представление о ментальной эволюции позволило сравнить находки из доисторических культур с аналогичными предметами в современных культурах, которые сохранились на том же материальном уровне и которые называют примитивными в прямом смысле этого слова – иными словами, они остались на первом эволюционном уровне человечества.⁶⁶

Эту процедуру построения структур, имеющих различные уровни, с учетом культурных проявлений человечества, ученые оставили уже давно.

Когда современные историки религий обнаруживают сходство между ритуалами и религиозными объектами разных культур и времен, они оценивают место этих культур в более широком контексте – как релевантные, а не определяющие соответствующий ментальный уровень народности. Однако старая парадигма все еще сохраняется, что находит отражение в том, что неидентифицированные предметы доисторических времен также определяют как «религиозные» или «магические», не подвергая их какому-либо анализу.

ОБРАЗЫ БОГИНИ?

Чтобы наглядно проиллюстрировать эту проблему, мы можем обратиться к фигуркам, изображающим женские тела, которые часто называют прототипами Великой Богини. Многие ученые предполагают, что женское божество появилось в истории человечества очень рано, основывая эту гипотезу на факте существования подобных статуэток. Наиболее полный анализ этого вопроса представила Мария Гимбутас в своей книге «Богини и боги старой Европы 6500-3500 гг. до н.э.: мифы и культовые изображения».⁶⁷ Она строит свое исследование на основе различных типов богинь-матерей, представленных в археологических находках этого периода, сделанных в основном на Балканах, выделяя различные формы и украшения статуэток и классифицируя их как Мать-земля, Богиня смерти, Богиня-птица, Богиня плодородия и т. д.

⁶⁶ J.P. Schjødt, 1986, "The 'Meaning' of the Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical: Some Thoughts on the Limits of the Phenomenology of Religion", pp. 180-196, *Words and Objects*, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.

⁶⁷ M. Gimbutas, 1982, "The Goddesses and Gods of Old Europe 6500-3500 BC: Myths and Cult Images", London.

Критика исследования Гимбутас о доисторической религии была на удивление малозаметной, несмотря на то, что многие из ее аргументов основаны на неубедительных предположениях, вероятно, зависящих от того, что понятие «Богиня-мать» вошло в историю религий, не получив четкого определения. В эссе, изданном до публикации работы Гимбутас, А. Флеминг пытается оппонировать, утверждая, что многие свидетельства о так называемых «Богинях-матерях» слишком неубедительны, а некоторые фигуры даже не имеют человеческих черт. В других случаях ученые находили только части статуэток, и, тем не менее, называли это «культом Богини-матери». Находки с ярко выраженными женскими формами, по его мнению, можно интерпретировать как «забавную местечковую порнографию».⁶⁸ То, что многие из них найдены в могилах, может позволить предположить связь с верой в загробную жизнь. Фигурки с большой грудью и подчеркнутыми гениталиями можно ассоциировать с плодородием, и они могут свидетельствовать о вере в новую жизнь после смерти. Тем не менее, ничто в этих фигурках не позволяет назвать их «богинями-матерями» или даже «прототипом Великой Богини», поскольку мы не располагаем информацией об их назначении и социальном контексте.

Однако изучение деталей этих женских изображений, независимо от того, являются ли они изображениями богинь или нет, может принести некоторые плоды, поскольку их жесты и атрибуты могут содержать символическое значение для богини плодородия, дарующей жизнь. В разных культурах разных времен фигурирует такой типичный жест: женщина держит грудь, готовясь к кормлению младенца. Эта функция питания, неопределимая для выживания человечества, – деталь, узнаваемая в образах Великих Богинь исторических времен. Этот мотив развился до выражения королевской власти сакрального короля, когда он изображался сосущим грудь Великой Богини. В христианстве тема матери, готовящей свою грудь к кормлению младенца, вновь появляется на изображениях Девы Марии.

Изображение такого типа, который в популярной литературе иногда называют изображением Фрейи, нашли в Фардале, Ютландия. Фигура стоит на коленях, ее левая рука обхватывает правую грудь. Она обнажена, за исключением короткой юбки, сплетенной из ниток – как и у девушки из Эгтведа (1300 г. до н.э.). Эта статуэтка может быть изображением богини или жрицы. Тем не менее, нельзя исключать и другие предположения. То же самое можно сказать и о так называемой «Фройе из Ребилда» – грубо вырезанной деревянной фигурке с женскими формами.⁶⁹

Можно считать «Фройю из Ребилда» и другие находки, имеющие человеческие очертания, предполагаемыми объектами поклонения, и в то же время пом-

68 A. Fleming, 1969, "The Myth of the Mother Goddess", *World Archaeology*, London, pp. 247-261.

69 P. Riismøller, 1952, "Froja from Rebild", *KULM*, pp. 119-132.

нить о возможности других толкований. Следующий вопрос, который следует задать об этих объектах, – можно ли связать их с богами и богинями, о которых говорится в литературе эпохи викингов. Проблема в том, что археологических находок идолов сохранилось довольно мало, поскольку их обычно делали из дерева и в процессе христианизации они были сожжены или уничтожены иным способом. Культовые места, называемые *hof*, *hørg* и *vé*, похоже, постигла та же участь, что и идолов. Сомнению подвергают даже существование святилищ и храмов скандинавской религии. В частности, результаты раскопок, проведенных Олафом Олсеном, противоречат культовой преемственности, подобной той, что была в Средиземноморье, где церкви возводились на руинах языческих капищ.⁷⁰ Из-за этого существование храма или какого-либо религиозного сооружения, помимо домашнего культа, было поставлено под сомнение, однако новые открытия, сделанные за последние два десятилетия, позволили взглянуть на ситуацию иначе. При раскопках алтаря средневековой церкви на острове Фрёсён были найдены остатки жертвоприношения, в частности, останки медведей.⁷¹ Сведения о крупных храмах в Уппсале и Тронхейме неоднократно изучались исследователями-критиками, хотя окончательного ответа получить не удастся, пока не будут найдены и идентифицированы остатки этих зданий.⁷²

Многочисленные найденные кусочки золотой фольги, называемые «гюльдгуббар» (*guldgubbar*), вероятно, использовались в культе как форма жертвоприношения или как votivные дары. На них могли быть оттиснуты мифические фигуры, и кажется логичным, что изысканно одетая дама, держащая в руках рог для напитков, могла быть изображением одной из валькирий или даже самой Фрейи, встречающей павшего воина по прибытии в Иной мир. Еще один повторяющийся мотив, отображающий любовные объятия мужчины и женщины, может представлять единение богини со своим партнером в *hieros gamos*. Тем не менее, при интерпретации необходима определенная осмотрительность – невозможно иден-

70 O. Olsen, 1965, "Hørg, hof og kirke, Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie", ed. Det Nordiska Konglige Oldskriftsselskab, Copenhagen, pp. 236-275. Однако два недавних исследования показывают, что определение Ольсена слишком ограничено, и что подход «непрерывности культового места» был бы более полезным. J. Sandnes, 1987, „Hedensk kultus og kristen kirke. Noen refleksjoner om kultkontinuitet ut fra plasseringen av enkelte kirker i Nord-Trøndelag“, Festskrift til Alfred Jakobsen, ed. J.R. Hagland et alia, Trondheim, pp. 144-152, S. Brink, 1992, „Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt“, *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, ed. B. Nilsson, Uppsala, pp.105-128.

71 A.S. Gräslund, 1992, „Kultkontinuitet – myt eller verklighet. Om arkeologiens möjlighet att belysa problem“, *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, ed. B. Nilsson, Uppsala, pp. 129-150.

72 О святилищах в германских и древнескандинавских религиях см. Å.V. Ström and Biezais, H., 1975, „Germanische und Baltische Religion“, Stuttgart, pp. 214-217 и Turville-Petre, 1964, pp. 236-250. Тацит в своих «Анналах I», 51 описывает богиню, чьим праздником было занято германское племя, пока Германик и его войска наступали, после чего разрушили ее храм до основания. Это противоречит его рассказу в «Германии», 9 о том, что у германских племен не было храмов. У христианских писателей, таких как Беда и Адам Бременский, а также в исландских сагах упоминаются храмы.

тифицировать какие-либо мифические события до выяснения культового контекста этих «гюльдгуббаров».⁷³

Вопрос о миграции и различных слоях населения на территории Скандинавии в доисторические времена препятствовал сопоставлению археологических находок с материалами истории религий. Некоторые исследователи утверждают, что население Севера происходило от различных племен, которые иммигрировали в несколько этапов, среди которых были и индоевропейцы. Предполагается, что люди с ладьевидными топорами представляли более ранний слой населения, чем люди с боевыми топорами, которые входили в самые ранние миграционные волны индоевропейцев. Они путешествовали на лошадях, что объясняет их стремительное вторжение на эту территорию.⁷⁴ В настоящее время от этих теорий отказались, и при определении видов миграции проявляют определенную осторожность.

Переход от обычая захоронения к кремации трупов был связан с индоевропейской идеей освобождения души, известной из гимнов Вед. Впрочем, полного отказа от предания земле в скандинавском регионе не произошло, кроме того, индоевропейские обычаи включали оба вида погребения.⁷⁵

БОГИ И БОГИНИ НА РЕЗНЫХ КАМНЯХ?

Вопрос о резьбе на камнях, которая была объектом различных интерпретаций и теорий как профанного, так и религиозного характера. Многие из этих интерпретаций довольно зыбки, они происходят от анализа довольно далеких культур, без внимания к тому факту, что резьба по камню должна иметь схожие формы – по техническим причинам.

Идея о том, что высеченные на камнях изображения представляют антропоморфных богов, среди которых преобладали божества мужского пола, возникла достаточно рано. Фаллическая фигура представляла Фрейра, фигура с мечом – Тора, с копьем – Одина. Другая интерпретация, основанная на теории эволюции, заключалась в том, что наскальные рисунки описывают ранний пласт веры, в котором преобладало индифферентное отношение к божествам, воспринимаемым просто как силы. Со временем это представление переросло в индивидуализацию главных богов мужского пола скандинавского пантеона.⁷⁶

73 Исчерпывающий обзор исследований о „guldgubbar“ и последних находок представлен в работе G. Steinsland, „De nordiske gullblekk med parmotiv og norrøn fyrsteideologi“, *Collegium Mediaevale*, 1990:3, pp. 73-94. Стейнсланд выдвигает собственную гипотезу о гюльдгуббарах как о мотиве священном бракосочетании, связанном с норвежской идеологией королевской власти.

74 F. Ström, 1962, p. 18.

75 F. Ström, 1962, p. 20.

76 O. Almgren, 1926, „Hällristningar och kultbruk“, Stockholm, p. 281; B. Salin, 1903, „Heimskringlas tradition om asames invandring“, *Studier ägnade O. Montelius*, Stockholm, p. 134.

Вслед за этой гипотезой отсутствие богини женского пола стало бросаться в глаза, и возникло предположение, что чаши были символами, связанными с богиней земли. Знаки чаши рассматривались как чаши с подношениями богине земли или как символическое изображение полового акта между богом неба и богиней земли.⁷⁷ Некоторые знаки чаши, расположенные между ног фигуры женского пола, указывают на сопоставление с мужским фаллосом, другие все еще ставят интерпретаторов в тупик.⁷⁸

Датский археолог Йоханнес Брэнстед описал полный пантеон бронзового века по материалам рисунков, вырезанных на камне, из Южной Скандинавии. Он выделил бога солнца, бога с большими руками, называемого также богом молнии, богов-близнецов, двух богинь плодородия, разделяемых на ныряющую богиню и богиню с шейными кольцами.⁷⁹ Гипотеза Брэнстеда, выстроенная на более ранних предположениях, страдает от той же проблемы, которую мы упомянули ранее в отношении женских статуэток. Дональд Уорд подверг критике подобную аргументацию в своей книге «Божественные близнецы», в которой он утверждает, что изображения в форме человека не обязательно должны быть религиозными образами, олицетворяющими или почитающими бога и их «... не следует так интерпретировать, если не будет найдено достаточно дополнительных доказательств, подтверждающих это предположение. Поэтому к таким изображениям следует относиться с осмотрительностью, и исследователю надлежит воздерживаться от далеко идущих выводов на основании одних только изображений».⁸⁰

Фигурки, напоминающие людей, без фаллоса, с длинными волосами и иногда со знаком чаши между ног, обычно интерпретируют как женские. Они появляются в сценах совокупления и иногда в позе преклонения. Некоторые исследователи утверждают, что малочисленность изображений женщин, по сравнению с фаллическими мужчинами, объясняется тем, что они изображены в виде символов, а не антропоморфно.⁸¹ Бытует мнение, что корабли символизируют богиню плодородия, что связано с упоминанием Тацита о жертвоприношении себев Исиде.⁸²

77 de Vries I, pp. 125-126; анализ различных интерпретаций резьбы по камню представлен в двух эссе: "Rock Drawings as Evidence of Religion: Some Principal Points of View", Å. Hultkrantz, pp. 43-45 и "Interpretation of South-Scandinavian Petroglyphs in the History of Religion, Done by Archaeologist: Analysis and Attempt at Auto-Critique", J. Nordblad, pp. 142-144 в "Words and Objects", 1986 ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.

78 J. Brøndsted, 1963, "Danmarks historie I", Copenhagen, p. 220.

79 J. Brøndstedt, 1977, "De ældste tider. Særudgave af Danmarks historie I", Copenhagen, p. 322.

80 D. Ward, 1968, "The Divine Twins", Berkeley, p. 47.

81 G. Mandt, 1986, "Female deities in the religious manifestations", p. 114, Words and objects, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.

82 B. Almgren, 1962, "Den osynliga gudomen", Proxima Thule, Stockholm, p. 60.

Pars Sueborum et Isis de sacrificat: unde causa et origo peregrino sacro, parum comperi, nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet advectam religionem (Germ., 9).

[Часть свебов совершает жертвоприношения и Изиде; в чем причина и каково происхождение этого чужестранного священнодействия, я не мог в достаточной мере выяснить, но, поскольку их святыня изображена в виде либурны, этот культ, надо полагать, завезен к ним извне.⁸³]

Впрочем, эту богиню можно идентифицировать и как Нехаленнию, одну из матрон, как называют подобных богинь, которые встречаются в Центральной Европе, особенно в долине Рейна.⁸⁴ На трех украшенных алтарях, найденных в этом регионе, она представлена в человеческом облике, ее левая нога опирается на форштевень корабля, а рука покоится на руле. Другие ее атрибуты – корзины с фруктами и собака, сопровождающая ее. Эти атрибуты похожи на атрибуты Икиды (или Фортуны), и это позволяет объяснить упоминание Тацитом Икиды как привнесенного божества, когда он описывает ее как великую богиню свебов, хотя ее происхождение, вероятно, автохтонное.

Корабль символически связан с плодородием, как и корабль Скидбладнир, который был атрибутом бога Фрейра. В течение долгого времени в некоторых частях Дании сохранялся обычай нести корабли в процессии, чтобы улучшить урожай.⁸⁵ С другой стороны, когда корабль фигурирует на рисунках, вырезанных на камнях, он может символизировать корабль смерти, и нам не стоит пренебрегать вероятностью что корабль – это просто корабль. Другие предполагаемые женские символы, помимо знаков чаши и кораблей, – это отпечаток ступни, змея, спиральный узор и кольцо с крестом. Однако все эти предположения, естественно, вызывают вопрос: почему богиню плодородия изображали символами, в то время как богов мужского пола рисовали в человеческом облике? Предположение, что божество изображали символом, поскольку ни один смертный не должен лицезреть его святость, не отвечает на вопрос о разнице между мужскими и женскими изображениями, или между фигурами богов и смертных.⁸⁶

В своей научной работе „Nordiskt och keltiskt. Sydsandinavisk religion under yngre bronsålder och keltisk järnålder“ Марианна Горман выдвигает предположение, что рисунки на камнях изображают кельтских богов и мифы. Она основывает

83 Здесь и далее перевод с латыни «Германии» приведен по: Корнелий Тацит, «О происхождении германцев и местоположении Германии». «Сочинения в двух томах», Т.1. Анналы. Малые произведения. Л., Наука, 1969. Перевод А.С. Бобовича.

84 de Vries, II, pp. 314-316.

85 H. Henningsen, 1950, „Kirkeskibe og Kirkeskibsfesten, Søhistoriske Skrifter 3“, Copenhagen, pp. 93-101; H.R. Ellis Davidson, 1964, “Gods and myths of Northern Europe”, Harmondsworth, p. 100.

86 Mandt, 1986, p. 125.

свое предположение на сравнениях между культурами Урненфельдер и Латенской, и на известных сведениях об атрибутах кельтских богов.⁸⁷ По сравнению с туманным истолкованием религии бронзового века как всего лишь поклонения солнцу, работа Горман по интерпретации наскальных рельефов в новом свете – это отличная попытка. Тем не менее, в ее изложении не хватает убедительных аргументов, в основном из-за трудностей, о которых мы уже упоминали. Хотя скандинавская наскальная резьба предоставляет нам весьма богатый материал, опасно интерпретировать их как религиозные изображения, независимо от того, предполагаем ли мы кельтское или германское происхождение их мотива. Не похоже, что эти изображения с их фаллическими мужчинами, кораблями и животными отражают какие-либо известные мифы индоевропейской мифологии.⁸⁸

ДРУГИЕ ВОЗМОЖНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ БОГОВ?

То же самое касается и фигур на золотых рогах из Галлехуса, хотя Б. Линкольн в своей работе «Жрецы, воины и домашний скот» высказывает предположение, что на них изображены периодически повторяющиеся мотивы, такие как змей-дракон и трехголовый человек, с которыми должен сразиться герой, связанные с древним индоевропейским мифом о краже скота.⁸⁹ Знаменитый котел из Гундеструпа с его потрясающими сценами, несомненно, связан с кельтской мифологией, хотя его нашли в северной Ютландии.⁹⁰

Даже в эпоху викингов в изобразительном искусстве было мало образов из древнескандинавской мифологии. Самые популярные мотивы заимствовали из эпического цикла «Саги о Вэльсунгах», особенно из «Сигурда, убийцы Фафнира». Тем не менее, изображения VI века, такие как украшения шлемов из Венделя и строки из Торслунда, можно отнести к богам Одину и Тюрю. Отличить какого-либо бога или богиню на антропоморфных изображениях с бревен или камней практически невозможно.

Вероятно, наскальные рисунки бронзового века, изображения с золотых рогов из Галлехуса и с котла из Гундеструпа можно расценивать как отражение более древних, исчезнувших религий.⁹¹ Тем не менее, пока новые находки не внесут ясность в интерпретацию этих объектов, вопрос должен оставаться открытым.

87 M. Gorman, 1987, „Nordiskt och keltiskt. Sydskandinavisk religion under yngre bronsålder och keltisk järnålder“, Lund.

88 Schjødtt, 1986, pp. 180-182.

89 B. Lincoln, 1981, „Priests, Warriors and Cattle“, Berkeley, pp. 114 ff.

90 Мотивы рассматриваются в G. Olmsted, 1979, „The Gundestrup Cauldron: its archeological context, the style and iconography of its portrayed motifs, and their narration of a Gaulish version of Táin Bó Cuailnge“, Bruxelles и в F. Kaul, 1991, „Gundestrupskedlen“, Copenhagen.

91 A. Bækstedt, 1988 *udar och hjältar i Norden*, Oslo, p. 22.

РЕЛИГИЯ БРОНЗОВОГО ВЕКА

Религию бронзового века принято характеризовать как период поклонения солнцу. Это предположение основано на различных находках, например резьба по камню в Тануме – диск со стилизованными лучами, окруженный коленапреклоненными женщинами, и «Солнечная повозка», обнаруженная в Трудхольме на острове Зеландия, – диск, помещен на повозку, запряженную лошадей.⁹² Также было выдвинуто предположение, что двенадцать бронзовых щитов, обнаруженных в Колландсё в 1987 году, связаны с поклонением солнцу, поскольку они слишком хрупкие, чтобы использовать их в бою.⁹³

Погребальные дары свидетельствуют о вере в загробную жизнь, хотя они и различаются в зависимости от принятого погребального обычая. Дары из подземных захоронений отличаются своей материальной природой, в то время как в кремационных захоронениях предметы заменяли на другие, например, шейные кольца, которые, похоже, были важными погребальными дарами в период раннего бронзового века; многие из них были слишком большими и тяжелыми, чтобы служить украшением для человека.

В период позднего бронзового века среди находок изредка появляются бронзовые человекоподобные фигурки, среди них женщины с двойным шейным кольцом. Женские фигурки с кольцами на шее рассматривали как объекты религиозного поклонения, и некоторые археологи называли их «Богиня с кольцом на шее» – термин, обозначающий особенную богиню бронзового века, которую также изображали на наскальных рисунках. Кроме того, исследователи связывают эту богиню с Фрейей, которая носит знаменитое украшение, Брисингамен, которое можно считать либо ожерельем, либо кушаком.⁹⁴ В сказке позднего периода «Прядь о Сёрли» у Фрейи есть ожерелье, которое Локи ворует у нее, и появляется она как Менглёд – «та, кто наслаждается украшениями».⁹⁵ Кажется заманчивым связать женские фигурки с шейными кольцами периода бронзового века и Фрейю с ее Брисингаменом эпохи викингов, но мы должны учесть и другие версии их появления в позднем бронзовом веке, кроме как культовых предметов.

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ В ЭПОХУ ВИКИНГОВ

Представления человека о загробной жизни формируют изменчивую и сложную картину, которая отличается не только в разных религиях и культурах, но и

92 P.V. Glob, 1970, „Højfolket“, Copenhagen, p. 80.

93 E. Hagberg and L. Jacobszon, 1988, „Fröslundaskölddama – en arkeologisk sensation“, *Fynd. Tidskrift för Göteborgs Arkeologiska Museum och Fornminnesföreningen i Göteborg* 1, Göteborg, pp. 1-29.

94 B. Arrhenius, 1962, „Det flammande smycket“, *Fornvännen*, pp. 79-101.

95 *Flátýjarbók* 1, 1860, Kristiania, pp. 275-283.

демонстрирует существование различных концепций внутри одной и той же теологии, не расценивая их как противоречивые или чуждые. В качестве примера можно привести отношение к загробной жизни в современном христианстве, где считается, что человек покоится в могиле, ожидая заключительного суда, но в то же время он может отправиться напрямик к Богу или готовиться к вознесению в другом месте, например, в чистилище. Анализ современных некрологов может дать и другие варианты.

Древнескандинавская религия не была исключением – в ней присутствуют различные представления о загробной жизни, такие как Вальхалла и Фолкванг – рай для павших воинов, Хель для тех, кто не был убит в бою и для преступников, по словам Снорри, и, наконец, Ран для тех, кто утонул в море. Археологические погребальные находки предоставляют нам некоторую информацию, которую мы можем сравнить с письменными источниками. Богатого человека в его могиле окружали сокровищами и снабжали оружием и лошадью для жизни в Вальхалле, а иногда хоронили на корабле. У женщины соответствующего статуса в могиле было не меньше золота, кроме того, ей добавляли инструменты для вышивания и других женских занятий, подобающих ее социальному положению. Женщин нередко хоронили в повозке, украшенной орнаментом. Хотя мы не располагаем информацией о жизни женщин после смерти, утварь в могиле, а также сопровождающие ее слуги свидетельствуют о более приятном существовании, чем мрачный мир Хель.⁹⁶

Людей высокого статуса иногда сопровождала служанка, которая более или менее добровольно соглашалась последовать за своим господином или госпожой на другую сторону. Подобный ритуал описал ибн Фадлан, который был свидетелем погребения вождя, принадлежавшего к племени русов, то есть северян из региона устья Волги.

Когда умирает один из их вождей, его рабов и рабынь спрашивают: «Кто умрет вместе с ним?». «Я», – отвечает одна из них, и когда она говорит так, это становится ее обязанностью, и пути назад уже нет, даже если она пожалеет; это недопустимо. Обычно это делают девушки-рабыни.

Как только человек, о котором я говорил, умер, они (русы) спросили девушек-рабынь: «Кто умрет вместе с ним?». «Я», – ответила одна из них. Тогда ее поручили двум рабыням, которые следили за ней и следовали за ней, куда бы она ни пошла. Они мыли ей ноги своими руками. В это время они заботятся об умершем, кроют ему одежду и готовят все, что ему нужно. Рабыня пьет и поет каждый день, радуясь и ликуя.⁹⁷

96 E. Roesdahl, 1980, „Danmarks vikingetid“, Copenhagen, pp. 191-193.

97 Wikander, 1978, pp. 67-68.

В конце концов, рабыню зарезала старуха, которую называли «ангелом смерти», одновременно двое мужчин душили ее веревкой. За несколько мгновений до этого события у нее было видение загробной жизни – она увидела отца, мать, родственников и хозяина в зеленом и чудесном месте.

Этот ритуал можно сравнить с археологическими находками с корабля Осберг – два женских тела – предположительно царица, иногда называемая «Оса», и ее рабыня. Подобные находки обнаруживаются и при других раскопках гробниц, где предположительно слуг убили и похоронили вместе с их хозяйкой или хозяином.⁹⁸ В одном из отрывков «Книги о заселении Исландии» говорится о вожде Асмунде, которого похоронили вместе с его рабом. Асмунд стал бродить по окрестностям, пока раба не убрали из могилы.⁹⁹

В погребальных обычаях различных культур часто фигурируют подношения умершему в виде вещей, которые понадобятся ему или ей в ином мире. Такие погребальные дары, как зерно, скот и слуги, по экономическим причинам стали часто заменять статуэтками, миниатюрами или рисунками. Что касается статуэток с кольцами на шее, то их можно было бы отнести не к божествам, а к погребальным дарам, заменяющим слуг, если бы они были найдены в могилах. Поскольку они обнаружены в других местах, мы можем расценивать их функции только как неопределенные.

Тем не менее, шейное кольцо, похоже, обладало определенной ценностью. Умирающая Брюнхильда обещает тем, кто готов следовать за ней в смерти:

Пусть теперь подойдут ко мне женщины, те, кто золота хочет. Каждой я дам золотые шейные кольца... (Sg, 49).

Золото и шейное кольцо не кажутся слугам достаточно щедрым наследством, они сомневаются и отвергают ее подарки:

Они не ответили и сказали все вместе: «Довольно убитых, позвольте нам жить...» (Sg, 50).

98 E. Roesdahl, 1989, „Vikingernes verden. Vikingerna hjemme og ude“, Copenhagen, pp. 66-67. О захоронениях в Бирке см. A.S. Gräslund, 1980, „Birka VI, The burial customs – a study of the graves of Birka“, Uppsala, p. 36.

99 “Landnimabók”, 1968, ed. Jakob Benediktsson, Íslenzk fornrit, Reykjavík, pp. 102-104.

Когда слуги отказываются, Брюнхильда напоминает им, что они придут в мир иной нищими:

Не стану я ради себя жизни лишать тех, кто не хочет того. Но на ногах ваших должны сверкать украшения, когда вы придёте ... и не будет у вас Меньи муки. (Sg., 51, 52).¹⁰⁰

Другие слуги принимают шейное кольцо и добровольно следуют за своими хозяевами, Гутормом и Сигурдом:

Украсьте костер коврами, щитами, рабов положите, украшенных шейными кольцами (Sg., 66).

Шейные кольца, как и другие ценности, очевидно, служили залогом существования умершего в потустороннем мире. Ожерелье было вознаграждением для верных слуг, которые, как считалось, должны были сопровождать своих хозяев и в могилу, что гарантировало более высокое положение в ином мире, чем в Хеле.

ТЕЛА В БОЛОТАХ

Человеческие жертвоприношения совершали при иных условиях, о чем свидетельствуют тела, найденные в болотах. Первое тело в болоте обнаружили в 1640 году, но подлинные исследования человеческих тел, погребённых две тысячи лет назад в торфе, начались в конце 19 века. В 1965 году Альфред Дик опубликовал общую опись европейских болотных тел, в которую вошли все существующие болотные захоронения со времен мезолита до Второй Мировой войны. Находки сосредоточены в Дании и Северной Германии, особенно в Шлезвиг-Гольштейне.¹⁰¹

Некоторые тела хорошо сохранились. Тем не менее, эксперты признают, что по разным причинам их сложно датировать методом радиоактивного углерода (С14). Тем не менее, большинство из них датированы в пределах узкого временного интервала, а именно: поздний бронзовый век и доримский железный век – несколько веков до нашей эры.¹⁰² Отмечалось, что многие из этих людей умерли насильственной смертью, например, мужчина из Толлунда, которого повесили в петле, сохранившейся до сих пор, и мужчина из Граубалле, горло которого перерезали от уха до уха. У других тел, таких как так называемая «королева Гунхиль-

100 Менья, одна из великанш в «Песне о Гротти», которая молола золото для короля Гротти. «Мука Меньи» – кеннинг, означающий «золото».

101 F. Ström, 1976, "Tacitus and Germania", *Words and Objects*, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford, p. 223 f.

102 H. Tauber, 1979, "Kultstof-14 dateringen af moselig", pp. 74-75, KUMIL.

да» и мужчина из Борремоссе, была сломана правая бедренная кость, и это, очевидно, сделали для того, чтобы они не смогли бродить после смерти.¹⁰³ Девочке из Виндеби было всего четырнадцать лет, когда ей завязали глаза и утопили в грязи.¹⁰⁴ Женщине из Эллинга было около тридцати лет, у нее была сложная прическа, для создания которой требовалась помощь двух человек. Ее повесили с помощью кожаной петли, найденной неподалеку от нее. В большинстве случаев людей убивали до того, как их погружали в мелководные озера более двух тысяч лет назад. Иногда они теряли сознание перед смертью, но на их телах нет следов пыток. Некоторых из них похоронили, как, например, мужчину из Толлунда, с закрытыми ртом и глазами – его тело положили в сырую могилу в позе спящего.¹⁰⁵

По какой же причине этих людей так жестоко убили и погрузили в источник или озеро, которое со временем превратилось в болото? Распространенным погребальным обычаем того времени была кремация, когда обожженные кости клали в погребальные урны с символическими вотивными дарами. Люди, погребенные в болотах, отличаются от них, и поэтому некоторые исследователи считают их преступниками, которых наказали насильственной смертью и поэтому похоронили за пределами деревни. Доказательством этой гипотезы служит замечание в «Германии» Тацита:

... distinctio poenarum ex delicto, proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames¹⁰⁶ caeno ac palude, iniecta insuper crate mergunt (Germ., 12).

[Суровость наказания определяется тяжестью преступления: предателей и перебежчиков они вешают на деревьях, трусов и оплошавших в бою, а также обесчестивших свое тело – топят в грязи и болоте, забрасывая поверх валежником.]

Трусость приравнивали к гомосексуальности, и обе характеристики в свою очередь связывали с понятием «эрги», которое довольно часто встречается в древнескандинавской литературе. Эрги в простом переводе означает «немужественность», к которой как раз и относятся такие черты, как «трусость» и «женподобность», а также пассивная роль в гомосексуальных отношениях.¹⁰⁷ Болотные трупы бронзового века редко имеют следы подобного наказания. Лишь

103 P.V. Glob, 1965, „Mosefolket: Jernealderens Mennesker bevaret i 2000 år“, Copenhagen, p. 60 ff.

104 P.V. Glob, 1965, „Mosefolket: Jernealderens Mennesker bevaret i 2000 år“, Copenhagen, p. 92 ff.

105 C. Fischer, 1979, „Moseligene fra Bjældskovdal“, KUML, pp. 18 ff.

106 corpore infames – «гомосексуальность», хотя переводчик старается смягчить значение этого слова. Тацит использует это определение в отношении мужчин-актеров в «Анналах».

107 F. Ström, 1986, p. 227; P. Meulengracht-Sørensen, 1983, “The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society”, Odense, pp. 14-24.

немногие из них умерли в результате утопления, над телами изредка встречаются плетеные изделия или ветки, и почти 50 процентов подобных тел – женщины.¹⁰⁸ Кроме того, бережное погребение некоторых трупов позволяет опровергнуть предположение о том, что покойники были преступниками, от которых общество хотело избавиться.¹⁰⁹ Тот факт, что многих из них нашли в озере вместе с животными и артефактами, скорее наводит на мысль, что их принесли в жертву боже-ству, которое предположительно было связано с водой.¹¹⁰

О человеческих жертвоприношениях среди германских племен свидетельствует Тацит в своем описании семнонов, племени из свебов, живших между Эльбой и Одром:

... stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia (Germ., 39).

[В установленный день представители всех связанных с ними по крови народностей сходятся в лес, почитаемый ими священным, поскольку в нем их предкам были даны прорицания, и он издревле внушает им благочестивый трепет, и, начав с заклания человеческой жертвы, от имени всего племени торжественно отправляют жуткие таинства своего варварского обряда.]

Хотя Тацит не упоминает, каким образом и где приносили в жертву этих людей, тем не менее, мы можем заметить, что человеческие жертвоприношения совершали на регулярной основе. Прокопий, живший в VI веке, рассказывает о религии жителей Фулы – старый термин, обозначавший север Европы:

Но другие жители Фулы, можно сказать, все, не очень отличаются от остальных людей: они поклоняются многим богам и демонам (гениям), живущим на небе и в воздухе, на земле и в море, и некоторым другим мелким божествам, считающимся, что они находятся в водах источников и рек. Они непрерывно приносят всякие жертвы, приносят жертвы мертвым и героям. Из жертв они считают самой прекраснейшей принесение в жертву человека, который был их первым военнопленным. Они приносят его в жертву в честь Ареса,¹¹¹ так как этого бога они почитают выше всех. Они посвящают этого пленника богу, не просто убивая его, как приносят жертву, но вешают его

108 F. Ström, 1986, pp. 230-231.

109 Fischer, 1979, p. 39.

110 F. Ström, 1986, p. 225. Хотя Фишер обратил внимание на то, что эти предметы положили после того, как люди были убиты, на самом деле это не служит аргументом против жертвоприношения. Fischer, 1979, p. 33.

111 Возможно, Один, бог войны и неистовства, хотя обычно его интерпретируют как Меркурия.

на столбе или бросают на спицы или умерщвляют какими-либо другими особыми способами, вызывающими жалость к его мучениям.¹¹²

Существуют некоторые доказательства, подтверждающие предположение о том, что болотные тела были ритуальными жертвами. Почти все они были молодыми людьми – самому старшему было около 30 лет, и все они были здоровы. Датский ученый Питер Вильгельм Глоб, посвятивший много лет изучению тел из болот, утверждает, что на их руках нет следов работы, а это может означать, что их выбирали и освобождали от тяжелой работы, чтобы, когда их принесут в жертву, их тела были в идеальном состоянии.¹¹³

Его коллега Фишер опровергает этот аргумент в статье „Moseligene fra Bjælds-kovdal“, в которой утверждает, что эпидермис их кожи не сохранился, поэтому трудно определить, освобождали ли их от тяжелой работы.¹¹⁴ Однако важнее не столько определить, работали ли эти люди, сколько обратить внимание на их возраст и физическое состояние. Жертва, будучи подношением богам, должна была быть совершенной во всех смыслах, поскольку от богов ждут возвращения качественных и совершенных вещей. По этой причине ни калеки, ни больные, ни старики не могут быть объектами человеческих жертвоприношений, их следует выбирать среди молодых и здоровых людей. Сложная прическа женщины из Эллинга, упомянутая в статье Фишера, служит довольно весомым аргументом в пользу гипотезы, что ее принесли в жертву богу, и перед ритуалом специально нарядили.

Правда, не все болотные тела служили ритуальными жертвами. Некоторые из них были преступниками, о которых упоминает Тацит, других убили по иным причинам, третьи просто случайно утонули. Тем не менее, многие тела, погребенные в торфе, свидетельствуют о том, что они представляли собой самый великий дар, который их племя могло поднести божеству, которое, как они надеялись, могло решить их судьбу и которое обитало, по их мнению, в воде, а не на небесах.

БОГИ В «ГЕРМАНИИ»

Письменный источник, который наилучшим образом освещает столетия, в течение которых происходили эти человеческие жертвоприношения, – это «Германия» Тацита. Описание Тацита частично основывается на более раннем оригинале, написанном историком Посидонием, родившимся в 135 году до н.э., который был автором нескольких работ по истории, философии и науке. Его работы по истории, особенно “Peri okeanou” и “Peri theon”, по-видимому, снабдили Тацита материалом, однако, они не сохранились. Другими источниками Тацита были

¹¹² Прокопий, «История войн VI», 15.

¹¹³ Glob, 1965, pp. 139-140.

¹¹⁴ Fischer, 1979, p. 33.

“О галльской войне” Цезаря, «История» Ливия, книга CIV и “Naturalis historia” Плиния и “Bellorum Germani libri xx”. Тацит, как мы уже упоминали, пользовался устными источниками, такими как римские солдаты и купцы, германские делегаты, пленники и рабы, которые внесли свой вклад в создание работы о северных племенах. Германские боги захватывают внимание Тацита уже во второй главе:

Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum et filium Mannum originem gentis conditoresque (Germ., 2).

[В древних песнопениях, – а германцам известен только один этот вид повествования о былом и только такие анналы, – они славят порожденного землей бога Туистона. Его сын Манн – прародитель и праотец их народа.]

И Туистон, чье имя означает «двойник, близнец», и его сын, Манн, «(первозданный) человек», восходят к мифу о сотворении мира, который можно найти и в других индоевропейских религиях.¹¹⁵ Эти первозданные боги породили три племени – ингевонов, герминонов и истевонов – которые названы по именам трех сыновей Манна, о чем также упоминает Плиний Старший.¹¹⁶ Ингевоны, которые происходят от Инга, согласно Тациту и Плинию, жили вдоль Северного моря и в Балтике. В «Беовульфе», написанном более чем 600 лет спустя, имя Ingwine, «друзья Инга» (1044, 1319) означает народ из Восточной Дании (= Skåne). Более того, Инг упоминается в древней англосаксонской рунической поэме:

*Ing was ærest mid East Denum
gesewen secgum of hé siddan est
ofer wæg gewát; wæn æfter ran
ðus Heardingas ðone hæle nemdun*

*Инг был первым среди восточных данов
увиденный людьми, пока он вновь
по волнам удалился, колесница следом мчалась.
Так храбрецы его героем именуют.¹¹⁷*

115 В. Lincoln, 1975, “The Indo-European Creation Myth”, *History of Religions*, 15, p. 121-145.

116 Плиний, «Естественная история». Плиний упоминает пять племен, но ничего не говорит о Туисто и Маннусе.

117 Перевод с древнеанглийского – Кирилл Горбаченко.

Имена *Ingui*, *Inguinus* и *Inguet* упоминаются в древнеанглийской генеалогии как предки королей,¹¹⁸ например, Ингви, который, как говорят, был предком Инглингов. Практически нет сомнений в том, что *Ing* тождественен *Yngvi*,¹¹⁹ также носившему имя *Freyr* – «господин», и, возможно, это имя бога плодородия. Это сочетание появилось как *Ingui-Freyr* и *Ingunar Freyr* (*Is.*, 43),¹²⁰ и, вероятно, произошло от **Ingviafraujaz* – «господин ингвионов». Этимология слова *Ing* трактуется большинством исследователей как *membrum virile*, что согласуется с фаллическим идолом Фрейра, описанным Адамом Бременским.

Тацит продолжает описывать религию германцев, рассказывая об их подготовке к сражению (*Germ.*, 3). Он сообщает, что они поют над своими щитами боевой гимн Гераклу. Воинственный Геракл со своей булавой должно быть является интерпретацией Тора, но описание Тацита также напоминает Одина, который способен пробудить в войне сѣди, безудержную ярость. Несколько раз Геракл действует, невзирая на последствия, подобно берсерку, например, когда он убивает свою семью или кентавров. Замечание Диодора Сицилийского также свидетельствует о склонности древних историков помещать Геракла в северные регионы:

Но когда во время похода против Гериона Геракл прибыл в Кельтику и основал там город Алезию, она увидела Геракла, пришла в восторг от его доблести и телесной силы и с величайшей охотой сочеталась с ним, на что согласились и ее родители. От связи с Гераклом она родила сына Галата.¹²¹

Когда Тацит далее рассказывает о боге Меркурии, которому германские племена приносят человеческие жертвы, это, вероятно, Один/Вотан, чьи атрибуты – широкополая шляпа и копьё – соотносятся с атрибутами римского бога. Кроме того, это согласуется с тем фактом, что *Dies Mercurii*, «день Меркурия», перевели как «день Одина».¹²² Как и природа Меркурия, природа Одина туманна и амбивалентна, и оба они являются божествами, выполняющими функцию попечения о мертвых. Похоже, что германские женщины были наделены определенной функцией:

Inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa neglegunt (*Germ.*, 8).

118 de Vries II, p. 167.

119 AnEWb sv. Yngvi p. 678. В «Круге земном» Снорри называет Фрейра Ингви-Фрейром, и считает его пра-родителем рода Инглингов. Эта связь с сакральной королевской властью оспаривается в W. Baetke, 1964, *Yngvi und die Ynglingar. Eine Quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“*, Berlin, pp. 125 ff.

120 AnEWb sv. *Ingunarfreyr*, p. 286.

121 Диодор Сицилийский, книга IV.

122 S.O. Jansson, sv. *vecka*, KLMN.

[Ведь германцы считают, что в женщинах есть нечто священное и что им присущ пророческий дар, и они не оставляют без внимания подаваемые ими советы и не пренебрегают их прорицаниями.]

Одной из известных пророчиц была Веледа, чье имя означает «провидица». Она жила в башне у реки Липпе и была изолирована от окружающего мира. Другую пророчицу Тацит называет *Auguria*, но ее настоящее имя, скорее, было «Альбруна».¹²³ В более поздней литературе, особенно в древнескандинавской, прорицательницы упоминаются как *völva* (вэльвы). Прорицание было женским занятием, в котором ни один мужчина не мог принять участие, не запятнав свою репутацию.

НЕРТА И ЕЕ ПОЧИТАТЕЛИ

Мы уже обсуждали богинь, упомянутых Тацитом, – в частности Исиду. Он также пишет о другой безымянной богине, которой поклонялись племена эстиев:

... *matrem deum venerantur, insigne superstitionis formas aprorum gestant: id pro armis omnique tutela securum*¹²⁴ *deae cultorem etiam inter hostis praestat* (Germ., 45).

[Этии поклоняются праматери богов и как отличительный знак своего культа носят на себе изображения вепрей; они им заменяют оружие и оберегают чтящих богиню даже в гуще врагов.]

Это описание богини, связанной с кабаном и оберегающей воинов, несомненно, наводит на мысль о Фрейе в ее роли защитницы воинов в «Песне о Хюндле», где также фигурирует шлем Хильдисвини. *Rattus exulans*

Однако самое известное из описаний божеств у Тацита – это его рассказ о Нерте и ее семи племенах в 40 главе «Германии»:

Reudigni deinde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suardones et Nuitones fluminibus aut silvis muniuntur (Germ., 40).

[Обитающие за ними ревидигны, и авионы, и англии, и варины, и эвдосы, и свардоны, и нуитоны защищены реками и лесами.]

123 R. Much, 1967 (3rd ed.), „Die Germania des Tacitus“, rev. and enlarged by H. Jankuhn, ed. W. Lange, Heidelberg, pp. 169-170.

124 В переводе с латинского *securus* означает «безопасный, надежный».

Было предпринято множество попыток определить местонахождение племен Нерты, как называют эту амфикионию, но одну из самых интересных попыток предпринял Э. Вессен, который связал названия племен с топонимами в Шлезвиг-Гольштейне и на юге Ютландии.¹²⁵ Название «ревдигны» (на древнегерманском – Reudingoz) происходит от *gudja*, «поляна, подсека». Адам Бременский позже называет этот народ *holtsetar*, «лесными жителями».¹²⁶ Аавионы жили на островах Северного моря,¹²⁷ а англы – в Англене – это географическое название до сих пор существует в Шлезвиге. Варини¹²⁸ были их соседями на севере, и, вероятно, их название связано с географическим названием Варнес у залива Аабенраа. Эвдосы, свардоны и нуитоны были племенами Ютландии.¹²⁹

Следует упомянуть и другие места, связанные с поклонением Нерте. На юге Норвегии есть остров Ньярдарлог. М. Олсен трактует это название как «купальню Ньёрда», подразумевая ритуал Нерты.¹³⁰ Он объединяет поклонение Нерте с поклонением богу Тюру, имя которого фигурирует в топониме *Tusnesøen*, предлагая еще одну гипотезу о священном браке между этими божествами, во время которого изображение Тюра несли в процессии к богине.¹³¹ Топонимисты отвергли гипотезу Олсена как излишне умозрительную. Близость двух теофорных топонимов, отражающих имена бога и богини, не является достаточно веским аргументом, чтобы предположить, что здесь когда-то совершали ритуал *hieros gamos*.¹³²

Еще одну попытку определить географическое местонахождение «амфикионии» Нерты предпринял Армини, который интерпретировал одинаковые названия семи мест – *Åsaka* (Осака) в Вестеръётланде – как названия пунктов, через которые когда-то провозили повозку с богиней.¹³³ Согласно Армини, название *Åsaka* происходит от *ås-ak* – «поездка бога» – сравните со старосведским *forak, åska* (<*ås-ækia*). Однако топонимисты предпочитают интерпретировать это название как *ås-haka*, считая, что *haka*, т.е. пик, уступ нависает над *ås*, «грядой», хотя у большинства из семи мест с названием *Åsaka* отсутствуют подобные топографические особенности.¹³⁴ Недавнее истолкование многих названий *Åsaka* в Вестеръётланде

125 E. Wessén, 1924, „Studier till Sveriges Hedna Mytologi och Fornhistoria”, Uppsala, pp. 49-51. Бэтке утверждает, что идентифицировать эти географические названия практически невозможно. Baetke, 1964, p. 145.

126 “Holcetae, dicti a silvis, quas accolunt”, Adam II, 17.

127 См. Плиний, «Естественная история IV», 97.

128 Упоминается Прокопием в «Истории войн», VI, XV, 15 как *Ouarnoi*, может также относиться к племени близ Рейна. Much, 1967, p. 446.

129 Å Wessén, 1924, pp. 50-51. Янкун подытоживает дискуссию и соглашается с Вессеном в том, что этот так называемый народ Нерты жил на юге Ютландии и нынешнего Шлезвиг-Гольштейна в своем комментарии к Much, 1967, pp. 445-449.

130 M. Olsen, 1905, “Det gamle norske ø-navn Njardarlog. Skrifter utgitt av Videnskapsselskabet i Kristiania”, Kristiania.

131 M. Olsen, 1914, „Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne”, Kristiania, pp. 195-197.

132 J. Sahlgren, 1950, „Hednisk gudalära och nordiska ortnamn”, *Namn och Bygd* 38, pp. 16-20.

133 H. Armini, 1948, „Ett par svenska ortnamn belysta av Tacitus och Jordanes”, ANF, pp. 73-88.

134 *Ortnamnen i Skaraborgs lan*, 13, 1955, ed I. Lundahl, Lund, pp. 230-231.

предлагает соединить *áss* – «бог» и *eik* – «дуб», что подразумевает священные дубовые рощи, расположенные в этих местах, ср. с географическими названиями *Fröseke, Torseke, Alsike*.¹³⁵

Имя НЕРТЫ

... nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, inveni populis abtrahantur ... (Germ., 40).

[Сами по себе ничем не примечательные, они все вместе поклоняются матери-земле Нерте, считая, что она вмешивается в дела человеческие и навещает их племена.]

Имя Нерты связано со многими затруднениями. Это имя встречается только в данном тексте. Как мы уже заметили, Тацит обычно упоминает германских богов через *Interpretatio Romana*, но в этом отрывке он приводит имя богини так, как он получил его непосредственно от своих информантов. Авторы различных рукописей придерживаются варианта *Neithum*, за исключением одного ошибочного варианта, который предлагает вариант *Nertha*.¹³⁶

В соответствии с выводами де Фриса, наиболее преобладают следующие толкования имени:¹³⁷

1. Имя происходит от кельтского слова *nerthos* – «сила».
2. Первый слог *ner* – восходит к индоевропейскому корню, встречающемуся в санскрите: *naḡ-*, «мужская сила, порождающая сила», ср. с албанским *ner-*, «мужчина», осетинским *narten*, греческим *aner-*, «мужчина» и т. д.
3. *Nerthus* образовано от греческого *nerteroi* – «из подземного мира», что означает хтоническую богиню, связанную с плодородием.
4. *Nerthus* происходит от того же корня, что и санскритское *naṡṡ*, «танцовщица», что наводит на мысль о существовании танцевального ритуала.
5. Были предприняты две попытки связать *Nerthus* с литовским языком: *nerṡi*, «нырять», что подразумевает ритуал утопления слуг богини, и *nerseṡi*, «играть».

135 L. Elmevik, 1985, „Åsaka“, *Namn och Bygd*, pp. 156-167.

136 Имя богини упоминается только здесь. По какой-то случайности имя «Герта» привлекло к себе внимание и стало женской фамилией. Когда Ф. Бремер писала свой роман с целью эмансипирования женщин, она назвала его «Герта».

137 См. de Vries II, pp. 163-164.

Все эти теории опираются на зыбкий материал, который Тацит приводит в 40-й главе «Германий». Можно добавить, что кельтское слово *per-*, означающее «сила», соответствует словосочетаниям *njard-gjorð*, «пояс силы» и *njard-láss*, «прочный запор, замок». ¹³⁸ Эти словосочетания относятся к вышеупомянутому индоевропейскому корню **per-*, отраженному во многих словосочетаниях, означающих «мужчину, мужскую силу», ¹³⁹ например, в древнескандинавском слове *narungar*, «мужчины». ¹⁴⁰

Таким образом, этимология имени *Nerthus* отражает нечто вроде «мужественной силы», что, кажется, противоречит ее идентификации Тацитом как *Terra Mater*, «матери-земли». Действительно, многие Великие Богини наделены эпитетами типа «сильная, властная», даже «агрессивная», ¹⁴¹ но для толкования имени *Nerthus* в связи с «матерью-землей» существуют более подходящие примеры. Многочисленные свидетельства указывают на то, что имя бога могло принимать женскую форму, которую считали его женой, например, Зевс-Диона. Обратное явление также имеет место, например, Гера-Геракл. ¹⁴² Поэтому имя богини «Нерта» предполагает существование мужского божества, которое может соответствовать понятию «мужественная сила». Мы находим его в Ньёрде – древнескандинавском варианте этого имени.

НЕРТА И НЬЁРД

Лингвисты, много размышлявшие над вопросом, почему пол богини сменился с течением веков, заметили сходство между именами Нерты и Ньёрда еще на ранней стадии исследования. Кок предположил, что изначально женское имя *Nerthus* трансформировалось, когда, в соответствии с фонетическим изменением, гласный – *e* – сменился на – *io-*, поскольку это слово относится к *u*-основе. Аналогично, древнегерманское **ertho* преобразовалось в древнесаксонском в *ioŕf*, а в древнескандинавском в *jorð* и *Nerthus* стала древнесаксонским *Njord* и древнескандинавским *Njorðr*. Поскольку *Njorðr* – существительное мужского рода, богиня разделилась на мужское и женское божество, которое называли *Njorðr freyr*, «господин Ньёрд» и *Njorðr freyja*, «госпожа Ньёрд». Со временем женская форма божества утратила имя, но сохранила форму обращения, тогда как мужское божество

138 Turville-Petre, 1964, pp. 109-113; AnEWb sv. njari, p. 410.

139 См. Benveniste I, 1969, p. 292.

140 AnEWb sv. *narungar*, p. 405; G. Dumézil, 1953, „Rejoinder to Carl Koch, Bemerkungen zum römischen Quirinskult“, *Revue des études latines*, 31, pp. 189-190; Benveniste I, 1969, p. 292.

141 Например, индийская богиня Дурга, наделенная множеством воинственных эпитетов, все же остается великим материнским принципом. “A Dictionary of Hinduism”, 1977, London sv. Durgā, p. 81. Еще примеры – Артемида, см. W. Burkert, 1985, “Greek Religion”, Cambridge Mass., pp. 149-152, Деметра – Näsström, 1990, pp. 89-90.

142 Benveniste I, 1969, pp. 219-220.

Njǫrðr по-прежнему существовало, а титул Freyг перешел к его сыну.¹⁴³ Хотя гипотеза Кока выглядит привлекательной, безусловно, религиозный культ и концепции его богов не всегда подчиняются фонетическим законам. Кроме того, существовала женская форма имени, хотя и угасшая, – *Njǫrð, встречающаяся в скандинавских топонимах,¹⁴⁴ Njǫgun, которая упоминается в поэзии как богиня,¹⁴⁵ и Njǫgn – поэтическое выражение, означающее «женщина».

Й. Сальгрен в рамках своей критической работы в адрес Кока выдвинул версию об эволюции от «ономастического табу», подобно эволюции, которую пережило древнееврейское имя бога «Яхве», когда оно стало слишком священным для произнесения и было сокращено до «Адонай» – «Господь».¹⁴⁶ Эта причина может быть правдоподобным объяснением тесной взаимосвязи между Ньёрдом и Фрейром, но фактически не объясняет тот факт, что богиня меняет не только свое имя, но и пол.

СЛЕДЫ БОГИНИ ЗЕМЛИ

Другие исследователи выдвинули гипотезу, что Тацит неверно истолковал сообщения своих информантов, и что на самом деле Нерта была богиней земли по имени *Ertho (ср. с earth, Erde), что соответствует ее описанию как Terra Mater. В древнескандинавской мифологии богини земли представлены лишь как блеклые божества, о которых мало говорится в источниках. Богиня Ёрд встречается в двух кеннингах Тора – Jarðar burr (Þrk., 1; Ls., 58) и Jarðar sunr (Haustl., 14) – «сын Земли», где она фигурирует как его мать. Фьёргюн – синоним Ёрд, также появляется в кеннинге Тора – Fjǫrgunjar burr, «сын Фьёргюн» (Vsp., 56) и þar mun Fjǫrgun hitta Þórr, son sinn, «там с сыном Тором встретится Фьёргюн» (Hrbl., 56). Хлодюн также упоминается как мать Тора – þá kœmr inn mæri mögr Hlǫðunjar, «славный приходит Хлодюн потомок» (Vsp., 56) и, вероятно, она связана с северогерманской богиней Hludana, чье имя этимологически происходит от того же корня, что и hlǫð – «груда земли».¹⁴⁷ Ёрд, Фьёргюн и Хлодюн – все это примеры богинь земли, о которых первоисточники дают крайне мало информации.

143 A. Kock, 1896, „Die Göttin Nerthus und der Gott Njǫrðr“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 28, pp. 289 ff.

144 Примером могут служить многие топонимы, например, Нарлунда. Вариант женского рода встречается только в восточно-скандинавском регионе. G. Turville-Petre, 1969, „Fertility of Beast and Soil“, *Old Norse Literature and Mythology*, ed. E. Polomé, Austin, p. 255; L. Hellberg, 1986, „Hedendomens spår i Uppländska ortnamn“, *Ortnamnssällskapet i Uppsala årskrift*, 1986, pp. 67-70; Brink, S., 1990, „Sockenbildning och sockennamn“, Uppsala, p. 50.

145 Она относится к богиням согласно “Тулам” IV и это имя используется в некоторых кеннингах, см. J. de Vries, 1931, “Contribution to the study of Othin especially to his relation to agricultural practice in modern popular lore”, *Folklore Fellows communications*, 94, Helsingfors, p. 37.

146 J. Sahlgren, 1918, „Förbjudna Namn“, *Namn och Bygd* 6, pp. 22-27.

147 de Vries II, pp. 321-322.

Старое англосаксонское заклинание, которое имеет ярко выраженный христианский характер, но в некоторых частях которого отражен более древний уровень религии, включает такую строфу: *Egse, eorþan modor*, «Эрке, мать земная». Эту строфу произносили, когда вспахивали первую борозду,¹⁴⁸ а следующая за ней строфа *hal wes þu, folde, fira modor*, «Славься, Земля, мать людей», отсылает к отрывку о Нерте, которая характеризуется как *terra mater*, «мать-земля». Было предпринято несколько попыток соотнести *Egse* с **Ertho*, но ни одна из них не привела к удовлетворительным результатам. Сходство с другой формулой – “*асрæ, асрæ, агнем*”, используемой как абракадабра, также следует принять во внимание, прежде чем утверждать о вероятном существовании богини Эрке.¹⁴⁹

Одна из богинь в скандинавской мифологии, непосредственно связанная с землей и сельским хозяйством, – Гевьон, которая создала датский остров Зеландия, распахав большую часть острова Швеции. Ее имя означает, что она дарует счастье и процветание, подобно Нерте, проезжавшей по деревням.¹⁵⁰ Гевьон, однако, не что иное, как прозвище Фрейи, а значит, она связана с ванами, которые покровительствовали процветанию и плодородию.

Некоторые исследователи считают что Скади – богиня земли или что она имеет тесную связь с почвой.¹⁵¹ Она фигурирует в мифе как дочь великана Тьяци и выходит замуж за Ньёрда при необычных обстоятельствах. В этой связи кажется не просто совпадением, что имя Скади – мужского рода, но попытки предположить изменение пола между Скади и Нерттой-Ньёрдом не привели к успеху.¹⁵² Имя Скади отражено в некоторых топонимах Швеции, Норвегии – например, в названиях *Skadevi*, *Skadalunda*, *Skee*, *Skea*, *Skadaland* и т. д.,¹⁵³ многие из которых предполагают наличие культа Скади, что также находит отражение в ее собственных словах:

... frá mínum véum ok vöngum skulu þér æ köld ráð koma (Ls., 51).
[... из храмов моих и полей будет тебе напутствие холодное.]

Предположение о связи Скади с землей связано с тем, что Плиний Старший в своей «Естественной истории» упоминает землю на севере как Скадинавию.¹⁵⁴ Скадинавия, описываемая Плинием и его современниками, по-видимому, иден-

148 Turville-Petre, 1969, p. 188, связывает это заклинание с мифом о плуге Гевьон.

149 de Vries II, p. 326.

150 de Vries II, p. 293.

151 FR. Schröder, 1941, „Skadi und die Götter Skandinaviens“, Tübingen, p. 166; G. Steinsland, 1989, „Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi“, Oslo, pp. 61 ff, 607.

152 de Vries II, p. 337.

153 de Vries II, p. 337.

154 Плиний, Op.cit. IV, 96.

тична Сконе и ее название интерпретировали как происходящее от изначально-го *Skadin-awjo, означающего «остров Скади» или «остров в тени». Однако эти этимологии подвергают серьезной критике, и среди топонимистов преобладает предположение об «опасном острове», что подразумевает опасные рифы вдоль побережья Сканёра.¹⁵⁵

Версию про «остров Скади» отстаивал, в том числе, Ф.Р. Шрёдер. По его мнению, *Skadin-awjo – это отголосок влияния великой богини Скади, которая когда-то властвовала на этой земле, и культ которой вытеснили культы богов мужского пола.¹⁵⁶ Не отстаивая главенство Скади в доисторическом пантеоне, Гро Стейнсланд описывает ее как великаншу, которая, представляя в космологической перспективе землю, выходит замуж за бога, представляющего короля, и от союза этой слабо совместимой пары произошли некоторые династии скандинавских конунгов.¹⁵⁷

Независимо от того, великанша она или богиня, из материала ясно, что Скади вряд ли связана с явными чертами плодородия, присущими Нерте. Она (согласно Снорри и «Драпе о Рагнаре») связана с дикой природой и покрытыми льдом горами, и о ней говорят как о «льжнице» (ǫndurdís). Скади скорее обладает характеристиками, противоположными характеристикам ванов – разрушительными аспектами холода, мороза и тьмы, что следует из возможного толкования ее имени – «вред». Эта противоположность проявляется в чередующихся строфах, произносимых ею и Ньёрдом, что отражает не только контраст между внутренними территориями и побережьем, но даже между дикой природой и человеческой культурой (Glgf., 22).

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НЕРТЫ

Остается вспомнить и другие варианты культа Нерты. Марианна Горман утверждает, что за концепцией Нерты, описанной Тацитом, скрываются кельтский бог Кернунн и его супруга, и что их культ и ритуал были привнесены из кельтской гальштатской культуры.¹⁵⁸ Горман, как и многие другие ученые до нее, предполагает, что другие особенности поездки Нерты, такие как манипуляции жреца с идолом, представляют собой Interpretatio Romana Нерты и изображают процессию Кибелы в Риме во время весеннего равноденствия.¹⁵⁹ Однако Кибеле в Риме были посвящены две большие процессии, одна из которых была связана с обрядами весеннего равноденствия, а вторую проводили в память о ее прибытии в Рим в 204

155 AnEWb s.v. *Skaney*, pp. 482-483.

156 Schröder, 1941, p. 166.

157 Steinsland, 1989, pp. 61 ff, 607.

158 Görman, 1987, p. 149.

159 Görman, 1987, pp. 142-143.

году до н.э., которое, как полагали, спасло город от вторжения Ганнибала. Ни одна из этих процессий не похожа на поездку Нерты, за исключением Lavatio – омовения идола в конце церемонии весеннего равноденствия. Однако это омовение было распространенным ритуалом, проводившимся во время некоторых аграрных ритуалов в честь Афины и Геры.¹⁶⁰ Омование образа все еще представляет собой поразительное совпадение, но следует обратить внимание на примечание “*si credere velis*” – «если угодно поверить», что может говорить о том, что Тацит не до конца уверен в деталях происходящего, но намеренно совершает Interpretatio Romana для завершения рассказа о поездке Нерты. В германском регионе не существовало какого-либо омовения богов; перед тем, как совершить блот, изображения согревали, умащивали маслом и просушивали.

Более того, Кибелу никто не упоминает как terra mater, и не встречается никаких упоминаний о принесении в жертву рабов, когда ее идол возвращался в ее храм на Палатине.¹⁶¹ Следует отметить, что в ее культе процессия с повозкой, скорее всего, была нововведением после того, как он распространился в Риме и провинциях, тогда как в Греции и на ее фригийской родине процессия носила характер похоронной. Также возможно, что культ в провинциях был больше связан с созреванием растительности и меньше с оплакиванием молодого Аттиса. В окрестностях Кельна ее культ почти смешался с местным поклонением трем или девяти Матронам, и после христианизации ее идола еще долго вывозили в поля, чтобы увеличить урожай.

Сразу несколько исследователей выдвигают предположение, что культ Нерты связан с божеством как женского, так и мужского пола. Ян де Фрис и Ж. Дюмезиль считают, что эта богиня плодородия андрогинна, но не гермафродит, т. е. она может принимать обличье как мужчины, так и женщины.¹⁶² По словам Дюмезиля, подобная фигура должна была обитать в море или в озерах:

Эта ситуация может подсказать способ более простого решения вопроса Нерты-Ньёрда, подразумевая, что в эволюционном объяснении необходимости нет, поскольку малозначимость пола, или, скорее, возможность воплощения в мужском или женском обличье, похоже, составляет неотъемлемую особенность этих существ. Это значит, что если информанты Тацита по случаю рассказали ему о женской форме *Nerthuz, обитавшей на одном из островов, то эддическая мифология донесла до нас сведения о мужской форме, наряду с которой, согласно народной традиции, существовала и женская форма, сохранившаяся до наших дней.¹⁶³

160 Graillot, 1912, p. 137; Näsström, 1990, p. 59.

161 Näsström, 1990, pp. 58-59, 81 ff.

162 de Vries II, p. 165; Dumézil, 1973a, pp. 221-229.

163 Dumézil, 1973a, pp. 223-224.

Дюмезиль предполагает, что Нерта-Ньёрд относится к морскому элементу, а скандинавские народные сказки о «морских мужах» и «морских девах» отражают поздние образы обоих этих божеств.¹⁶⁴ Тем не менее, невозможно не упомянуть определение Тацита *terra mater*, место ее культа у озера, а не у моря, и ее путешествия между многочисленными племенами.

Среди прочих предположений рассматривали и смену пола: было ли божество гермафродитом. Эдвард Леманн интерпретировал наскальную живопись из Богуслена как изображение божества плодородия, наделенного грудью и пенисом, в котором он усмотрел двойственное божество Нерту-Ньёрда – предположение, не основанное ни на одном научном факте.¹⁶⁵

Двое норвежских исследователей, Анна Хольтсмарк и Нильс Лид, попытались разрешить проблему пола Нерты следующим образом: богине земли служил жрец по имени Нертус – Тацит неправильно понял и приписал божеству имя жреца.¹⁶⁶ Это предположение лишено логики, поскольку оно не дает никакого объяснения мужской версии *Njǫrðr* и, кроме того, не учитывает топонимы женской версии **Njǫrð*.

Хотя Тацит не упоминает партнера мужского пола, вполне вероятно, что он также существовал в германском культе, как *Njǫgun* и женская версия **Njǫrð* в древнескандинавской религии. Более того, существование такой пары согласуется с другими северными богами плодородия, известными из более поздних источников, такими как Фрейр-Фрейя и Фьёргин¹⁶⁷-Фьёргюн (и, возможно, Фригг-Фрикко).¹⁶⁸ Близкие отношения между ними выражались в их отношениях брата и сестры, хотя в то же время они были супругами. Снорри рассказывает, что Ньёрд был женат на своей сестре до того, как он стал заложником асов. Также нам сообщают о связи эротического характера между Фрейром и Фрейей (Ls., 32).

События, скорее всего, развивались следующим образом: в эпоху викингов пара *Njǫrðr* и *Njǫrð* сменилась «младшими» божествами по имени *Freug* и *Freuja*, «господином» и «госпожой». Смена имен божественной пары могла быть связана с «ономастическим табу», о котором мы упоминали ранее, однако нет никаких доказательств в пользу этой теории. **Njǫrð* исчезла, оставив лишь несколько топонимов в память о своем существовании как происходящая от Великой Богини *Nerthus*, в то время как мужчине *Njǫrðr* приняли за «старшего» бога и отца божественных брата и сестры. Подобное дублирование хорошо известно в мире мифов и учитывается мифографами в их попытках систематизировать пан-

164 Dumézil, 1973a, pp. 228-229.

165 Lehman, 1919, „Tvekkønnede fruktbarhetsguder i Norden“, *Maal ok Minne*, pp. 1-14.

166 Holtmark, 1970, „Norrøn Mytologi“, Oslo, p. 17.

167 Fjörgynn (м. род) фигурирует в кеннингах Фригг, *Fjörgyns mæ* (Ls., 26).

168 H. Jungner, 1922, „Gudinnan Frigg och Als härad“, *Uppsala*, pp. 223 ff.

теон и сберечь старые имена богов. Тождество между Ньёрдом и Фрейром прослеживается во многих связях: они упоминаются в одном тосте в «Саге о Хаконе Добром» и в одном проклятии: «Фрейр и Ньёрд, сразите нечестивца карой» в «Саге об Эгиле», а также в клятве «Да помогут мне Фрейр, Ньёрд и всемогущий бог»,¹⁶⁹ что может означать, что у них один источник.¹⁷⁰

СТРАНСТВУЮЩЕЕ БОЖЕСТВО

... est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur (Germ., 40).

[Есть на острове среди Океана священная роща и в ней предназначенная для этой богини и скрытая под покровом из тканей повозка; касаться ее разрешено только жрецу. Ощувив, что богиня прибыла и находится у себя в святилище, он с величайшей почтительностью сопровождает ее, влекомую впряженными в повозку коровами.]

Здесь Тацит упоминает *castum nemus*, «священную рощу», посвященную Нерте. Похоже, германские племена поклонялись своим богам в рощах и лесах, а упоминания о святилищах и храмах относятся к более позднему периоду. В настоящее время эти священные рощи стали топонимами, оканчивающимися на – *loh*, *loo* в Нидерландах, – *leah* в Англии и – *lund* в Скандинавии.

У подобного божества, путешествующего в повозке по деревьям, есть несколько параллелей в кельтской религии,¹⁷¹ но оно известно и среди германских племен. Историк Созомен сообщает о культовой процессии готов: *хоanon ef' harmataxes estos* – «в повозке находился идол».¹⁷² Солнечная повозка из Трудсхольма, похоже, представляет собой модель той же традиции. Повозка, найденная в Дейберге, хотя она имеет кельтское происхождение, свидетельствует о процессиях и перевозке идолов, проводившихся, вероятно, в разное время года.¹⁷³ Кроме того, ранее упомянутый рунический стих об Инге, за которым следует повозка, относится к обычаю, связанному с богами плодородия, которых везли в ритуальной процессии.

169 Ólafur Lárusson, s.v. edsformulár, p. 517, KLNLM.

170 Сходство между Ньёрдом и Фрейром отмечают многие исследователи. Wessen, 1923, p. 126. Ward, 1968, p. 36 ff. Dumézil, 1973a, p. 116 интерпретирует пару Ньёрд-Фрейр как представление о божественных близнецах.

171 Есть несколько находок кельтских повозок, например из Штретвега и рисунки на погребальной урне в Оденбурге, de Vries I, p. 469.

172 Sozomenos, „Kirkengeschichte“, 1960, ed. J. Bidez, Berlin, 6.37.

173 de Vries I, p. 145.

О передвигающейся повозке, приносящей плодородие посевам и благоденствие людям, говорится в поздней истории о Гуннаре Пополам из «Книги с Плоского острова». Гуннара обвинили в убийстве, и поэтому он бежал из Тронхейма в Швецию:

В то время они [свеи] совершали великие жертвоприношения [блот], и издавна повелось, что наиболее почитаем был Фрейр. Этот идол Фрейра обладал столь могучими чарами, что дьявол говорил с людьми из его уст, и Фрейру в услужение была отдана молодая и красивая женщина. Тамошние жители верили, что Фрейр был живой, и так в какой-то мере и было, и думали, что он, вероятно, нуждается в наложнице. Вместе с Фрейром ей полагалось распорядиться капищем и ведать всем, что находилось в его владении.

Гуннар Пополам добрался наконец до тех мест и обратился к жене Фрейра за помощью, прося ее предоставить ему кров. Она оглядела его и спросила, кто он таков. Он назвался бродягой и человеком незначительным и сказал, что он чужестранец. Она отвечает:

– Непохоже, чтобы тебе во всем сопутствовала удача, потому что Фрейр смотрит на тебя недружелюбно. Для начала можешь остаться здесь на три ночи, а там поглядим, как Фрейр отнесется к тебе.

Гуннар сказал:

– Что до меня, я предпочитаю твою защиту и расположение благосклонности Фрейра.

Гуннар был большой весельчак и отличный рассказчик. По прошествии трех ночей он спрашивает жену Фрейра, как обстоит дело с его дальнейшим пребыванием.

– Сама не знаю, – говорит она. – Ты человек неимуций, но, тем не менее, похоже, хорошего рода, а потому мне следовало бы помочь тебе. Однако Фрейр не очень-то тебя жалует, и я боюсь, как бы он не разгневался. Поживи здесь полмесяца, и тогда будет видно, что из этого выйдет.

Гуннар сказал:

– Пока все складывается так, как мне и хотелось: Фрейр меня ненавидит, зато ты готова мне помогать, а я и сам не желаю иметь ничего общего с Фрейром, потому что, по мне, он – настоящий дьявол.

Чем дальше Гуннар там оставался, тем большей любовью он пользовался у всех, благодаря тому, что знал толк в развлечениях, да и прочим своим достоинствам. Он опять приходит побеседовать с женой Фрейра и спрашивает у нее, на что он может рассчитывать. Она ответила:

– Люди хорошо к тебе относятся, и сдастся мне, будет правильно, если ты останешься здесь на зиму и будешь сопровождать нас с Фрейром в поездке по пирам, когда он отправится по стране улучшать урожай. Однако он к тебе не благоволит.

Гуннар поблагодарил ее. И вот пришла пора отправляться в дорогу. Фрейр с женой должны были ехать в повозке, а сопровождавшие их слуги идти впереди. Им предстоял долгий переход по горным тропам. Тут поднялась сильная вьюга, и стало трудно идти, однако Гуннару было велено не отходить от повозки и вести лошадь. А спустя некоторое время вышло так, что все их люди разбрелись кто куда и Гуннар остался один при повозке, в которой сидели Фрейр и его жена. Гуннар совсем выбился из сил, продвигаясь вперед и ведя за собою лошадь, и, в конце концов, махнул на это рукой и забрался в повозку, предоставив лошади самой находить дорогу. Немного погодя женщина сказала Гуннару:

– Соберись с силами и опять веди лошадь, не то Фрейр нападет на тебя.

Он так и делает. Прошло еще немного времени, и когда он снова почувствовал сильную усталость, он сказал:

– На этот раз я готов рискнуть и вступить в поединок с Фрейром, если он вздумает напасть на меня.

Тут Фрейр вылез из повозки, и они начали бороться, однако Гуннар явно уступал Фрейру в силе. Увидел он, что, коли так будет продолжаться, ему не устоять. И вот он подумал про себя, что, ежели ему посчастливится одолеть этого дьявола и воротиться назад в Норвегию, он тогда сызнова обратится в истинную веру и помирится с Олафом конунгом, если тот согласится принять его. И стоило ему только подумать об этом, как Фрейр зашатался и сразу же вслед за тем повалился перед ним. Тут из истукана выскочил демон, который в нем прятался, и от него всего-то и осталось, что пустое дуло. Гуннар разбил его в щепы и возвратился к повозке. Затем он предложил женщине выбрать одно из двух: либо он покинет ее и пойдет своим путем, либо, когда они доберутся до обитаемых мест, ей придется сказать, будто он Фрейр. Она ответила, что охотнее предпочла бы второе. После этого Гуннар переоделся в облачение деревянного истукана. Погода переменилась, и они успели на пир, который был для них приготовлен. Там уже находились многие из тех, кто должен был их сопровождать. Все сочли важным знаком, что Фрейр показал свое могущество, сумев добраться вместе со своей женой до человеческого жилья в такую непогоду, хотя все его слуги разбежались. А еще они дивились тому, что он мог теперь ходить наравне со всеми и ел и пил, как другие люди.

Они разъезжали по пирам всю зиму. Фрейр был всегда немногословен со всеми, кроме своей жены. Оказалось, что он больше не хочет, чтобы перед

ним убивали живых существ, как прежде, и не желает принимать жертвы или какие-нибудь иные приношения, кроме золота и серебра, драгоценной одежды и других сокровищ. А со временем люди стали замечать, что жена Фрейра носит дитя. Это известие было встречено большим ликованием, и свеи не могли нарадоваться на Фрейра, свое божество [blótgod].¹⁷⁴

История заканчивается тем, что конунг Олаф Трюггвасон понимает, кто скрывается за могучим богом свеев, и организует спасательную экспедицию. Гуннар же сбегает со своей женой и всеми ценностями, которые они смогли унести.

Замысел этой истории очевиден: прославить христианского короля Олафа и изобличить глупость язычников. История перекликается с аналогичными историями континентальной традиции о дьяволе, обитающем в языческих идолах, которого побеждает герой, когда дает священный обет защищать христианскую веру. Тем не менее, этот отрывок предоставляет некоторые элементы, вполне сопоставимые с отрывком о Нерте: божество, путешествует на повозке и дарует процветание крестьянам. Подобно Нерте, которую сопровождал жрец, идола Фрейра сопровождала жрица. Тот факт, что она забеременела от бога, можно было бы истолковать как *hieros gamos*, но скорее это относится к комическому замыслу всего повествования.

Было выдвинуто предположение, что на этот эпизод повлияла история о Нектанебо из саги об Александре, которое убедительно опроверг Турвиль-Петре, поскольку между двумя этими повествованиями слишком много расхождений, чтобы допустить прямую интерпретацию.¹⁷⁵

ЭПИЗОД О ЛЮТИРЕ

Другой эпизод из «Книги с Плоского острова» посвящен богу Лютиру и некоторым церемониям в Уппсале, посвященным ему.¹⁷⁶ Конунг Эйрик хочет, чтобы Лютир взошел на повозку, но бог не подчиняется и демонстрирует, что придет только по своей воле. Цель рассказа аналогична цели отрывка о Гуннаре Пополам – показать глупость язычников-свеев. Даг Штрёмбак доказал, что эта история перекликается с ритуалом, связанным с Фрейром.¹⁷⁷ Имя *Lýtir*, образованное от *lýta* – «бесчестить, осквернять», было присвоено Фрейру как представителю демони-

174 «Прядь об Эгмунде Битом и Гуннаре Пополам», *Книга с Плоского острова* («Мировое древо», М., 2007. вып. 14, с. 285-305). – Примечание переводчицы.

175 Turville-Petre, 1969, pp. 251-252.

176 «Книга с Плоского острова» I.

177 D. Strömbäck, 1928, „Lýtir – En fornsvensk gud. Festskrift til Finnur Jónsson“, Copenhagen, p. 228 f.

ческих языческих богов, ср. с *fjandinn* – «дьявол». ¹⁷⁸ Представление о том, что бог должен взойти в повозку в определенный момент – *verða þeir varir við at Lýtir er kominn* – напоминает слова Тацита – *id Odessa penetrati deam intelligit* (Germ., 40).

Кроме того, Штрёмбак обратил внимание на загадочное предложение в начале отрывка: *henni (Ingigerð) blótuðu svíar, ok fluttu hana í ey ngkkura* – «Свеи принесли ей жертву и перевезли ее на остров». Он интерпретирует этот отрывок таким образом, что в жертву принесли ее, чтобы она стала женой бога, ¹⁷⁹ но, на мой взгляд, более правдоподобно другое объяснение. Ингигерд (обратите внимание на *Ing*) – это женская часть божественной пары, которой, как и Нерте, приносят жертву перед тем, как вернуть ее на ее остров.

Некоторые исследователи предполагают, что поездка божества по определенным местам сохранилась в Эриксгате в Швеции как традиция, когда король после восхождения на трон едет по значимым местам своего королевства. ¹⁸⁰

Очевидно, что традиция возить весной изображение бога или богини плодородия на повозке или погребальных носилках по полям, чтобы улучшить урожай, пережила начало христианизации благодаря тому, что языческих богов заменили христианскими святыми. Так, на смену богу плодородия Фрейру пришел малоизвестный святой Эрик, чей день праздновали в мае, когда созревала кукуруза. В этот день по полям Упсалы проходила процессия, «освящающая плоды Земли». ¹⁸¹

МИР И ПОКОЙ

... laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur, non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat (Germ., 40).

Тогда наступают дни всеобщего ликования, празднично убираются местности, которые она удостоила своим прибытием и пребыванием. В эти дни они не затевают походов, не берут в руки оружия; все изделия из железа у них на запоре; тогда им ведомы только мир и покой, только тогда они им по душе, и так продолжается, пока тот же жрец не возвратит в капище насытившуюся общением с родом людским богиню.

178 L. Elmevik, 1990, „Aschw. Lytis – in Ortsnamen. Ein kultisches element oder ein profanes?“, *KU Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, ed. T. Ahlbäck, Åbo, pp. 493-494.

179 «Книга с плоского острова»; Strömbäck, 1928, p. 290.

180 de Vries II, pp. 446, 448.

181 de Vries II, p. 483.

Тацит описывает Нерту в такой манере, что отождествляет ее с ванами. Как и Фрейра, Нерту возили на повозке, чтобы стимулировать плодородие. Более того, во время ее поездки среди племен соблюдается *рах et quies* – «мир и покой», что сопоставимо с тем, что время Фрейра и Фроди было временем *ár ok friðr* – «хорошего урожая и мира», образцом чего, согласно Снорри, служит Ньёрд и период его правления в Уппсале.

В его дни царил мир, и был урожай во всем, и шведы стали верить, что Ньёрд дарует людям урожайные годы и богатство (Нкр, 9).

То же самое касается и Фрейра:

... hann var vinsæll ok ársæll sem faðir hans ...

При нем были такие же урожайные годы, как и при его отце, и его так же любили (Нкр, 10).

История о Фрид-Фроди, рассказанная Саксоном, об умершем короле, останки которого везли на повозке через всю страну, напоминает это ритуальное путешествие бога плодородной растительности.¹⁸² Более того, два имени – *Friðr* и *Fróði* – напрямую связаны с плодородием и деторождением. *Friðr* обычно переводится как «мир», ср. с *рах et quies* у Тацита, но оно образовано от *frjá*, «любить» и, вероятно, предполагает сексуальный аспект в формуле *til árs ok friðar*.¹⁸³ *Friðr* означает «растущий, разбухающий (о плодородии)» и непосредственно связано с сексуальностью.¹⁸⁴

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

... *mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur, servi ministrant, quos statim idem lacus haurit, arcanus hinc terror sanctaque ignorantia quid sit illud, quod tantum perituri vident* (Germ., 40).

После этого и повозка, и покров, и, если угодно поверить, само божество очищаются омовением в уединенном и укрытом ото всех озере. Выполняют это рабы, которых тотчас поглощает то же самое озеро. Отсюда – исполненный тайны ужас и благоговейный трепет пред тем, что неведомо и что могут увидеть лишь те, кто обречен смерти.

¹⁸² Saxo I, p. 172.

¹⁸³ H. Celander, 1955, „Förkristen jul“, Stockholm, pp. 45 ff.

¹⁸⁴ AnEWb s.v. *fróði*, p. 143.

Очевидно, что богиня во время своего путешествия по семи племенам представлена изображением, однако Тацит упоминает, что германские племена не изображали своих богов в человеческом облике: *...neque in ullam humani oris speciem assimilare* (Germ., 9). Это может означать, что божеств изображали не антропоморфно, а символизировали их атрибутами, как, например, Фрейра заменяли камнем в форме фаллоса, или не изображали вовсе. С другой стороны, в первоисточниках обычно говорится об антропоморфно изображенных богах, как об идоле Фрейра в эпизоде о Гуннаре Пополам, и то же самое касается триады богов в храме Уппсалы.¹⁸⁵ Когда Тацит упоминает, что *pumen ipsum*, «само божество», купалось в уединенном озере, он, должно быть, имеет ввиду омовение статуи, изображающей Нерту.

Находки в датских болотах, которые могли быть изображениями богов, такие как дубовая ветвь, наделенная некоторыми мужскими или женскими чертами, были обнаружены среди осколков керамики, человеческих костей и льняных изделий.¹⁸⁶ Мы уже упоминали так называемую «Фройю из Ребильда» 400 года н.э., обернутую шерстяной тканью.¹⁸⁷ Однако эти факторы носят неопределенный характер, и мы не можем делать какие-либо выводы на основании данного материала.

П.К. Глоб, помимо других исследователей, считает, что поклонение Нерте и человеческие жертвоприношения в озере, описанные Тацитом, стали причиной появления множества болотных трупов в Дании и Северной Германии. По его словам, это было жертвоприношение матери-земле ради обеспечения плодородия.¹⁸⁸ В Раппендаме и в Рислеве были найдены повозки, животные и люди, в основном женщины и дети, которых, по-видимому, принесли в жертву и бросили в озеро.¹⁸⁹ Подобные находки обнаружили и в Йорлунде – название, которое может быть связано с *Njorðr* < *Nerthus*, по мнению Глоба.¹⁹⁰

Среди германских племен, согласно Тациту, встречаются человеческие жертвоприношения. Согласно «Саге о гутах», в жертву приносили сыновей или дочерей.¹⁹¹ «Сага о крещении Исландии» гласит: *Enir heiðnu menn hófdu þá stefnu fiðlmenna ok toku þat rad at blota ij, monnum ur hverjum fiordungi ok hetu at heiðin guð til þers at þau leti eigi kristni ganga yfir landit.* «Они (язычники) решили приносить в жертву по два человека от каждой провинции, призывая языческого бога,

185 Adam, p. 224.

186 Glob, 1964, pp. 153-158.

187 Riismöller, 1952, pp. 119-132.

188 Glob, 1965, pp. 135 ff.

189 Kuhnwald, 1970, „Der Moorfund im Rappendam, Seeland, Dänemark“, *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel – und Nordeuropa*, ed. H. Jankuhn, Göttingen, pp. 100-118.

190 Glob, 1965, p. 142.

191 de Vries I, p. 409.

чтобы предотвратить проникновение в страну христианства».¹⁹² Известные примеры жертвоприношений в Уппсале, о которых сообщает Адам,¹⁹³ и в Лейре, о которых сообщает Титмар,¹⁹⁴ спорны, но ничто не опровергает вероятность великих жертвоприношений в этих местах.

ВЫВОДЫ

Приведенный материал демонстрирует шаткость гипотез о Нерте. Возможность реконструировать характер и культ Нерты можно сравнить с шансами собрать пазл, некоторые из самых важных частей которой утеряны, и где одни кусочки, кажется, подходят для любого места, а другие – ни для одного. Например, в Дании, за исключением упомянутой и обсуждаемой Йорлунды, удивительным образом отсутствуют географические названия, связанные с Njǫrðr или *Njǫrð. Также в этих областях не встречаются имена, напоминающие о Фрейре или Фрейе. Подобные имена чаще всего встречаются в Малардалене, в окрестностях Осло, на побережье Ботнического залива и в западной Норвегии.¹⁹⁵ Это не значит, что на Севере культ божеств плодородия был сосредоточен в определенных местах и отсутствовал в других. Топонимы свидетельствуют о существовании культа, но их нельзя использовать в обратном направлении. Кроме того, у таких богов, как Фрейр и Фрейя было много разных имен, поэтому тщательное исследование геофорных топонимов в Скандинавии могло бы обогатить представление не только о Нерте, но и о ванах.

Мы в состоянии привести достоверные факты, на основании которых можно представить себе черты доисторической Великой северной Богини:

- На севере региона, который римляне называли Германией или Южной Скандинавией, существовало божество по имени Nerthus, которое в древнескандинавской мифологии сохранилось в виде мужского Njǫrðr и женского *Njǫrð.
- Nerthus было божеством плодородия, вероятно, того же характера, что и ваны.
- Празднество представляло собой шествие вокруг определенного места в определенный период года, вероятно, весной или осенью.
- Празднество завершали человеческими жертвоприношениями.

192 „Hauksbók“, 1892-96, ed. Det Konglige nordiske Oldskrifts-selskap, Copenhagen, p. 142. Это замечание озадачивает, поскольку затем христиане решили принести в жертву «своих лучших людей».

193 Adam, p. 225.

194 Wessén, 1924, p. 192.

195 de Vries II, p. 201.

- Празднество было самобытным обрядом и не было заимствовано из культа Magna Mater. Повозка с изображением Кибелы была скорее слиянием местных культов плодородия в Западной Европе.
- В процессии участвовали мужское и женское божество и одну часть пары представляли жрец или жрица.
- Пара Ньёрд-Нерта скрывалась за расплывчатыми именами Фрейра и Фрейи.
- Нертус стал в Скандинавии женщиной *Njǫrð, чье имя отражено в географическом названии или Njōgun, фигурирующем в кеннингах. Это имя заменили на имя «Фрейя».

~ V ~

СЛАСТОЛЮБИВЫЕ ВАНЫ

РАЗЛИЧНЫЕ ПЛЕМЕНА БОГОВ

Древнескандинавская мифология богата многочисленными группами божеств и сверхъестественных существ, среди которых альвы (*álfar*), дверги и группы богинь под названием валькирии, дисы и норны. Силы хаоса, пытавшиеся разрушить мироздание, представлены великанами и ужасающими чудовищами, детьми Локи: змеем Ёрмунгандом, волком Фенриром и бледнокожей Хель, которая правила одноименным царством мертвых. Главными божествами были две группы – асы и ваны.

Снорри Стурлусон, пытавшийся классифицировать верования своих предков, писал, что ваны родом из местности под названием Ваналанд или Ванахейм, расположенной на реке Танаис – классическое название Дона. К востоку от Ванахейма находилась земля асов, Асаланд или Асахейм, которая, согласно этимологии Снорри, дала название континенту Азия (Hkr., 1-2). Это типичный пример того вида средневековой исторической литературы, особенно распространенной среди ирландских монахов, которая была связана с эвгемеризацией старых мифов и с сопутствующим построением ошибочных этимологий, которые в действительности были просто каламбурами.

Асы и ваны представляют собой две группы богов с разными характеристиками, но в скандинавском пантеоне они равны по рангу и статусу. Во многих эддических поэмах эта особая связь упоминается как *ása ok álfa* (Háv., 159, 160; Skm., 7, 17, 18; Ls., 2, 13, 30; Vsp., 48, Þrk., 7; Grm., 4; Sd., 18), что наводит на мысль о том, что ваны идентичны альвам (*álfar*, эльфам). В «Видении Гюльви» Снорри упоминает два вида альвов: *líosálfar* – «светлые альвы» и *dökkálfar* – «темные альвы» (Glgf, 17). Льосальвы жили в Альфхейме – обители, которая в «Речах Гримнира» описана как принадлежащая одному из ванов, Фрейру (Grm., 5), которого также называют *skirr* – «чистый, ясный» (Grm., 43).

С другой стороны, ваны и их отличительные черты не похожи на альвов в поэме «Речи Альвиса». Кроме того, альвы тесно связаны с мертвыми, тогда как ваны обычно ассоциируются с жизнью и продолжением рода.¹⁹⁶ Тем не менее, они обладают некоторыми хтоническими аспектами, в особенности Фрейя, забирающая к себе мертвых.

Невозможно дать какое-либо решающее объяснение связи между ванами и альвами, но есть признаки, свидетельствующие об их большом сходстве. Независимо от того, имеют ли они общее происхождение или нет, ваны и альвы представляли в древнескандинавской мифологии две группы, очень близкие друг другу.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВАНОВ

В более ранних исследованиях высказывалось предположение, что ваны представляли собой более древний, даже автохтонный, вариант северного пантеона, примитивную земледельческую религию, основанную на обрядах плодородия. Это более раннее население покорили захватчики, которые привезли своих богов, асов, воплощающих аристократический и патриархальный идеал. Когда в древнескандинавской мифологии описывали битву между этими двумя группами, названную «первой войной в мире», ее интерпретировали как политическую или религиозную войну, происходившую в доисторический период.¹⁹⁷

Другие исследователи, например Я. де Фрис, Ж. Дюмезиль и Г. Турвиль-Петре, возражали против подобной исторической интерпретации этого мифического материала. Не отметая идеи об иммиграционных волнах, материальных изменениях и трансформации религиозных верований, эти исследователи утверждали, что мотивы двойственности, а также сосуществования асов и ванов относятся к мифической сфере. Миф символизировал противостояние двух различных групп, что нашло отражение в войне, а также их взаимодополняющие качества, отраженные в перемирии.¹⁹⁸

Факты, приведенные Снорри в «Круге земном», не могут служить доказательством переселения, за которым последовала война, поскольку война уже произошла на Танквисле до того, как боги переселились в Уппсалу. Снорри рассказывает, что Один атаковал ванов, но они оказали сопротивление ему и другим асам. Со временем боги устали от войны и пошли на переговоры (Нкр., 4). Повествование Снорри частично совпадает с «Прорицанием вэльвы»:

196 Å.V. Ström, 1975, pp. 163-164.

197 Salin, 1903; Philippon, 1953, p. 19.

198 Dumézil, 1959a; de Vries II, pp. 350-351; Turville-Petre, 1964, pp. 156-161.

Помнит войну она
первую в мире:
Гульвейг погибла,
пронзенная копьями,
жгло ее пламя
в чертоге Одина,
трижды сожгли ее,
трижды рожденную,
и все же она
доселе живет.
Хейд ее называли,
в домах встречая, –
вещей колдуньей, –
творила волибу
жезлом колдовским;
умы покорялись
ее чародейству
злым женам на радость.
Тогда семи боги
на троны могущества
и совещаются
стали священные:
стерпят ли асы
обиду без выкупа
иль боги в отмщенье
выкуп возьмут.
В войско метнул
Один копье,
это тоже свершилось
в дни первой войны;
рухнули стены
крепости асов,
ваны в битве
врагов побеждали.

(Прорицание вёльвы, 21-24, Перевод с древнеисл. А.И. Корсуна)

«Прорицание вёльвы» более подробно описывает детали сражения, «первой войны в мире», между двумя группами божеств. Женщина по имени Гульвейг, «сила золота», появляется в зале Хара (Одина) – то есть в Вальхалле. Асы пытаются убить ее, и трижды сжигают. Однако она выживает. Они называют ее Хейд – типичное имя для ведьмы, которая использует сейд и «всяческое зло»; каким-то образом она, кажется, все-таки деморализует асов. В то же время ваны используют свою боевую магию, и, в конце концов, разрушают бревенчатую стену Асгарда. Мы можем только предполагать, что женщина, прибывшая от ванов, – это сама Фрейя, которая символизирует золото, богатство и владеет колдовством.¹⁹⁹

ПОЯВЛЕНИЕ БОГОВ ПЛОДОРОДИЯ В ПАНТЕОНЕ

Нам известно об этих столкновениях и о том, что они закончились переговорами, но что же послужило причиной битвы между асами и ванами? Скандинавские источники не дают ответа на этот вопрос, но сравнительный анализ позволяет реконструировать события, которые привели к сражению богов. Анализ раннего индоевропейского общества, проведенный Жоржем Дюмезилем, позволил установить четкие структуры, которые отразились на мире богов.²⁰⁰ По мнению Дюмезиля, эти структуры представляли собой трехчастную систему классов или рангов, каждый из которых представлял социальные функции. Первая социальная функция принадлежала жрецам-королям, вторая – воинам, третья – производящему населению, то есть крестьянам и скотоводам. Эти классы и их функции отразились в древних индоевропейских мифах, эпосах и фольклоре. Характерной особенностью мифов индоевропейских пантеонов была история о конфликте между первым и вторым классами, с одной стороны, и третьим – с другой. Конфликт перерастал в войну между богами, например, в войну между римлянами и сабинянами, в которой царь Ромул, божественный лидер, представлял первую функцию, а его солдаты – вторую. Когда они испытывали нехватку в женщинах, то похищали их у сабинян, владевших огромными богатствами в виде скота и золота, и которые были типичными представителями третьей функции. Во время набега сабинян появляется римлянка по имени Тарпея и показывает им тайный проход к Капитолию. Примечательная деталь – ее жажда золота – становится ее главной характеристикой, которая напоминает Гульвейг; она хотела получить то, что сабиняне носили на левой руке – их широкие наручи. Римская история привносит мораль, сообщая, что девушка получила то, что сабиняне носили на левой руке – а имен-

199 Turville-Petre, 1964, p. 159.

200 Dumézil, 1939, «Mythes et dieux des Germains», Paris; 1958a; 1959a; 1968; 1971a; 1973.

но их щиты, которыми ее убили. Война закончилась тем, что сабиняне вошли в состав Римской империи.²⁰¹

Схожее развитие событий описано в ведическом мифе, когда правящие боги, особенно воинственный бог Индра, сражаются с двумя ашвинами, богами-близнецами, покровительствующими скотоводам. Битва заканчивается присоединением этих ашвинов к пантеону.²⁰² В кельтской мифологии борьба происходит между Туата Де Дананн, богами жизни, света и дня, и Фоморами, богами тьмы и смерти. Однако одновременно этот конфликт связан с разведением коров и урожаем.²⁰³

В древнескандинавской мифологии война между асами и ванами, упоминаемая Снорри и отраженная в строфах 21-24 «Прорицания вэльвы», связана с той же темой: асы, символизирующие первую и вторую функции, сражаются с ванами, символизирующими третью функцию – связь, отраженная в самом их названии, которое происходит от того же корня, что и *vanas* в санскрите – «желание», и *Venus* в латинском – «сладолюбивая».²⁰⁴ Следовательно, они владели богатствами, даровали человечеству плодородие и мирские блага.

В различных индоевропейских мифах все эти конфликты завершаются примирением, когда богов производства принимают как равных боги, связанные с первой и второй функциями. Урегулирование конфликта происходит на уровне идей и не опирается на исторические факты. Материал свидетельствует о том, что типичные инциденты нашли отражение в широко распространенных индоевропейских мифах. Более того, как в мифах, так и в эпической поэзии эта трехчастная структура повторяется в наглядной форме, призванной подчеркнуть равенство трех функций.²⁰⁵ Цель этих историй очевидна: объяснить, как социальные функции, представленные разными категориями – фермерами, воинами и монархами, – уживаются в гармонии.

Тем не менее, у нас нет оснований рассматривать эти мифы как форму общественного договора, в рамках которого конфликты устранены окончательно. Это всего лишь неосуществимые попытки устранить пропасть между аристократией и простым народом.

Снорри приводит две версии переговоров между асами и ванами. В его «Языке поэзии» (1) каждая сторона заключает мир, плюнув в общий котел. Из слюны рождается человек по имени Квасир, который стал мудрейшим из всех людей. Два дверга, Фьялар и Галар, убивают его и делают из его крови медовуху, источник поэзии и мудрости. Эта история отражена в кеннинге *Kvasis dreuyri*, «кровь Кваси-

201 Dumézil, 1959, pp. 36-37.

202 Dumézil, 1959, p. 30.

203 Turville-Petre, 1964, pp. 160-161.

204 AnEWb *sx. vanir*, p. 644.

205 Dumézil, 1958a, p. 25.

ра» – то есть поэзия – и мед поэзии считался божественным умением, обладать которым желали и боги, и люди.

Вторая версия гласит об обмене заложниками между асами и ванами. Ньёрд, Фрейр и Фрейя отправились к асам, которые взамен отдали Хёнира, удивительно красивого мужчину, и Мимира, который был необычайно мудрым. Затем ваны послали Квасира, который обладал теми же качествами, что и Мимир. Мимир и Хёнир действовали сообща – первый давал мудрые советы, а второй передавал их довольным ванам. К сожалению, Мимир не всегда мог присутствовать, и когда ваны поняли, что Хёнир не может справиться без своего помощника, они посчитали, что их обманули. Они убили Мимира и отправили его голову Одину, оставив у себя красавца Хёнира.

Смысл второй версии кажется туманным, если мы не понимаем дополняющих друг друга ролей Хёнира и Мимира. Мимир воплощает духовное слово, тогда как Хёнир – (безмолвную) рефлексию, восхваляемую в «Речах Высокого» (15, 27). Оба они были искренними дарами Одина, и нам следует помнить, что Хёнир, согласно «Прорицанию вёльвы» (18), был причастен к созданию человека, как творец человеческого *óðr* – «разум».²⁰⁶ Ваны, боги страсти и богатства, не поняли сути дара: они оставили себе прекрасного, но молчаливого мужчину и уничтожили мудрые слова, которые религиозно-магический бог Один затем сумел превратить в инструмент приумножения собственных знаний.

Подобные элементы переговоров, своеобразные по своему характеру и трудно поддающиеся интерпретации, подчеркивают мифическую ценность этой истории. Очевидно, что Снорри в двух своих текстах стремится к тому, чтобы передать и сохранить необычность ритуала и манеры поведения, хотя они наверняка казались ему незнакомыми, а иногда и невразумительными.²⁰⁷

Согласно древнескандинавским мифам, асы приняли к себе Ньёрда, Фрейра и Фрейю, хотя эти две группы существовали бок о бок с самого начала. В древнескандинавском мифе асы Один, Тор и Локи занимают центральное место вместе с ванами Ньёрдом, Фрейром и Фрейей. Один из источников, «Деяния архиепископов Гамбургской церкви» Адама Бременского, гласит, что в святилище в Упсале были представлены три бога, в том числе Вотан и Фрикко, то есть Фрейр.²⁰⁸ Когда Эгиль Скаллагримссон проклинает своего врага, он обращается к Одину, Тору, Фрейру и Ньёрду.²⁰⁹ Халльфред Беспokoйный Скальд, собирающийся принять христианство, терзается муками, оставляя старых богов:

206 de Vries II, p. 270.

207 Dumézil, 1959a, pp. 31-37.

208 Adam, p. 224.

209 «Saga об Эгиле».

Гнев Фрейра и Фрейи обрушивается на меня – я оставляю веру Ньёрда – да пребудет Гримнир (Один) с троллями – могучий Тор тоже разгневан.²¹⁰

Подобные слова сохранились в фольклоре, например, «во имя Одина, Тора и Фрейи»; они также отражены в христианских сагах о святых (*Heilagra manna sögur*), где святой описывает главных языческих божеств следующим образом: *Thor callathi han heimskan, en Odin deigan, en Freyio portkono* – «Он называл Тора болваном, Одина – трусом, а Фрейю – распутницей».²¹¹ В поздней «Саге о бриттах» говорится о святилище, в котором обитали три бога: Сатурн, Юпитер и Гевьон (Фрейя), также они упоминаются как Один, Тор и Гевьон.²¹²

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ВАНОВ

Хотя ваны представлены как равные асам, они никогда не лишаются своей целостности, свойственной определенной категории древнескандинавского пантеона. Это были специфические боги плодородия и богатства, они приглядывали за урожаем, скотоводством и рыболовством, то есть за факторами производства общества эпохи викингов. Следовательно, они должны были контролировать золото и богатство.

В войне против асов ваны использовали некое заклинание – *vígspá* – вероятно, аналог гальдра. Слово *galdr* связано с *gala* – «кукарекать», из чего можно сделать вывод, что заклинание произносили пронзительным голосом, даже фальцетом. Целью гальдра было причинить зло и сделать врага *galen*, «безумным, одержимым». У гальдра был особый метр, гальдралаг, который приводится в «Поездке Скирнира», когда Скирнир заставляет Герд проявить к Фрейру благосклонность. Снорри приводит пример колдовского мастерства ванов:

Фрейя была дочерью Ньёрда. Она была жрица. Она первая научила асов колдовать, как было принято у ванов (Нкг., 4).

Локи называет ее ведьмой, полной всяческого зла. В облике Гевьон она хитростью получает землю Гюльви. В облике Гёндуль она колдовством разрушает разум Хедина. Наконец, она, по всей видимости, оказывается именно тем божеством, которое использует сейд среди асов во время первой в мире войны.

²¹⁰ Hallfreðr vandræðaskáld, *Lausavísa* 9, *Den Norsk-Islandske skjaldedigtningen*, 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.

²¹¹ *Heilagra manna sögur*, I, p. 569.

²¹² “Breta-sögur”, *Hauksbók*, Utg. av Det Konglige Nordiske Oldskrifts-selskab, 1892-96, Copenhagen, pp. 240-241.

Другой, более непонятной чертой ванов являются их кровосмесительные связи. Снорри пишет в «Круге земном»:

Когда Ньёрд был у ванов, он был женат на своей сестре, ибо такой был там обычай. Их детьми были Фрейр и Фрейя. А у асов был запрещен брак с такими близкими родичами (Нкг, 4).

Из-за этого Локи относится к Ньёрду с презрением:

Ньёрд, перестань! Похвалиться не смей! Не стану скрывать я: прижил ты сына с сестрою родной, – что может быть хуже! (Ls, 36)²¹³

Кроме того, Локи презирает Фрейю за то, что она вступила в сексуальную связь со своим родным братом, свидетелями чего были все боги.

Природа ванов эротична, и они представляют сладострастие и чувственные удовольствия. Однако сексуальное вождение не следует рассматривать как аспект инцестуозных отношений, которые, фактически, равносильны нарушению основ общества.²¹⁴ Кровосмешение не принято ни в одной культуре, за исключением некоторых особых случаев, относящихся к высшему социальному классу или к группе, которая сознательно помещает себя вне рамок общества, например, брак хваэтвадата в древнем Иране.²¹⁵

Правда, во многих мифах и эпосах присутствует тема инцеста, но подобные события сводятся к случайностям, когда партнеры не подозревают о своем близком родстве. Эти мифы часто повествуют о чудесном рождении великого героя или родоначальника прославленного клана.²¹⁶ Несмотря на это, подобные инциденты всегда рассматриваются как нарушение установленных социальных правил.

Знаменитый герой Хрольф Краки родился в результате союза Хальги и его дочери Ирсы. Однако этот союз подстроила мать Ирсы, которая задумала наказать Хельги за то, что он ее обманул. Когда Хальги понял, что спит с собственной дочерью, он отправился в самоубийственный поход.

Отношения между близнецами Сигню и Сигмундом были необходимы, чтобы появился подходящий наследник для мести Вэльсунгов. Сигню замаскировалась под сейдкону и соблазнила своего брата, после чего родила Синфьётли, который вместе с отцом отомстил за убийство конунга Вэльси.²¹⁷

213 Перевод – А.И. Корсун.

214 Dumézil, 1973a, p. 52.

215 Обширное исследование этой темы см. в N. Sidler, 1971, „Zur Universalität des Inzesttabus“, Stuttgart.

216 См. Dumézil, 1973a, p. 53 n. 5.

217 “The saga of the Volsungs. The Norse epic of Sigurd the Dragon Slayer”, 1990, trans. J. Byock, Berkeley, p. 43.

Мотив рождения сильного и могучего потомка нашел смутное отражение в упоминании о том, что Тор был плодом союза Одина и его дочери Ёрд (Glgf., 9). Однако мотив инцеста распространен в различных религиях и не носит ярко выраженного индоевропейского характера, хотя в мифах можно найти множество примеров, в том числе сестер, соблазняющих братьев, как в случае с Сигню и Сигмундом,²¹⁸ Шатаной и Урызмагом,²¹⁹ Йами и Йамой.²²⁰

Мифы об инцесте получили различные объяснения. Одно из объяснений подразумевает, что инцест сохранился со времен первобытного периода в истории человечества и его практиковали в определенных группах, как в вышеупомянутых случаях в Древнем Иране.²²¹ Другое объяснение мотива инцеста предполагает, что он отражает одно из качеств андрогинного верховного бога, созданного из собственного тела, которого рассматривали как сестру или как дочь, которая становится сексуальным партнером в продолжающемся процессе сотворения.²²² Последнее объяснение кажется подходящим для истории ванов, особенно если допустить, что божественная пара воспринималась как мужчина и женщина, как это, вероятно, было в случае Нерты. Связь ванов с производством потомства подчеркивает особенность тесной связи между богом и богиней, представляющими третью функцию.

Согласно Дюмезилю, кровосмешение Фрейи с братом, за которое отец не осуждает ее, является параллелью эпизода из истории Саксона о герое Хадинге.²²³ Хадинг – это парафраз бога Ньёрда, героя, воспитанного в доме великана. Великанша Хартгрепа, которая выкормила его, предлагает ему заключить с ней союз, который можно расценить как инцестуозный.²²⁴ Хартгрепа выглядит такой же распутной и своенравной, как обычно Фрейя, а отношения между ней и Хадингом, похоже, связаны с традицией кровосмесительного поведения, которое было характерно для ванов до их участи заложников у асов. В этом мире Ньёрду пришлось изменить свои семейные привычки и обзавестись новой женой, как и Хадингу, который обрел новую жизнь после смерти Хартгрепы; он женился на принцессе, которая выбрала его в мужья весьма необычным способом.

218 "The saga of the Volsungs. The Norse epic of Sigurd the Dragon Slayer", 1990, trans. J. Byock, Berkeley, p. 7.

219 G. Dumézil, 1930, «Légendes sur les Nartes», Paris, pp. 25-28.

220 „Der Rig-Veda“, 1951, trans. K.F. Geldner, Wiesbaden, X, 10. Ср. с иранской Йимак и ее братом Йимом.

221 S. Wikander, 1941, *Vayu I*, Lund, pp. 173,177,194.

222 G. Widengren, 1969, „Religionsphänomenologie“, Berlin, pp. 118-119.

223 Saxo I, pp. 22-24.

224 Dumézil, 1973a, p. 58.

НЬЁРД С КРАСИВЫМИ НОГАМИ

Ваны, упомянутые в источниках – это Ньёрд, Фрейр, Фрейя и Хеймдалль. Были и другие ваны, но нам о них ничего не известно, кроме туманной строфы о Гне, которую некоторые ваны видели несущейся по воздуху (Glgf., 36). Дом ванов, похоже, находится на земле, в месте под названием Ванакхейм, куда, по легенде, вернется Ньёрд, когда завершится последняя битва, Рагнарёк.

У ванов в жилище рожден и в залог отдан был асам; когда же настанет мира конец, он к ванам вернется (Vm., 39).

В мире асов обитель Ньёрда называется Ноатун, буквально – «корабельный двор, гавань», что свидетельствует о его тесной связи с мореплаванием. Согласно Снорри, Ньёрд управляет ветрами и успокаивает море, поэтому к нему обращаются за помощью в навигации и рыболовстве (Glgf., 22, 23). В скандинавском фольклоре его функция приносить удачу в рыбной ловле сохранялась вплоть до XVIII века. Говорили, что одна старуха, добыв из озера недельный запас рыбы, произнесла: «Спасибо за это Ньору».²²⁵

Как и другие ваны, Ньёрд склонен к эротическим похождениям. Помимо кровосмесительного брака с сестрой, он получил в мире асов новую жену, при этом, самым необычным путем. После спасения Идун от Тьяци, боги убили великана. Его дочь Скади явилась в слезах в Асгард, требуя компенсации. Ей предложили выбрать себе в мужья одного из богов, но они были скрыты за занавесью, так что она могла видеть только их ноги. Когда она увидела пару ног необыкновенной красоты, то решила, что это, должно быть, ноги Бальдра, и объявила, что выбирает владельца этих ног. Но, к несчастью для нее, это были ноги Ньёрда.

В вышеупомянутой «Саге о Хадинге» принцесса, будущая невеста героя, узнает его по кольцу, которое она спрятала в его ноге. Этот эпизод отражает древний брачный ритуал индоевропейцев. В одном из эпизодов «Махабхараты» говорится о прекрасной Суканье, которая должна выбрать между своим мужем и двумя Насатьями, взглянув только на их ноги.²²⁶ Вероятно, этот элемент связан с индийским свадебным ритуалом среди двиджа, когда невесте позволено увидеть только большой палец ноги будущего мужа и отметить его знаком красного цвета.²²⁷ В бывшей французской провинции Берри в старину существовал обычай, который заключался в том, что жених должен найти среди ног всех девушек, присутствующих на свадьбе, ноги своей невесты. Девушки ложились на пол, снимали обувь и

225 Dumézil, 1973a, p. 220.

226 “The Mahābhārata” III, 1973, trans, ed. van Buitenen, J. A., Chicago, p. 123-125; G. Dumézil, 1945, «Naissance d'archanges: essai sur la formation de la théologie zoroastrienne». *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, pp. 177-180.

227 de Vries II, p. 176.

носки, и накрывались простыней. Если жениху не удавалось узнать ноги своей невесты, то брачную ночь переносили на следующий день.²²⁸ Помимо этого, мотив появляется в истории о Золушке, где изначально красота ноги являлась главным аргументом для выбора невесты.²²⁹

Неудивительно, что брак Скади и Ньёрда оказался весьма несчастливым. В двух строфах выражается отсутствие интереса и отчуждение по отношению к месту обитания друг друга. Ньёрд сетует:

*Не любы мне горы,
хоть я и был там
девять лишь дней.
Я не сменяю
клик лебединый
на вой волков (Glgf., 23).*

Скади отвечает на это:

*Спать не дают мне
птичьи крики
на ложе моря,
всякое утро
будит меня
морская чайка (Glgf., 23).*

Взаимное недовольство Ньёрда и Скади упоминается и в иных контекстах, например, в скальдической поэзии, когда Торд Сьярексон пишет: *pama snotr una goðbrúðr Vani*, «гордой деве с ваном не мило».²³⁰ В других генеалогических источниках Скади фигурирует как жена Одина и прародительница одной знаменитой династии.²³¹

ФРЕЙР

Фрейр, буквально – «господин», представлен как яркий и благородный персонаж. Позже, уже в христианские времена, он становится святым Эриком, покрови-

228 F. van der Leyen, 1909, „Götter und Göttersagen der Germanen“, München, p. 210.

229 Dumézil, 1973a, p. 30.

230 Перевод – О.А. Смирницкая (прим. пер).

231 Steinsland, 1989, pp. 61-75.

телем Стокгольма. В день святого Эрика, 18 мая, знамя святого и его мощи несли в процессии вокруг свежесяянных полей. Когда король Густав Ваза отменил католические церемонии, священники Уппсалы умоляли его позволить сохранить ритуал. Существуют также свидетельства о том, что крестьяне сами изготавливали знамена для празднования, чтобы стимулировать плодородие. В церковном приходе Вонга в Эстергётланде крестьяне тайком обходили поля до восхода солнца с идолом, вырезанным из дерева, которого называли *kornguden* – «ячменный бог».²³²

Фрейр «занимается любовью, а не войной», что видно из «Поездки Скирнира», где он без колебаний жертвует своим мечом ради любимой женщины. В этой поэме он предстает как истинный ван, представитель богов плодородия, исполненных страстью, когда произносит:

Ночь длинна, две ночи длиннее, как вытерплю три! Часто казался мне месяц короче, чем ночи предбрачные (*Skm.*, 42).²³³

В результате он становится объектом насмешек Локи на пиру у Эгира:

Ты золото отдал за Гюмира дочь и меч свой в придачу; чем драться ты будешь, коль Муспелля дети сквозь Мюрквид поскачат? (*Ls.* 41).

Фрейр погибнет в последней битве с Суртом, огненным демоном, что можно рассматривать как символическую смерть бога плодородия.

Когда Адам Бременский упоминает богов Уппсалы и их отличительные черты, он называет Фрикко третьим по счету. Фрикко тождественен Фрейру; он дарит людям мир и чувственные удовольствия, а его изображение украшает огромный фаллос. Согласно Адаму, этому образу совершали подношения перед свадьбой. В более поздних источниках образ Фрейра описан схожим образом. В них утверждается, что именно он дарует мир, плотскую страсть и большое потомство.²³⁴ То обстоятельство, что и Ньёрд, и Фрейр ассоциировались со свадьбами и свадебными обрядами, указывает на изначальную общую идентичность этих двух богов, хотя позднее их стали называть отцом и сыном.

Фрейр ведает дождем и солнцем, и вместе со своим отцом Ньёрдом дарует то, что древние скандинавы называли *fésæll*, что можно перевести как «процветание» (*Glgf.*, 24). Его функция как бога плодородия связана с процветающим урожаем – *ár*, и миром – *fríðr*. Эти слова – *til árs ok til fríðar* – в действительности были

232 E. Brate, 1914, „Vanerna“, *Svenska Humanistiska Forbundets Skrifter* XXI, Stockholm, p. 21.

233 Здесь и далее перевод «Поездки Скирнира» – А.И. Корсун. (прим. пер.)

234 Johanneson, 1984, Adam, p. 385.

формулой первого тоста во время осеннего праздника и изначально их адресовали Фрейру и Фрейе, а позднее – Христу и Деве Марии. На Севере функции этого бога плодородия расширились, и он превратился в рыцарский идеал. В связи с этим он стал родоначальником королевской династии в Упсале, которую иногда называют Yngvi Freyr. Во время его правления был отличный урожай, а его человеческие потомки унаследовали эту божественную способность – согласно Снорри – за исключением злополучного Домальди, которого после неурожая убили его подданные, вероятно, из-за разочарования в его божественной силе. Следует отметить, что эти первые «короли» династии Инглингов, несомненно, относятся более к мифической, нежели исторической реальности.

ХЕЙМДАЛЛЬ

Хеймдалль – самый загадочный из богов древнескандинавской мифологии. Согласно «Песне о Трюме», Хеймдалль «как и другие ваны» предвидел будущее. Эти строки можно истолковать как намек на то, что его мудрость была сравнима с мудростью ванов, хотя сам он был представителем асов. В контексте обмена заложниками о Хеймдалле не говорится вообще ничего, и он не фигурирует в роли дарующего золото и богатство. С другой стороны, ничто не противоречит представлению о том, что Хеймдалль жил среди ванов; в «Песне о Риге» он фигурирует как Отец людей, создающий социальные классы, – функция, которая обеспечивает ему место среди ванов-производителей. Под именем Риг он ходит среди первых людей, посещая их весьма своеобразным образом. Первый визит он наносит паре по имени Аи и Эдда, «прадед» и «прабабка», и его приглашают лечь в постель между ними. В результате этого сексуального гостеприимства рождается мальчик со смуглой кожей и уродливым лицом, которому дают имя Трэль, и который становится родоначальником рабов. Риг повторяет процесс, когда приходит к следующей паре – Афи, «деду», и Амме, «бабке». У Аммы рождается сын Карл, от которого впоследствии произошли свободные люди. Наконец он посещает Отца (Fadigr) и Мать (Móðigr), после чего у них рождается сын Ярл, «дворянин», чьи глаза сверкают, как у змея, – идеальный образ благородного воина. Ярл становится отцом двенадцати благородных сыновей, среди которых Kon-ungr – юный Кон, которого воспитывает сам Риг и который становится первым конунгом. С помощью каламбуров поэма отражает социальную эволюцию, начиная со времени, когда дифференцированных социальных классов еще не было, до становления классового общества и института правления, которые создал Риг.

Эта поэма, написанная, вероятно, всего, в XIV веке, вторит более древним мифам о возникновении социальных классов, и параллели можно с легкостью обнаружить и в других культурах. Она отражает систему, отступающую от строгих

разграничений трех функций, если сравнить, например, с социальной структурой ведического общественного уклада. В функциях из «Песни о Риге», представленных жрецами-королями, воинами и крестьянами в индоевропейском обществе, главенствуют Ярл, который больше воин, чем крестьянин, и Карл, который больше крестьянин, чем воин, до того, как появляется магико-религиозный Кон. Это связано с тем, что в примитивных, малочисленных обществах германских племен трехчастная идеология не была развита в полной мере. Хотя трехчастная идеология и существовала на уровне представлений, материальные обстоятельства привели к «скольжению» между классами, пример чего мы рассматривали в главе 1.²³⁵ Теологическая же система, унаследованная от протоиндоевропейских верований, менялась не так легко, и поэтому она была представлена Одинom, Торom и Фрейром.²³⁶ В ранних скандинавских обществах первая, магико-религиозная функция появилась в комплексе с воинской, совпав с учреждением годи, тогда как *bondi*, *þegn* и *drengr*²³⁷ означали свободнорожденных людей, от крупных землевладельцев до арендаторов небольшого участка для проживания.²³⁸ Они представляли как воинство, так и крестьянство, включая те группы, которые в «Песне о Риге» олицетворяют Ярл и Карл. Как и индийская каста шудр, рабы находились за пределами трехчастной системы; однако они находились в пределах общества и составляли часть социальной системы в целом.

В «Прорицании вельвы» люди, к которым взывает вельва, зовутся *þogu Heimdalar, meiri ok minni* – «сыновья Хеймдалля высшего и низшего сословия» (1), что соотносится с событиями в «Песне о Риге», где в процессе своих странствий Хеймдалль производит на свет людей. Поэтому его называют *sif sifaðan siðtom giðgvöllum* – «родич для всех людей на земле» (Hdl., 43), что подчеркивает его роль отца социальных классов.

Хеймдалль не входит в число заложников, обменных асами и ванами в ходе войны, поскольку он относится к первозданному времени, согласно «Краткому прорицанию вельвы»: *Varð einn borin í árdaga rammaukinn mjök*, «В давние годы родился однажды могучий герой». Следовательно, он – бог, стоявший у истоков

235 Dumézil, 1958b, pp. 1-19; de Vries, J., 1960, p. 83-95.

236 Scott Littleton, 1982, p. 133.

237 *Годи* (др.-сканд. *godi*, мн. ч. *godar*) – древнескандинавский термин (преимущественно древнеисландский) для обозначения общинного вождя или лидера, совмещавшего в себе административные, судебные и религиозные функции. Женским аналогом термина являлся термин гидья, или гюдья (*гудја*). («Годи», Википедия – прим. пер.) *Бонди* (также *хусбонди*, (мн.) *bændr* на древнескандинавском) были ядром скандинавского общества, сформированного фермерами и ремесленниками в эпоху скандинавских викингов, и составляли широко распространенный средний класс: Байок, Джесси (2001), «Исландия эпохи викингов. Книги пингвинов», стр. 28. В Дании термин *drengr* (*дренг*) в основном ассоциировался с воинами: Jesch, Judith (2001), “Ships and Men in the Late Viking Age: The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse”, Woodbridge: Boydell Press, pp. 219, 229-31. *Тегн* (др.-сканд. *þegn*) – «тан, свободный землевладелец, свободный человек, человек». (“A Concise Dictionary of Old Icelandic.” – прим. пер.)

238 О *bondi*, *þegn* и *drengr* см. Sawyer, P., 1988, *Da Danmark blev Danmark fra ca år 700 til ca 1000*. Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie, ed. O. Olsen, bd. 1, Copenhagen, pp. 171-173.

– еще один повторяющийся в индоевропейской мифологии мотив, помимо трехчастной функции.²³⁹ Из этого также следует, что он – бог конца мироздания; эта функция очевидна из его смерти как последнего выжившего в битве между богами и великанами перед тем, как старый мир погибнет.

Как упоминалось выше, Хеймдалль – загадочный бог, родившийся из волн, вскормленный землей (Hdl., 38, 43) и обитающий в небесах в качестве стража на краю радуги.²⁴⁰ Его дом – Химинбьёрг, «небесный замок» или «небесная гора», что, вероятно, то же самое, что и Химинфьэль (Hkr., 35; Yt., 26) – понятие, обозначающее облака.²⁴¹ По версии Снорри Хеймдалль – сын Одина (Sksm., 8), хотя согласно «Песне о Хюндле» (42, 43) его происхождение кажется более древним. Запутанные характеристики Хеймдалля, по-видимому, обусловлены его древним происхождением и значимым положением в пантеоне, однако важнейшие мифы до нас не дошли, сохранились лишь некоторые разрозненные фрагменты.

239 Dumézil, 1968, p. 184.

240 Dumézil, 1968, pp. 183-184.

241 B. Pering, 1941, "Heimdall", Lund, pp. 228-232.

~ VI ~

ВЕЛИКАЯ БОГИНЯ СЕВЕРА

Концепция Великой Богини

Выражение «Великая Богиня» часто употребляют как синоним «Богини Земли», «Богини-Матери» или даже «Матери-Земли» в разных контекстах и без дальнейшего анализа. Научное значение этого термина включает в себя более широкую сферу деятельности, чем просто материнские и земледельческие аспекты. Действительно, этот тип богини выполняет дарующую жизнь функцию, оберегая плодородие животных и почвы; тем не менее, она часто выполняет также функцию богини смерти или богини войны. Таким образом, Великая Богиня, обладая широким спектром качеств, представляет собой аналог того феномена, который история религий называет Верховным Богом. Типологию ее наиболее распространенных характеристик можно сформулировать следующим образом:

- Она автономна.
- Она вершит судьбы.
- Ее ассоциируют с землей, но она может выступать как богиня неба.
- Она связана с луной и лишь в редких случаях – с солнцем.
- Ее противоречивые черты сочетают в себе и добро, и зло, иногда ее разделяют на двух богинь, которых представляют как мать и дочь или как двух сестер.

Таким образом, Великая Богиня отличается от других богинь комплексом характеристик и главенствующим положением в пантеоне. Ее культ широко распространен, ей поклоняются и мужчины, и женщины, обычно она обладает множеством имен.

С исторической точки зрения, именно работа И.Я. Бахофена «Материнское право» 1860 года открыла концепцию Великой Богини, впервые сосредоточив внимание истории религий на женском аспекте. Его современники в области клас-

сической Античности, придерживавшиеся более традиционных взглядов, высмеивали работу Бахофена или относились к его теориям со снисходительностью. Позже историки религии признали, что он был новатором в освещении феномена Великой Богини и важности мистериальных религий.

Бахофен попытался реконструировать эволюцию общества. Он понимал, что она состояла из трех этапов, на каждом из которых доминировал определенный тип брачного права. Бахофен основывал свою работу на греческих мифах, в которых он видел следы более древних социальных систем. Первый этап он назвал принципом гетеризма, когда главенствовала Афродита. Он характеризовался неразборчивостью в отношениях между мужчиной и женщиной и пренебрежением кровными узами и родовыми связями. На следующем этапе, по принципу брака, главенствовала Деметра. В это время развивалась система родства между матерью и ребенком, связанных кровными узами, и появился материнский закон, выражавшееся в наследовании и других юридических аспектах, „Das Mutterrecht“ (Материнское право). Совершенно не осознавая своей роли отца, мужчина оставался за рамками этой первоначальной формы родства. Эта система была, по выражению Бахофена, гинекократией, то есть матриархатом, который характеризовался пассивностью и застоєм, и нашел отражение в космологических мифах. Обителью верховных божеств была земля, а не небо, и сама она была священной и неприкосновенной. Аналогичным образом, тело господствовало над духом. Матери были связаны с Землей как ее представительницы, и они символически обладали теми же качествами. Бахофен предположил, что именно в эту эпоху великие богини вошли в историю религий.²⁴²

Бахофен выдвинул идею, что многие греческие мифы отражают тот период истории, когда матриархат уступил патриархату, предоставляя нам свидетельства борьбы и агонии. Он основывает свою идею на мифе об Оресте, пересказанном в трилогии Эсхила «Орест» как подтверждение конфликтов между материнским и отцовским правом.

Когда Агамемнон возвращается из Трои, его жена Клитемнестра убивает его. Это ее праведная месть, по праву матери, поскольку в начале войны муж принес в жертву их дочь Ифигению. Она не испытывает вины за свой поступок, так как не состоит в кровном родстве с мужем, а эринии, защитницы материнского права, не преследуют ее, а наоборот, оберегают. Но когда трагедия династии Фиеста набирает обороты и сын Клитемнестры и Агамемнона Орест убивает собственную мать в отмщение за убийство отца, они решительно вмешиваются. Душу Ореста терзают богини, явившиеся в виде ужасных духов, обвиняя его в самом страшном преступлении на

242 J.J. Bachofen, 1948, „Das Mutterrecht“, *Gesammelte Werke*, Bd. 3-4, Basle.

земле – убийстве собственной матери. В отчаянии он призывает на помощь Аполлона, бога, к которому обращались люди, совершившие убийство. Вершится уникальный суд, во время которого утверждается превосходство отцовского закона над материнским. Аполлон утверждает: *Pater men an genoit aneu metros*, «отец вынашивает, а не мать»,²⁴³ что означает, что сперма – источник потомства, тогда как женщина лишь выполняет функцию вместилища для растущего плода. В качестве главного свидетеля Аполлон призывает богиню Афину, которая родилась из головы своего отца и представляет новый вид богини.²⁴⁴

По мнению Бахофена, слова Аполлона представляют собой литературное выражение перехода от Века Деметры к веку Аполлона, от гегемонии земли к власти неба. Эта фраза символизирует третий шаг в эволюции человечества, когда отцовское право сменяет материнское, а законы наследования передают наследство от отца к старшему сыну, исключая дочерей из всех форм родового права. В драме Эсхила эта смена наследия отражена в репликах *theoi neotheroi*, «младших богов», олицетворяющих отцовское право, которые низвергли *palaios nomos*, «старый закон», и *palaiofrona*, «старую мудрость».²⁴⁵

В основу работы Бахофена легло предположение о том, что мифы представляют собой символические выражения различных конфликтов между социальными категориями, – представление, предвосхитившее современные взгляды на теорию мифов. Но, как и его современники, Бахофен ошибался, считая историю человечества односторонним и эволюционным процессом. Более того, он неверно истолковал следы прав матерей и жен как остатки доисторического матриархата. Тем не менее, «Материнское право» представило религиозный феномен Великой Богини, и у Бахофена были такие последователи, как Э. Нойманн, написавший «Великая мать. Женские изображения и символы» – исследование концепции Матери, на которое повлияли психоанализ и богини плодородия.²⁴⁶ Другой монументальной работой стал труд Брифо «Матери», в котором доисторический матриархат более явно характеризуется как изначальная социальная система.²⁴⁷

Когда в последние два десятилетия XX века история религий отошла от андроцентрической перспективы, теории Бахофена вызвали новый, подчас не критический интерес, что также благотворно сказалось на исследовании Великой Богини. До этого времени археологические находки вдохновляли исследователей на

243 Эсхил, «Эвмениды».

244 Bachofen, 1948, pp. 35-52.

245 Bachofen, 1948, pp. 177-183.

246 E. Neumann, 1974, (new ed.), „Die Grosse Mutter: eine Phänomenologie der weiblicher Gestaltungen des Unbewussten“, Olten.

247 R. Briffault, 1927, “The Mothers. A study of the origin of sentiments and institutions”, London.

обсуждение функций и происхождения этих богинь. Э. Джеймс предположил, что этот культ мог быть ранним проявлением верований, основанных на непонимании связи между половыми контактами и зачатием.²⁴⁸ Его гипотеза, основанная на эволюционной перспективе истории религий, вызвала множество возражений. Часть из них мы рассмотрели в предыдущей главе; но его основной постулат стоит принять во внимание, поскольку невежество в вопросах зачатия не встречается ни в одной культуре, известной антропологам. С другой стороны, было отмечено, что большинство людей используют различные объяснения в связи с различными причинами, как в случае с европейской «сказкой об аисте», несмотря на то, что большинство взрослых людей вполне осведомлены о фактах жизненных процессов, независимо от того, находятся ли они на так называемом примитивном уровне или нет.²⁴⁹

Некоторые исследователи склонны связывать появление Великой Богини с аграрной революцией, в ходе которой она стала символом плодородия, от которого зависело благополучие людей.²⁵⁰ Однако она появляется не только в связи с земледелием; мы встречаем ее, например, как *pothnia theron*, «госпожу животных», которая обеспечивала охотника добычей и защищала дикую природу. Известный пример в высокой культуре – греческая богиня Артемида, которая фигурирует в мифах как девственная богиня. Она никогда не вступала в любовные связи, и мужчинам было опасно даже мельком взглянуть на нее. Тем не менее, под именем *Eileithyia*²⁵¹ она помогала женщинам при родах. В местных вариантах к ней обращаются с такими эпитетами, как «Чистая» или «Сильная», и она играла важную роль в инициации молодых девушек и в обрядах Артемиды Бравронской в Спарте, когда ее неофитки представляли в облике медведиц, что подчеркивает ее связь с дикой природой.²⁵²

Артемида – один из примеров великой богини, которую не называют напрямую Великой Матерью, хотя она тесно связана с деторождением и материнством. С другой стороны, ее называли богиней смерти женщин, чьи муки она прекращала выстрелом из своего лука, когда их беременность и роды осложнялись.²⁵³

Рассматривая эти примеры великих богинь разных времен и мест, мы обнаружим, что за исключением черт, описанных в нашей типологии, они совершенно не

248 E. James, 1960, "The Cult of the Mother Goddess", London, pp. 228-229.

249 Обсуждение этой темы см. в B.M. Näsström, 1989, "The Abhorrence of Love", Uppsala, p. 63.

250 J. Przyluski, 1960, «La grande déesse», Paris, pp. 19, 23-24.

251 Вероятно, это искажение отглагольной формы *Eleuthyia*, «Пришествие». W. Burkert, 1985, "Greek Religion", Cambridge, Massachusetts, pp. 170-171.

252 K. Dowden, 1989, "The Death and the Maiden", London, pp. 25-32. На самом деле, символика медведя, относящаяся к Артемиде, пережила влияние христианства в виде Девы Марии Медведицы и почиталась как *Panagia Arkoudiotissa*, «Святая из Медведиц», в пещере в Акротири. Thompson, H.A., "Activities in the Athenian Agora", 1959, *Hesperia*, XXIX, p. 367.

253 Burkert, 1985, p. 151.

похожи друг на друга. Например, они могут быть непосредственно связаны с созданием и рождением, как греческие Гея и Рея, фригийская Кибела, шумерская Нинхурсаг, египетская Нут и кельтские Модрон или Мабон. Иногда они могли выступать в роли всеобщей матери, заботящейся о конкретном ребенке, как египетская Исида, индуистская Парвати, скандинавская Фригг, а в трансформированном виде – Дева Мария. Греческая Афина, вавилонская Иштар, кельтская Морриган и скандинавская Фрейя – все это примеры богинь войны, появляющихся на полях битв. И наконец, нигерийская Ала, египетская Нут, греческая Персефона и скандинавская Фрейя наделены определенными чертами богини смерти, в то время как другие – как Исида – наделены чертами психопомпа, «проводника души». Однако большинство богинь, перечисленных выше, могут подходить под две или более категорий. Современный пример того, как одна богиня предстает в разных аспектах, – индуистская триада Парвати-Дурга-Кали.

Парадокс того, как одна богиня может быть одновременно Богиней Жизни и Смерти, регулярно находит отражение в мифах. Шумерские сестры Инанна и Эрешкигаль ввязались в конфликт, который привел к голоду и раздорам на Земле, пока равновесие между ними не было восстановлено. Схожее бедствие обрушивается на мир, когда греческая Деметра ищет свою дочь, похищенную Аидом. Пребывание девушки в мире живых и мире мертвых регулировалось богами и отразилось в естественном порядке смены времен года. В этих мифах бинарная противоположность жизни и смерти, которую необходимо привести в состояние равновесия, находит выражение в тесных отношениях между двумя богинями, которые в то же время могут считаться одной и той же – Великой Богиней. Воплощая этот парадокс, она часто ассоциируется с Землей, которая дарит жизнь и в которую возвращаются умершие. Эта амбивалентность, кроме того, проявляется в Луне и ее фазах, связанных с менструацией, что еще больше усиливает повторяющиеся антитезы жизни и смерти.

Великие северные богини, насколько нам известно, из доступных источников, – это Фрейя и Фригг. Мы можем предположить, что помимо Фрейи и Фригг к подобным богиням относились Ёрд, Биль, Скади и Герд, хотя мы почти ничего не знаем о том, были ли эти богини объектами поклонения какого-либо культа. Другие богини, перечисленные в 36-й главе «Видения Гюльви» Снорри Стурлусона, как мы убедимся, – это просто другие имена Фрейи и Фригг.

БОГИНЯ ЛЮБВИ

В релевантных источниках Фрейю называют богиней любви и страсти. Как и ее родственники среди ванов, Ньёрд и Фрейр, она покровительствует плодородию животных и земли; но ее особой сферой была любовь, и мифы, а также скальдиче-

ская поэзия, содержат упоминания о ее собственных романтических похождениях. Ее культ, вероятно, связанный с *диса* – и *альваблотом*, отличался особенностями, которые явно напоминают обряды плодородия.

Иногда в предыдущих исследованиях поклонение богам плодородия расценивалось как признак стадии слабо развитой культуры. Оно воспринималось как примитивная фаза человеческого мировоззрения, когда размножение было основной заботой людей, которые – из-за элементарной борьбы за жизнь или недостаточно развитого мышления – были неспособны на глубокие теологические рассуждения. Исследователи описывают культовые практики былых или экзотических культур как оргии сексуального неистовства, которые отражали примитивную веру в плодovitость. Обряды плодородия существовали и, фактически, существуют до сих пор; но многие их описания представляют собой всего лишь фантазии авторов, не обладавших опытом полевых исследований.

За западным предубеждением, в соответствии с которым культ плодородия рассматривался как примитивная форма религии, стояла теологическая традиция, относящаяся к истории спасения из «Ветхого Завета», традиция, в которой была запечатлена напряженная борьба между израэлитами и ханаанитами. Пророки Яхве описывали ее как борьбу между одним неповторимым, небесным богом Израиля и мужскими и женскими божествами плодородия, изображенными в виде омерзительных идолов. Такая перспектива древних пророков свидетельствует в пользу того, что монотеизм представлен как более цивилизованная форма религиозного сознания, как переход от низшей стадии к высшей. Такая категоризация способствовала тому, что культ плодородия и связанные с ним боги стали считаться примитивной религиозной формой.

В случае с богиней Фрейей эта точка зрения весьма показательна, поскольку ее описывают как типичную богиню плодородия, чувственную и прелюбодейную по своей природе. Де Врис считает совершенно естественным, что ее называли *sýr* – «свиноматкой», являющейся символом безграничного плодородия.²⁵⁴ По мнению Турвиль-Петре, Фрейю закономерно ассоциировали с ее кошками, учитывая блудливое поведение этих животных.²⁵⁵ Ф. Стрём отмечает скандальные похождения Фрейи, упомянутые в «Перебранке Локи» и в «Песне о Хюндле», как согласующиеся с «общим паттерном, характерным женским божествам плодородия».²⁵⁶

Эти распространенные высказывания о характере Фрейи напоминают о греческой Афродите Пандемос, прототипе чувственной богини любви, которая поддается всем видам эротического влечения. И действительно, необузданные эро-

254 de Vries II, p. 313.

255 Turville-Petre, 1964, p. 176.

256 Ström, 1961, p. 101.

тические похождения, характерные для Афродиты, подобны похождениям Фрейи среди богов. Кроме того, римский двойник Афродиты – Венера – содержит в своем имени ту же основу, что и *vanir* [ваны], что означает «сластолюбие». Неудивительно, что уже ранние скандинавские поэты начали использовать образ Фрейи для передачи эротизма.

Фрейя – женский аналог ее родственников Ньёрда и Фрейра, которые покровительствовали плодovitости людей, животных и растительности. Можно предположить, что Фрейю и Фрейра призывали на Йолаблот, чтобы способствовать *ár ok friðr*, «урожаю и миру», до того, как с той же формулой стали призывать Христа и Деву Марию. Фрейра (Фрикко), согласно Адаму Бременскому, снабжали огромным фаллосом, и статуэтка из Реллинге обладает таким атрибутом. Мы также можем предположить, что изображение Фрейи могло обладать ярко выраженными гениталиями, отражающими ее роль богини размножения, хотя вполне возможно, что ее изображали и иначе. Сфера деятельности Фрейи – сексуальность, особенно любовь мужчины и женщины:

Она всех благосклоннее к людским мольбам ...
Ей очень по душе любовные песни (Glgf., 24).

Ее эротические похождения великанша Хюндла характеризует как распутные, даже непотребные:

Snúðu burt heðan, sofa lystir mik, fær þú fátt af mér friðra kosta; hleypr þú, eðlvina, úti á náttum, sem með hǫfrum Heiðrún fari (Hdl., 46).

Прочь уходи! Спать я хочу; доброго слова ты не услышишь; ты по ночам, распутная, бегаешь, как Хейдрун с козлами бегать умеет.

Rannt at æði ey þreyjandi, skutuz þér fleiri und fyrirskyrta ... (Hdl., 48).

Ты к Оду стремилась, желаньем томясь, и другие к тебе под подол забирались.

В «Перебранке» Локи обвиняет Фрейю в распутстве:

... ása ok alfa, er hér inni ero, hvern hefir þinn hór verit ... (Ls., 30)

... всем ты любовь свою отдавала – всем асам и альвам ...

... síttu at bræðr þínom síðu blíð regin ok myndir þú þá, Freyja, frata. (Ls., 32).

... когда тебя боги с братом застали, с испугу ты пукнула, Фрейя!

Локи живо описывает ее страсть и влечение в «Песне о Трюме»:

Át vætr Freyia átta nōttom svá var hón óðfús í iǫtunheima (Prk., 26).

Восемь ночей не ела Фрейя, так не терпелось ей в Йотунхейм приехать.

Svaf vætr Freyia átta nōttom svá var hón óðfús í iǫtunheima (Prk., 28).

Восемь ночей не спала Фрейя, так не терпелось ей в Йотунхейм приехать.

Он хитростью пытается убедить великана, что Фрейя не могла ни есть, ни спать восемь ночей, мечтая заполучить мужа.

Более этого, Фрейя пользуется своей сексуальностью для обретения золотых украшений. Ее тяга к золоту согласуется с тем, что ее персону окружают золотые вещи, такие как знаменитый Брисингамен, а ее дочерей зовут Хносс – «сокровище», и Герсими – «драгоценный камень».

Скрываясь под именем Менглэд, «та, кто любит украшения», Фрейя вновь появляется как любящая и страстная женщина. Эддическая поэма «Речи Многомудро» («Речи Свипдага II»), близкая, с литературной точки зрения, к народным песням повествует о встрече Менглэд-Фрейи и ее любовника.

*Добрый прием тебе!
 мое желание сбылось,
 и я привечаю тебя поцелуем;
 так вид прелестный
 радость дарует
 любимый любимой.
 Долго сидела
 на Лувьяберге,
 тебя ожидая денно и ночью;
 теперь ты пришел,
 кончена скорбь:
 прибыл, любимый, в залы мои.
 Я тосковала
 здесь по тебе также,
 как грустил ты по мне;
 теперь я уверена,
 что мы будем вместе
 до окончания нашего века (48-53).²⁵⁷*

257 Перевод – Т. Гимранов. – Примечание переводчицы.

Это приглашение Богини, обращенное к ее партнеру, сочетаться с ней священным браком, который в своем глубочайшем смысле является воплощением творения и космического порядка – представление, отраженное в мифах и исполненное в ритуале, в котором союз между ними находит выражение в символических формах.

Культовые свадьбы представляют большой интерес для исследователей топонимики, которые заметили связь между топонимами, похожими друг для друга, образованными от мужских и женских имен. Их сосуществование могло означать, что такие боги, как Улль и Тор, были связаны культовым брачным обрядом с богиней плодородия, которую звали *Njǫrd, Hǫrn и Freyja; эти союзы отражены в нескольких топонимах, таких как Ullvi-Härnvi в Бро, Уппланда, и Torstuna-Härnvi в Вестманланде.²⁵⁸ Хотя эта теория иногда считается весьма умозрительной, с точки зрения сравнительного анализа опровергнуть ее невозможно. В большинстве религий, не относящихся к монотеистической и унисексуальной перспективе, священные свадьбы в форме процессий, когда бога везут к его божественной невесте или наоборот, представляют собой обыденный элемент календаря празднеств. Во многих случаях скрытый смысл этой церемонии заключается не только в непосредственном символическом соитии, направленном на повышение плодovitости людей, животных и почвы; это также символ соглашения, экономического обмена или чего-то подобного, что объединяло между собой деревни. Действительно, священная брачная церемония могла происходить между королем и богиней или между королем и королевой, представляющими бога и богиню. Более того, в таких случаях довольно часто встречается расхождение между мифом и ритуалом. Хорошо известный пример – hieros gamos на Самосе между Зевсом и Герой, который был отражен в мифе и ритуале, но существовал как ритуал только в Афинах, тогда как миф изложен в «Илиаде» 14, 295.²⁵⁹

Литературные источники, такие как приглашение Менглед и история о Фрейре и Герд в «Поездке Скирнира», представляют собой более яркие иллюстрации этого феномена. Культовое бракосочетание между мужским и женским божеством из разных деревень, однако, не зафиксировано в литературных источниках. Короткий отрывок о Фрейре, его жрице и хитром Гуннаре Пополам из «Книги с Плоского острова» повествует о женщине, играющей роль жены Фрейра во время его поездки по королевству Свеев, тогда как теория топонимов подразумевает свадьбу между двумя богами. Тем не менее, эпизод с Фрейром и его жрицей отражает факт существования в древнескандинавской религии священного брака, хотя он и изложен с христианской точки зрения.

Небольшие золотые пластины, называемые гульдгуббар, «золотые человечки», на которых изображены нежные объятия мужчины и женщины, похоже, от-

258 Hellberg, 1986, p. 49, 53; Brink, 1990, p. 50.

259 Widengren, 1969, pp. 117 f, 155 f, 253 f, 390.

носятся к этой сфере, хотя мы до сих пор не знаем их назначения. Легко представить, что эти предметы использовали в качестве вотивных жертвоприношений во время различных обрядов, способствующих урожаю, плодородию или просто счастью в браке. *Rattus exulans*

Особый аспект Фрейи как великой богини плодородия – функция помощи при родах, что иллюстрируют слова обессиленной матери в эддической поэме «Плач Оддрун». После рождения близнецов она благословляет свою повитуху такими словами:

Пусть тебе Фригг и Фрейя помогут и боги другие, благо дающие, как ты отвела от меня погибель! (9).

По всей видимости, и Фрейя, и Фригг оберегали женщин во время родов, и к ним обращались с этой целью. Более того, участие Фрейи в родах подтверждает скандинавская поговорка: *Freuja hjelpe kona dysse og nunne bane*, «Фрейя, помоги этой женщине и отведи беду».²⁶⁰ Считалось, что бузина, дерево Фрейи, облегчает родовые мучения.²⁶¹ После христианизации роль Фрейи как помощницы в родах перешла к Деве Марии, как и многие другие ее функции, связанные с фертильностью и продолжением рода.²⁶²

Однако Фрейя обладает и другими качествами, кроме того, что она великодушная богиня любви древнескандинавского пантеона. Она – богиня высокого статуса, по словам Снорри, «Фрейю, почитают наравне с Фригг» (*Glgf.*, 34). Ее имя послужило основой для комплиментарного титула, которым называли дворянок, – *frúar*, «дамы». В «Круге земном» Снорри также сообщает, что каждая женщина, которая распоряжается своей собственностью, зовется *freuja*, а если она владеет домом, то *húsfreyja* (Нкр., 4). Это также может быть связано с вышеупомянутым фактом, что обращения *Freug* и *Freuja* означают «господин» и «госпожа» соответственно – обращения, за которыми, вероятно, скрывались такие имена, как *Njǫrðr* и **Njǫrð*. Поскольку этот титул помещает Фрейю в число божеств высшего уровня, вовсе не удивительно, что ее часто связывают с верховным богом Одином.

ФРЕЙЯ – ЖЕНА ОДИНА

Фактически, Фрейю часто называют женой Одина, хотя Снорри отводит это место Фригг, а мужа Фрейи называет «Од». Если взглянуть на этимологии этого имени, то можно с большой долей уверенности заключить, что Один и Од – это

260 de Vries II, p. 311, n. 1.

261 I. Reichbom-Kjennerud, 1923, „Lægerådene i den eldre Edda“, Maal og minne, Oslo, pp. 22-23.

262 H. Johansson, s.v. Maria, KLNМ.

один и тот же субъект. Наиболее распространенные этимологии возводят имя этого бога к *ódr*, существительному с множеством оттенков значения, таких как «смятение», «поэтическое мастерство», «поэзия», «интеллект». Связь этого слова с поэтическим искусством подразумевается через волшебный мед Одрозэрир – буквально «пробуждающий разум», «поэтическое мастерство», в переносном смысле – «дарующий вдохновение» или «вызывающий экстаз».

Последняя коннотация более выражена в прилагательном *ódr*, означающем «неистовый», «безумный», «ужасный» и даже «психически неуравновешенный», что отражено в слове *óðir* – «приступ ярости». Это слово относится к необычному ментальному состоянию, будь то в позитивном или негативном смысле. Примером многозначности этого слова является древнеанглийское слово *woðþoga*, буквально – «несущий гнев», но в переносном смысле – «поэт, оратор, пророк». Древнеанглийские слова *woðscaeft* – «поэтическое искусство», *woðgifu* – «певческое мастерство» и *woðsang* – «песня», образованы аналогичным образом.

Прилагательное *ódr*, которое в готском языке соответствует слову *wops*, использовалось для перевода слов *daimonisteis* и *daimonixomenos* в готской «Библии» (Матфея 5, 18, 15), так же как древневерхненемецкое *wuoten* – «неистовый», использовалось при образовании латинских *freneticus*, *furiosus*. Галльское *faith* – «пророк, поэт», и латинское *vates* – «пророк» являются однокоренными.

Один, др. герм. **Wōþanaz*, также встречается в древнесаксонском под именами *Orin*, *Oran*, *Orun*. Адам Бременский дает первое известное толкование этого слова: *Wodan id est furor*, «"Один" означает неистовство»; и многие исследователи интерпретировали имя «Один» как «неистовый», вождь армии мертвецов, скачущий сквозь ночь и грозу, которого боялись деревенские жители, вплоть до 19 века. Но Один – более сложное божество, и значение его имени многогранно: от «неистового», «экстатического» до «вдохновенного» и «умного».

Это имя считалось табуированным; однако оно входит как первый элемент в состав имени *Одинкар*, которое принадлежало двум датским епископам.²⁶³

Об Оде неизвестно ничего, кроме некоторых подробностей из «Эдды» *Снорри*. В скальдической поэзии он упоминается в одном кеннинге, *augna regn Óðs beðvini*, «дождь глаз возлюбленной Ода», то есть слезы,²⁶⁴ что отсылает нас к слезам Фрейи, которые состоят из чистого золота. Она проливала их, когда Од уехал в долгое путешествие.

263 Й. Кусгаард Сёренсен отметил, что эти имена происходят не от *Óðinn*, но от прилагательного *ódr*, и означают «склонный к ярости или безумию». J. Koussgaard Sørensen, 1974, "Odinkar og landre navne på – kar", *Nordiska namn. Festskrift till Lennart Moberg 13 dec. 1974*, ed. H. Ståhl and T. Andersson, Uppsala, pp. 108-116.

264 LP s.v. *Óðr*.

Этимологически Óðr считается производным от древненемецкого *woru-, которое относится к более древней u-основе.²⁶⁵ Это привело к образованию дательного сёди (ædi в рукописи) и было исправлено Бугге на Óði (Hdl., 47). В той же строфе Бугге сделал исправление еðlvina на Óðs vina. Таким образом, эти поправки дублировали мифы об Оде как муже Фрейи. Тем не менее, то, что Бугге счел *lectio difficilior*, «лучшим прочтением», по моему мнению, следует толковать в исходной форме сёди, ædi, означающей «неистовый, яростный», а в особом смысле – как «охочий», что согласуется со следующей строкой о козе Хейдрун, бегающей в течке. Возможно, филологов XIX века ввели в заблуждение их романтические намерения, когда они решили, что в поэме обозначен некий Ода. Он появляется в «Поэтической Эдде» только в одном месте – в словосочетании Óðs meу, «дева Ода» (Vsp., 25). В то же время множество доказательств убеждает нас в том, что Ода и Один – на самом деле одно и то же лицо:

1. Оба имени – Óðinn и Óðr – связаны с прилагательным óðr, «неистовый, экзотический», что указывает на функции магии, поэзии и прорицаний.
2. Оба связаны с Фрейей.
3. Согласно Снорри, Ода был в дальних странствиях, что характерно для Одина (Hkr., 3).

Далее перед нами возникает вопрос о причине, по которой Снорри, в той или иной степени, придумал бога Ода. Холландер проводит параллель с историей об Амуре и Психее, полагая, что в скандинавской интерпретации их роли стали инвертированными. Иными словами, óðr, «душа», представлял мужское начало, а Freyja/Frīja, «любовь» – женское.²⁶⁶ Такая структурная инверсия вполне возможна; но я в меньшей степени склонна согласиться с ним после его аргумента о том, что грусть и слезы Фрейи были излишне сентиментальными мотивами для нордического темперамента, и поэтому были заимствованы из классической мифологии.

Попытки отделить Одина от Ода основаны на туманных предположениях, и большинство исследователей склонны считать их одним и тем же персонажем.²⁶⁷ Существует вероятность того, что Снорри не знал двойных форм Óðr-Óðinn и считал их двумя разными богами, что больше соответствовало его мифологической системе.

265 Определяется Ю. Линдквистом как сакральная u-основа. de Vries II, p. 97 n. 2.

266 L.M. Hollander, 1950, "The Old Norse God Odr", *Journal of English and German Philology*, pp. 304-308.

267 de Vries II, p. 87-89; Turville-Petre, 1964, p. 176; Å.V. Ström, 1975, p. 151.

КОЛДУНЬЯ

Как и Один, Фрейя умеет колдовать. «Она первая научила Асов колдовать [seiðr], как было принято у Ванов» (Нкр., 4). Даг Штрёмбак, написавший исчерпывающую работу о феномене «сейда», отмечает, что Фрейя не связана с колдовством ни в какой другой плоскости.²⁶⁸ Если проанализировать понятие «сейд» в соответствии с определением Штрёмбака, то оно, похоже, выполняло функцию прорицания, о чем говорится в известной главе о Малой Вэльве «Саги об Эйрике Рыжем».²⁶⁹ Однако у сейда была и более темная и вредоносная сторона, которая проявлялась как своего рода одержимость в физическом и психическом отношении. Говорили, что Эгиль Скаллагримссон не мог спокойно сидеть в своем доме в Исландии с тех пор, как королева Гунхильд использовала против него сейд.²⁷⁰ В «Саге о людях из Лососьей долины» говорится о том, как двенадцатилетнего мальчика Кари убивают при помощи сейда.²⁷¹

Используя последний, наименее благотворный аспект сейда, Фрейя, вероятно, действует через колдуний Гульвейг²⁷² и Хейд, которые атакуют асов с помощью колдовства и иллюзий в войне с ванами (Vsp., 21-22). Имя Гульвейг, «опьяненная силой золота», навеивает ассоциации с Фрейей, хозяйкой драгоценного Брисингамена, которая плачет слезами из красного золота, скучая по своему мужу (Glgf., 36). В стихах «дождь глаз Фрейи» – это кеннинг золота (Sksm., 35).

О способности Фрейи к колдовству свидетельствуют слова Локи:

Þegi þú, Freyja, þú ert fordæða ok meini blandin mjök (Ls., 32).

Ты, Фрейя, молчи! Ты, злобная ведьма.

Fordæða – это негативно окрашенное слово, означающее «ведьма», и мы знаем из другого примера, как Фрейя проявляет свои колдовские умения. В «Пряди о Сёрли», в которой Фрейя пообещала Одину разжечь бесконечную войну между двумя конунгами, под именем Гёндуль, она знакомится с одним из этих конунгов, Хедином:

Рассказывается, что как-то раз Хедин отправился в лес со своей дружиной. Там его люди разбрелись, и он очутился один на поляне. Он увидал, что на поляне на престоле восседает женщина, статная и красивая собой. Она приветливо поздоровалась с Хедином. Тот спросил, как ее зовут, и она

268 D. Strömbäck, 1935, „Sejd“, Uppsala, p. 33 n. l.

269 Nauksbók, pp. 429-431. («Книга Хаука»).

270 «Сага об Эгиле», гл. 37.

271 «Сага о людях из Лососьей долины», гл. 35.

272 Turville-Petre, 1964, p. 159.

назвалась Гёндуль. Затем они принимаются беседовать. Она расспрашивает Хедина о его подвигах, и он рассказывает ей обо всем без утайки и спрашивает у нее, не знает ли она какого-нибудь конунга, который мог бы сравниться с ним в отваге и бесстрашии, славе и удаче. Она отвечает, что знает того, кто не уступает ему ни в чем и кому, как и ему, служат двадцать конунгов, и говорит, что зовут его Хёгни и он сидит на севере в Дании.

– Коли так, – сказал Хедин, – мы должны испытать, на чьей стороне превосходство.

– Тебе пора возвращаться к твоим людям, – говорит Гёндуль. – А то они станут тебя искать.

После этого они расстаются, и он возвращается к своим спутникам, а она остается сидеть там.²⁷³

Конунги встретились, и после поединка, когда выяснилось, что оба они одинаково хороши, они побратались, и стали мирно жить вместе. Но вот на сцене снова появляется Гёндуль-Фрейя:

Рассказывается, что вскоре после этого Хёгни отбыл в поход, а Хедин остался дома охранять державу. Случилось однажды, что Хедин направился в лес развлечься. Погода стояла хорошая. Он и на этот раз ушел от своих людей и оказался на поляне. Там он увидел женщину, сидевшую на престоле, ту самую, которую ему уже доводилось встречать в Серкланде, и ему показалось, что она стала еще краше, чем прежде. И опять она заговорила с ним первой и была очень приветлива. Она держала рог, он был прикрыт крышкой.

Конунг воспыал к ней любовью. Она предложила ему выпить. Конунг же почувствовал жажду, оттого что его бросило в жар, и вот он берет рог и пьет из него. И как только он выпил, с ним приключилось нечто удивительное: он не мог припомнить ничего, что случилось раньше. После этого он уселся, и они принялись беседовать. Она спросила у него, удалось ли ему удостовериться в том, что она прежде рассказывала ему об умениях и отваге Хёгни. Хедин сказал, что все так и есть:

– Он ни в чем не уступал мне, когда мы с ним состязались, а потому мы, в конце концов, объявили, что равны друг другу.

– И все же нет между вами равенства, – говорит она.

– Отчего ты так решила? – спрашивает он.

– А оттого, – говорит она, – что Хёгни женат на высокородной женщине, а у тебя жены нет.

Он отвечает:

– Хёгни отдаст за меня Хильд, свою дочь, стоит мне только попросить ее руки, и тогда я буду женат ничуть не хуже, чем он.

– Мало тебе будет чести, – говорит она, – если ты станешь просить у Хёгни его дочь. Было бы куда лучше, если только тебе и впрямь не занимать решимости и отваги, увезти Хильд, а конунгову жену убить, положив ее перед штевнем боевого корабля, так чтобы ее рассекло пополам, когда его спустят на воду.²⁷⁴

Эль настолько ошеломил Хедина, что он забыл, что побратался с Хёгни. Он вернулся и сделал все так, как сказала ему Гёндюль-Фрейя. После этого они в третий раз встретились на поляне:

... когда он вышел на поляну, он увидал там Гёндюль, которая сидела на престоле. Они поздоровались как старые друзья. Хедин рассказал ей о том, что совершил, и она это одобрила. У нее был при себе тот же рог, что и в прошлый раз, и она предложила ему испить из него. Он взял рог и принялся пить, а после того как выпил, на него напал сон, и он склонил голову ей на колени. А когда он уснул, она высвободилась из-под его головы и сказала:

– А теперь я накладываю на тебя и на Хёгни все те заклятия и условия, которые мне повелел наложить на вас обоих Один, а также и на оба ваши войска.

Затем Хедин пробуждается и видит мимолетное видение Гёндюль, и кажется она ему теперь черной и огромной.²⁷⁵

Здесь Гёндюль-Фрейя играет роль чарующей ведьмы, которая изменяет сознание Хедина и заставляет его нарушить закон дружбы и кодекс чести – совершить самые чудовищные деяния против семьи Хёгни. Она появляется трижды, чтобы исполнить свое обещание, данное Одину, и, в конце концов, подстрекает и Хедина, и его людей.

Хотя магическая функция Фрейи непонятна, она находится в той же сфере, что и ее сакральная функция. Согласно значительно эвгемеризированному рассказу Снорри о богах Одине, Ньёрде, Фрейре и Фрейе и их появлении на Севере, именно они учредили культ в Уппсале и совершали жертвоприношения. Прямо говорится, что Фрейя выступает как блот-гюдья (blótgudja) (Нкр., 4) – слово, которое представляет собой отдельную проблему, поскольку оно может означать как «жертвенная богиня», так и «жертвенная жрица». Из «Прорицания вельвы» мы знаем, что боги построили для себя и horg и hof (Vsp., 7) – явление, которое следует объяснить как выражение эффективности жертвоприношения, которое долж-

274 «Убийство конунговой жены», Книга с Плоского острова. Перевод – Е. А. Гуревич.

275 «Убийство конунговой жены», Книга с Плоского острова. Перевод – Е. А. Гуревич.

но совершать даже самым божественным силам. Поэтому можно предположить, что *blótgudja* в данном случае означает, что богиня сама совершала блот, выступая в роли жрицы. С этим согласуется дальнейшее повествование Снорри, согласно которому Фрейя, как единственная живая представительница богов, поддерживала институт жертвоприношений в Уппсале (Нкр., 10). Как утверждают некоторые исследователи (в том числе Ф. Стрём), вполне вероятно, что в культе в Уппсале главенствовали не только боги-мужчины, но и Фрейя играла важную роль.²⁷⁶

МНОЖЕСТВО ИМЕН ФРЕЙИ

Мы отметили, что Фрейя представляет собой женский аналог Одина в его магико-религиозной функции и в его роли правителя; но существуют и иные сходства. Как и Один, Фрейя обладает множеством различных имен и совершает дальние путешествия, согласно Снорри, который связывает ее путешествия по миру с поисками Ода. Ее зовут Мардёлль и Хёрн, Гевн, Сюр и Ванадис (Glgf., 34), а также, согласно «Туле имен» Снории, Трунгва и Скьяльв. Имя *Mardöll/Marðöll* встречается в кеннингах золота, например, *Mardallar tár* – «слезы Мардёлль» («Речи Бьярки», 5); *Mardallar grátr* – «плач Мардёлль» («Эйнар сын Скули», 11); *Mardallar hvarma fagrregn* – «прекрасный дождь век Мардёлль», («Перечень размеров»)²⁷⁷ Имя интерпретируют как сочетание слов *mar*-, «море» и – *döll* или – *öll*, – *döll* – вероятно, «папоротник», форма, образованная от – *dallr* (ср. *Heimdallr*), что означает «сияющая», тогда как – *þöll* означает «ель», что лишено смысла.²⁷⁸ «Сияющая над морем» может подразумевать связь с определенной звездой; ср. с именем Иисиды²⁷⁹ (а позже Девы Марии) – *Stella Maris*. Другое возможное толкование, по мнению Снорри, предполагает связь с Брисингаменом, из-за которого Хеймдалль и Локи бились в облике морских котиков (*Sksm.*, 8). Считается, что Брисингамен, главный атрибут Фрейи, символизирует солнце.²⁸⁰ И все же эти попытки объяснить туманные мифы или мифические элементы метеорологическими или космологическими явлениями имеют свои очевидные недостатки, поэтому вопрос о происхождении имени «Мардёлль» следует оставить открытым.

Hqrn/**Härn*, вероятно, является производным от *hqr*, «лен», и это имя представлено в ряде топонимов: *Härnevi*, *Järnevi*, *Järneberga*.²⁸¹ Обработка льна нача-

276 F. Ström, 1954, pp. 55-56.

277 LP s.v. *Mardöll*.

278 Lorenz, p. 440.

279 M. Giebel, 1990, „Das Geheimnis der Mysterien“, Zürich, p. 167.

280 K. Müllendorf, 1886, „Frija und der Halsbandsmythos“, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 30, pp. 217-260.

281 M. Olsen, 1914, „Hedenske Kultminde i Norske Stedsnavne“, Oslo, p. 195; O. Lundberg och H. Sperber, 1911, „Härnevi och därmed sammanhängande ortnamn. Om nordisk fruktbarhetscult. Uppsala Universitets årsskrift“, Uppsala.

лась на Севере довольно рано. Первым рядовым налогом, который обязаны были платить скандинавские крестьяне, была пошлина на лен. Лен был окружен множеством магических примет: он защищал от зла и наделял человека плодovitостью.²⁸² Лен был связан с женщинами; его даже называли «семя женщины». Некоторые приметы гласят, что сеять лен нужно в пятницу, и что женщины, наряженные в свои лучшие платья, принимали участие в посеве в день, посвященный Великой Богине Севера.²⁸³ С этой богиней также связано прядение льна; а лен, из которого изготавливается платье невесты – *gekk hón und lini* (Rgf., 40), – еще одна связь с богиней любви Фрейей.

Gefn означает «дарующая», указывая на аспект плодородия богини. Это имя можно сравнить с *Gabiæ* и *Aligabiæ* – именами Матрон.²⁸⁴ Вероятно, в данном случае перед нами другая форма имени «Гевьон».

Sýr обычно интерпретируется как «свиноматка», намекая на грубый символ богини плодородия, или, в устаревших толкованиях, как форма тотемизма, когда богиня предстает в облике животного.²⁸⁵ Однако наиболее привлекательная этимология происходит от индоевропейской основы *s(w)er-, что означает «защищать, прикрывать». Изначальный смысл этого слова со временем был утрачен, и его стали интерпретировать как «свиноматка» или «кабан», которых использовали в качестве символов Фрейи и Фрейра соответственно.²⁸⁶ Возможно, эти два определения используются в «Пряди о Хрейдаре», когда речь идет о приемном отце Олава, Сигурде Свинье.²⁸⁷ Это имя также фигурирует в таких кенингах как *sárlaxa Sýr* и *Folk Sýr*.²⁸⁸

Трунгва (*Þrungva*) фигурирует только в этом перечне и, вероятно, это имя образовано от *þrá* – «тоска», подразумевая богиню любви, тоскующую по своему спутнику.²⁸⁹

Скьяльв появляется в строфе как та, кто повесила конунга Агни (*Yt*, 10). Согласно Снорри, она была финской/лапландской принцессой (*Hkr*, 19). Похоже, что Скьяльв – прародительница династии Скилфингов – так называли династию Инглингов после Агни, которая упоминается в «Беовульфе» (*Beo.*, 63); таким образом, она составляет параллель с Фрейром как одноименная героиня. Данная интерпретация ее имени стала предметом активных дискуссий.²⁹⁰ Однако видная

282 Примеры такого представления приведены в С.Н. Tillhagen, 1986, „Vävsckrock“, Borås, pp. 16-19.

283 С.Н. Tillhagen, 1986, „Vävsckrock“, Borås, pp. 24-28.

284 de Vries II, p. 293.

285 В. Phillpotts, 1920, “The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama”, Cambridge, p. 169.

286 R. Schrodt, 1979, „Der altnordische Beinamen „Sýr““, ANF, pp. 114-119.

287 Возможно, это каламбур, связанный с двойным смыслом имени *Sýr*. «Прядь о Хрейдаре» в “*Ljósveitinga saga*”.

288 LP s.v. *sýr*.

289 AnEWbs.v. *þrá*, p. 618.

290 Об интерпретациях и этимологии *Skjálf*, см. К.Е. Gade, 1985, “*Skjálf*”, ANF, pp. 59-71.

роль Фрейи в жертвенном культе Упсалы может связывать ее с этими туманными историями.

Наконец, ее называют «Ванадис» (Sksm., 20) – это кеннинг, состоящий из слов «ваны» и «диса», – «женщина из ванов» (Glgf., 35), что в том же отрывке равнозначно Vana god/gudja.

БОГИНЯ СМЕРТИ

Фрейя и Один распределяют между собой после битвы погибших воинов, согласно «Речам Гримнира», где Фрейя «поровну воинов, в битвах погибших, с Одином делит» (Grm., 14). Один получает свою часть воинов для Вальхаллы, «Зала павших». Снорри описывает жизнь после смерти в Вальхалле следующим образом:

Всякий день, лишь встанут, облакаются они в доспехи и, выйдя из палат, бьются и поражают друг друга насмерть. В том их забава. А как подходит время к завтраку, они едут обратно в Вальхаллу и садятся пировать (Glgf., 41).

Аналогичное представление о жизни после смерти отражено в отрывке о Хадинге из «Деяний данов» Саксона:

Как-то раз во время обеда он заметил, что находившаяся на земле возле очага женщина, которая принесла цикуты, подняла голову и, расправив складки своей одежды, как ему показалось, спросила: «Где в мире в зимнюю пору может расти такая трава?». Королю захотелось узнать это, и тогда, окутав своим плащом, она увела его с собой под землю. Как я полагаю, это подземные боги решили, что Хадинг ещё при жизни должен повидать те места, где ему суждено было оказаться после смерти. Сначала им пришлось идти в тёмной и зловонной мгле, после чего, вступив на какую-то разбитую от частого пользования тропинку, они увидели юношей и облечённых в пурпур их предводителей; пройдя мимо, они наконец добрались до мест, освещаемых солнцем, где и росли те травы, которые принесла эта женщина. Идя далее, они добрались до стремительно текущих, чёрных, как смоль, вод реки, в бурных водоворотах которой с большой скоростью проносилось разное оружие. Через реку был перекинут удобный мост. Пройдя по нему, они увидели, как друг с другом сражаются два многочисленных войска; когда Хадинг спросил, кто это, та ответила: «это те, кто погиб от меча, беспрестанно изображают то, как именно они были убиты; тем самым они воспроизводят здесь подвиги своей прошлой жизни». Когда они пошли далее, дорогу им преградила

стена, к которой им было трудно подобраться или же перелезть через неё. Женщина попробовала перепрыгнуть через неё, но тщетно — ей не удалось этого сделать даже несмотря на своё худое и морщинистое тело; тогда она перебросила через это препятствие отрубленную голову петуха, которого она на всякий случай взяла с собой; птица сразу же ожила и, громко прокукарекав, возвестила о своём возвращении к жизни.²⁹¹

Этот сюжет о дохристианской жизни после смерти предоставляет нам детали, знакомые по другим источникам. В описании похорон вождя у ибн Фадлана рабыня обезглавливает петуха, а затем следует за своим господином в смерти. Ее поднимают на руках мужчины, и она видит своего мужа и умерших родственников, которые смотрят через нечто, напоминающее дверь, что может быть эквивалентом непреодолимой стены между этим и иным миром.²⁹² В рассказе Саксона женщина, знающая подземный мир, которая сопровождает героя в этом путешествии, действует как психопомп, «проводник души». Это может быть Фрейя, появившаяся из земли и обитающая в Фолькванге. Однако удивительно, что она не может пройти за стены в земли бессмертия.²⁹³ Поскольку история о Хадинге составлена из нескольких элементов мифа, в том числе о Фрейе и Ньёрде,²⁹⁴ кажется обоснованным считать, что и персонажи этого эпизода относятся к царству ванов.

Есть одно свидетельство, которое позволяет предположить, что Фрейя принимает умерших женщин. Когда Эгий Скаллагримссон потерял своего сына Бодвара, то решил умереть от голода. Его дочь Торгерд приходит к нему в дом:

Асгерд поздоровалась с ней и спросила, ужинала ли она. Торгерд громко ответила:

– Я не ужинала, и не буду ужинать, пока не попаду к Фрейе.²⁹⁵

Как мы уже отметили в разделе о Великой Богине, этот тип богини обычно связан с жизнью и смертью, поэтому Фрейя в качестве богини смерти ни в коем случае не становится парадоксом. Предпринимались попытки связать Фрейю с Хель, но они сопровождаются определенными затруднениями. В наших источниках Хель – чудовищное существо, дитя Локи, и ее противопоставляют Фрейе, чья обитель населена теми, кого постигла героическая смерть; Хель, наоборот, всег-

291 Саксон Грамматик, «Деяния данов», I (8.15), пер. с лат. яз. и комм. А.С. Досаева

292 Саксон Грамматик, «Деяния данов» II.

293 Представление о том, что существенное различие между асами и ванами проявляется в теме «загробной жизни», было выдвинуто Йенсом Петером Шьёдом. J.P. Schjødt, 1991, „Relationen mellem aser og vaner og dess ideologiska implikationer“. *Nordisk hedendom. Et symposium*, 1991, pp. 303-318. Ed.G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. Meulengracht Sørensen, Odense.

294 Dumézil, 1973a, pp. 50-76.

295 «Сага об Эгиле», гл. 76.

да выступает в неблагоприятном свете как та, что принимает мертвых. Тем не менее, иногда Хель упоминают, используя эротические термины в замысловатой скальдической поэзии, как хозяйку усопших, поэтому следует предположить, что такие упоминания в действительности относятся к Фрейе в ее двойной роли богини смерти и любви, а не к жуткой дочери Локи.²⁹⁶

В древнескандинавской религии существовало, по крайней мере, пять параллельных концепций о том, где находятся умершие: Вальхалла, Фолькванг, Хель, Ран и могильные курганы. Существуют даже упоминания о людях, которые возродились.²⁹⁷ Учитывая доступные источники, мы могли бы провести довольно нечеткие границы между благородно погибшими, помещенными в Вальхаллу и Фолькванг, утонувшими, которые поселяются у Ран, мятежными душами, которые возрождаются, и преступниками, которые попадают к Хель. Но следует повторить, что соответствующие представления зачастую пересекаются друг с другом, и поэтому составить некую четкую категоризацию представляется невозможным.

Фрейя принимает тех, кого постигла благородная смерть – женщин, покончивших с собой, чтобы защитить свою честь, и мужчин, павших на поле брани. В последнем случае она действует непосредственно как валькирия, буквально «отбирающая павших», поскольку она отбирает тех, кто должен погибнуть в бою. Поэтому она может главенствовать над группой валькирий. Она обладает ярко выраженным воинственным характером; мы можем убедиться в этом, прочитав «Песнь о Хюндле», где она заявляет:

*Dulin ertu, Hyndla, draums ætlak þér, er þú kveðr ver minn
í valsinni, þar er göltr glóar Gullinbursti,
Hildisvíni, er mér hagir gerðu, dvergar tveir, Dáinn ok Nabbi (Hdl., 7).*

*Ошиблась ты, Хюндла, гредишь во сне ты, милого нет
на дороге мертвых, то вепрь сияет щетиной из золота,
вепрь Хильдисвини, его мне когда-то карлики сделали Даин и Набби.*

Если интерпретировать ее слова буквально, то похоже, что во время путешествия в Вальхаллу, Фрейя едет на свинье, что считается подходящим средством передвижения для богини плодородия.²⁹⁸ Тем не менее, как отметила Хильда Дэ-

296 Ср. ok allvald yngva þjófar/Loka mætr at leikom hefr (VII) и ok til þings þrjú þia iofre hueþrongs mætr ór heime bauþ (XXIV), Гьодольв из Хвина, «Перечень Инглингов». Два этих аспекта характера Фрейи более подробно рассматриваются в главе «Кто убил короля».

297 ННv. II, прозаическая часть в начале, после 4 и 51 куплетов. ННv, проза после 43 куплета; о Брюнхильде – Sg., 45; «Книга с плоского острова».

298 Phillpotts, 1920, pp. 169 ff.

видсон, это животное – кабан по имени Хильдисвини – «боевая свинья»,²⁹⁹ а не упитанная свиноматка. Таким образом, Хильдисвини связан с войной, а не с плодородием, представляя собой свирепого дикого кабана, использовавшегося в геральдических контекстах.

Фрейя – не просто пассивно принимает павших; на самом деле, она сама вмешивается в битву. Ее воинственный аспект очевиден в «Пряди о Сёрли» – в отрывках, приведенных выше, где она в облике Гёндуль провоцирует двух конунгов сражаться друг с другом. В «Песне о Хюндле» она поддерживает молодого Оттара в его битве против Ангантюра и путешествии в царство мертвых.

СЛОЖНЫЙ ХАРАКТЕР ФРЕЙИ

Настоящее исследование характеристик Фрейи дает возможность понять, что ее характер более сложен, чем позволяет предположить традиционное представление о богине плодородия. Очевидно, что она обладает качествами Великой Богини, поскольку дарует жизнь и принимает умерших.

Фрейя служит отражением идеала знатных женщин, аристократок, чьей важной миссией было вдохновлять своих мужей, братьев и сыновей на битву, чтобы защитить свою честь, которая также была их честью. В более широком контексте это объединяло семью и родовую общину; и, насколько мы знаем из источников, именно женщины постоянно подогревали кровную вражду.³⁰⁰

Другие данные подтверждают представление о том, что Фрейя воплощает черты идеальной женщины. Ее имя было идентично титулу, который получали жены аристократов. После христианизации этот почетный титул перешел к идеальной женщине новой религии – Деве Марии. Деву Марию называли *Vår Fru* – что означает Наша Госпожа (ср. фр. *Notre Dame* и англ. *Our Lady*); даже в этом случае он согласуется с высоким значением, которое придавалось этому слову в скандинавском обществе – оно все еще встречается в обращениях *fru* и *hustru* (<*hus-fru*>).

Магические характеристики Фрейи кажутся скорее несовместимыми с образом идеальной женщины. Однако в ранних греческих и римских источниках подчеркивается положительная роль колдуний в германском обществе.³⁰¹ В скандинавском материале сейд воспринимается не только как однозначно негативная сила.

299 Davidson, 1964, pp. 98-99.

300 R. Bruder, 1974, „Die Germanische Frau in Lichte der Runeninschriften und antiken mistoriegraphie“, Berlin pp. 113 ff. В работе R. Heller, 1958, „Die literarische Darstellung der Frau in der Isländersaga“, Halle, выдвигается предположение, что это только литературный мотив, не имеющий под собой никакой жизненной подоплеки, pp. 98-123.

301 Bruder, 1974, pp. 151 ff.

В некоторых эпизодах речь идет о его положительных свойствах, например, когда появляется вёлва, как в «Саге об Эрике Рыжем».³⁰² Однако, с другой стороны, христианство осуждает все формы колдовства.

Фрейя – Великая Богиня, включающая в себя множество различных качеств. В себе она воплощает противостояние жизни и смерти, а также множество других функций. Фрейя олицетворяла собой идеальную женщину, но она не была специфически «женской богиней». Она покровительствовала плодородию, но ей поклонялись не только земледельцы, но и представители других сословий. К ней обращались, используя разные имена. Ее характеристики многочисленны и разнообразны, но они складываются в особый паттерн, который мы считаем характерным для Великой Богини индоевропейского мифа.

ВЕЛИКИЕ БОГИНИ В РАЗНЫХ КУЛЬТУРАХ

Великие Богини обладают, как было отмечено выше, некоторыми общими характеристиками, хотя их появление в истории религий демонстрирует весьма разнородные и несопоставимые качества, обычно зависящие от среды, в которой они возникли. В качестве примера можно привести греческий пантеон, где Артемида относится к дикой природе и считается богиней охоты, в то время как Афина на ранней стадии была связана с городской культурой, и обе они фигурируют как автономные и главенствующие Великие Богини. Однако они не относятся к Великим Матерям, будучи целомудренными и бездетными, в отличие от Реи – Матери Богов, или Деметры, происхождение которой связано с земледельческим миром. Это означает, что мы должны отметить разницу между некоторыми культурами в отношении характеристик отдельных Великих Богинь. Вавилонская Иштар, воинственная и чувственная, мать и защитница Исида – представительница египетского пантеона, Кали, которую, несмотря на ее пугающий облик, почитают как душу материнской заботы.

Культурные различия прослеживаются и в мифах. Месопотамские богини, такие как Инанна-Иштар, окружены мифическим комплексом, в котором они скорбят и оплакивают своих умерших мужей. Другой типичный и релевантный мифический мотив связан с богиней, способной самостоятельно зародить жизнь; достаточно вспомнить шумерскую богиню-мать Нинмах в ее соперничестве с Энки, или Кибелу, которая была собственной матерью.³⁰³

302 См. Strömbäck, 1935, pp. 49-54.

303 Несмотря на фригийскую историю происхождения, изначальная родина Кибелы – в Верхней Месопотамии. E. Laroche, 1960, «Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle», *Eléments orientaux dans la religions grecque ancienne*, Paris, pp. 113-128.

Эта тема нашла отражение в египетском мифе об Исиде и Осирисе, где Исида играет активную роль в рождении потомства и использует магию для достижения своей цели. Согласно источникам, богиня Нейт способна в одиночку создавать жизнь.

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ВЕЛИКИЕ БОГИНИ

Мотив богини, порождающей саму себя, иногда называют типичной характеристикой Великой Богини. Это предположение не согласуется с моделью, согласно которой союз между богом и богиней дает жизнь человечеству, богам или иногда всему мирозданию. Великие Богини индоевропейских мифов относятся к последней сфере: в зачатии их божественных или смертных потомков участвует мужчина, будь то бог или смертный. Тем не менее, они сохраняют независимое положение в пантеоне и их часто связывали более чем с одним богом.³⁰⁴

Иногда Великие Богини индоевропейских мифов выступают как индийская Сарасвати или иранская Анахита, изначально одно божество, тесно связанное с водой. Иногда они становятся богинями земли, как туманная Дхисана в ведических гимнах, греческая Гея или богиня Ёрд в древнескандинавской мифологии.³⁰⁵ Некоторые из этих богинь более или менее устойчиво связаны союзом с богом мужского пола, в следствие чего возникают новые поколения богов, пример – союз Геи с Ураном, который привел к появлению греческого пантеона, или союз Ёрд с Одином, в результате которого родился бог грома Тор.

Иногда отношения между Богиней и ее партнером в мифах бывают напряженными, даже неприязненными. Это явление интерпретируется как конфликт между пантеоном индоевропейцев-иммигрантов и автономными и автохтонными Великими Богинями. Этот период особенно отчетлив в греческом пантеоне, где, например, Артемиду неудачно объединили с Аполлоном, а Зевс и Гера существовали в ожесточенном браке. Другие примеры более спорны, и гипотезу о том, что мирные автохтонные боги и богини были подавлены агрессивными небесными богами индоевропейской культуры, не следует принимать как общую закономерность, когда мы описываем религиозные последствия индоевропейской иммиграции в разных регионах. Элемент напряженности в отношениях основан на структурном противостоянии между Великими Богинями и богами-мужчинами, а не на исторических событиях, при этом богиня обычно символизирует третью функцию, ведущую борьбу за равенство с первой и второй функциями.

304 G. Dumézil, 1970, "Roman Archaic religion", 1970, Chicago pp. 299-303.

305 R.B. Lommel, 1954, "Anāhita-Sarasvatī", *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, pp. 404-413.

ТРЕХЧАСТНАЯ БОГИНЯ

В индоевропейских мифах Великих Богинь обычно, ввиду их плодovitости, относили к третьей функции – как следствию войны богов. Тем не менее, это не означает, что все индоевропейские богини – типичные богини плодородия. Многие из них обладают разнообразными чертами; иногда они принимают статус второстепенных богинь, все еще весьма близких к своему происхождению, в то время как другие развиваются в богинь сложного характера – как Фрейя. И все же, если мы проанализируем релевантные черты, то обнаружим, что Великие Богини представляют каждую из функций, то есть и жрецов-королей, и воинов, и производителей. Это смешение не является следствием, как иногда предполагают, синкретизма различных религиозных систем; скорее, оно выступает как оригинальное выражение преимущественно трехчастной индоевропейской богини.

В этом смысле она образует дополнение к мужской триаде, представляющей жрецов, воинов и крестьян, например, скандинавским богам Одину, Тору и Фрейру, или римским Юпитеру, Марсу и Квирину. Когда в ее лице соединяются все три функции, она становится женским аналогом мужских богов, каждый из которых воплощает только одну функцию.

Хотя она склонна выполнять одну функцию – обычно третью – более активно, чем другие, она способна соединять их в себе.³⁰⁶

АНАХИТА, ВАЧ И САРАСВАТИ

Таким образом, согласно мифам и эпосам, Великая Богиня воплощает идеал женщины соответствующего общества. Трехчастная функция отчетливо проявляется в случае с иранской богиней Анахитой. Обычно ее считают слиянием Инанны и индоиранского божества Харавати (*Haravati), идентичного индийской богине Сарасвати. Независимо от ее контакта с месопотамской богиней в период правления династии Ахеменидов, ее происхождение восходит к раннему зороастризму Восточного Ирана.³⁰⁷ В ее Яште (5), ее призывают воины, ее жрецы и женщины, представительницы каждой из трех функций. Женщины называют ее Ардви, «влага»; воины – Сура, «сильная»; жрецы – Анахита, «незапятнанная».³⁰⁸

Подобная трехчастная структура встречается в ведическом гимне Вач – обожествленной Речи – которая предстает как носительница Митры-Варуны, Индры-Агни³⁰⁹ и двух Ашвинов:

306 Dumézil, 1970, p. 298 f.

307 M. Boyce, 1961, "The Zoroastrians", London, p.61.

308 См. Scott Littleton, 1982, pp. 177-178.

309 Агни, обожествленный огонь жертвоприношения, появляется как единственное тройственное божество среди богов мужского пола. См. Dumézil, 1971a, p. 119.

Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит,
 Кто дышит, и кто слышит сказанное.
 Не отдавая себе отчета, они живут мною,
 Внимай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!
 Я ведь сама глаголю то,
 (Что) радуется богов и людей.
 Кого возлюблю, того делаю могучим,
 Того – брахманом, того – риши, того – мудрым.
 Я натягиваю лук для Рудры,
 Чтобы (его) стрела убила ненавистника священного слова.
 Я вызываю состязание среди народа.
 Я пропитала (собой) небо и землю.

(«Ригведа» 10.125, перевод – Т. Елизаренкова.)

Митра и Варуна представляют первую функцию, Индра – вторую, а Ашвины – третью. Эти три функции повторяются в приведенных строфах в другом порядке: третья (= пища), первая (= священная речь), вторая (= воинственность).

Вач идентична богине Сарасвати.³¹⁰ Культ Сарасвати принесли с собой арийцы, которые назвали ее именем реку на северо-западе Индии, где они оставили свой кочевой образ жизни. Сарасвати стала прототипом для почитания дарующих жизнь сил, олицетворяемых реками Гангой и Ямуной.³¹¹ В некоторых гимнах «Ригведы» она проявляет третью функцию, поддерживая жизнь и жизнеспособность. В союзе с двумя Ашвинами она оберегает функцию продолжения рода; именно она помещает эмбрион в материнское чрево («Ригведа», 10.184.2.), а ее огромное чрево создает все виды питания («Ригведа», 1.164.49). Согласно «Шатапатха-брахмане», она наделена функцией исцеления в связке с двумя Ашвинами.³¹²

Исполняя первую функцию, она выступает как цель очищения, и вместе с богинями Идой (Илой) и Бхарати принимает жертву.³¹³ Кроме того, она упоминается как “sārasvatī sādhyāntī dhāyam na...”, «Сарасвати, приводящая к успеху нашу благочестивую мысль...» («Ригведа», 2.3.8) и dhānām avitry, «покровительница молитв» («Ригведа», 6.61.4).

310 “The Shatapatha Brāhmana” III, 1966, trans. J. Eggeling, Dehli, 12, 9, 14. “Sarasvati the tongue”; II, III, 2, 4, 9, “Now Sarasvatī is the Speech”.

311 D. Kingsley, 1986, “Hindu Goddesses”, Los Angeles, p. 55.

312 «Шатапатха-брахмана», III, 12, 7, 12-14.

313 «Ригведа», 1.13.9 Ида, Сарасвати, Матри; 1.142.9 Бхарати, Ида, Сарасвати; 1.188.8 Бхарати, Ида, Сарасвати; 2.3.8 Сарасвати, Ида, Бхарати; 3.4.8. Бхарати, Ида, (Агни), Сарасвати; 5.5.8. Ида; Сарасвати, Матри, 7.2.8. Бхарати, Ида, (Агни), Сарасвати; 9.5.8. Бхарати, Сарасвати, Ида; 10.70.8 Ида, 10.110.8 Бхарати, Ида, Сарасвати.

Хотя в гимнах Сарасвати описана как наделенная материнскими качествами и благочестивая, она зачастую ведет себя как воительница, которая сражает недругественных богов и носит эпитет Вритрагни – «убийца врагов» («Ригведа», 6.61.7), как и убийца дракона Индра.³¹⁴ Вместе с воинственными Марутами она повергает своих врагов («Ригведа», 2.30.8), и к ней обращаются как к «защитнице» в борьбе против зла («Ригведа», 7.96.2).

Согласно этим гимнам, Сарасвати исполняет все три функции Дюмезиля, и в то же время она представляет идеальную женщину, воплощающую три функции ведического общества.³¹⁵

ЮНОНА

У Анахиты и Сарасвати есть аналог – римская Юнона, которая обладает характеристиками, совершенно отличными от характеристик Геры в греческой мифологии. У имени Юнона сложная этимология. Оно образовано от корня – *iun* и имеет индоевропейское происхождение, которое восстановлено в *iunih*, «нетель» и в сравнительной форме *iunior*, «очень юный», означающей «жизненную силу». В качестве примера можно привести римский возрастной класс *iuvenis*, которым характеризовали человека наиболее энергичного возраста. Олицетворением юности была конкретная богиня Ювентас.³¹⁶

Следовательно, само имя Юноны означает, что она производит жизненную силу третьей функции. Кроме того, к ней взывали под именем «Люцина», богиня деторождения, и этому ее аспекту приносили жертвы. Также, Юнону, носившую прозвище Капротина, чествовали под фиговым деревом свободные женщины и служанки.³¹⁷ Этот ритуал, очевидно, содержал откровенную и ярко выраженную сексуальную символику, и, следовательно, считалось, что он способствует фертильности.³¹⁸

Однако Юнона выполняла и другие функции, помимо сексуальности и деторождения. В Ланувии ее призывали как *JVNO S.M.R.* – *Juno Seipitei Matri Reginae*. Каждый из трех эпитетов символизирует одну из трех функций: *Seipes* (или *Sospes*, или *Sospita*) – воин, *Mater* – производитель и *Regina* – царь-жрец. На монетах она представлена под именами *Juno Regina*, *Juno Martialis* и *Juno Ludna*.³¹⁹

314 Она упоминается как *vrtrahī*, «убийца врага» в «Ригведе», 2.1.11, см. Dumézil, 1968, p. 106 n. 4.

315 Dumézil, 1970, p. 298 f.

316 Dumézil, 1970, p. 291.

317 “*Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunone Caprotinae mulieris sacrificantur et caprifico faciunt; e caprifico adhibent virgam*”, M. Terentius Varro, “*De lingua latina*”, 1910 ed. G. Goetz and F. Schoell, Leipzig, VI, 18.

318 H. Erkell, 1981, “*Varroniana: Topographisches und Religionsgeschichtliches zu Varro, De Lingua Latina*”, *Opuscula Romana* XIII: 2, pp. 38-39.

319 W.H. Rocher, 1894, “*Griechische und Römische Mytologie*”, s.v. *Juno*.

Такое переплетение характеристик, демонстрируемых Юноной в римских источниках, рассматривали как результат синкретизма, т. е. характеристики второстепенных божеств слились воедино в облике Великой Богини. Однако схема трех функций совершенно очевидна, и она представляет оригинальное проявление трехчастной индоевропейской богини, уравнивающей римскую триаду Юпитер-Марс-Квирин.³²⁰

ДРАУПАДИ

Трехчастная богиня представляет идеальную женщину так же, как, например, воинственный бог представляет идеального воина. Этот паттерн повторяется в мифах и обретает особую остроту в великом индийском эпосе «Махабхарата». Пять принцев, Пандавов, утрата ими наследства, их изгнание и финальная схватка за возвращение власти формируют сюжет истории. И все же истории о Пандавах, как заметил Стиг Викандер, а Дюмезиль развил эту тему, созданы на основе старых индоевропейских мифов. У принцев разные отцы, пять богов ведического пантеона. Отец Юдхиштхиры – Дхарма, олицетворение Права. Бхима и Арджуна – братья, чьи отцы – боги войны с разными характерами. Отец Бхимы – ужасающий Вайю, а отец Арджуны – благородный Индра. Братьев-близнецов Сахадеву и Накуду зачали близнецы Ашвины, боги скотоводства и плодородия. Таким образом, каждый из пяти Пандавов, как и их отцы, относится к одной из трех функций: Юдхиштхира – первой, Бхима и Арджуна – второй, Сахадева и Накула – третьей.³²¹

Однажды Арджуна стал соревноваться за прекрасную принцессу Драупаду с другими принцами в стрельбе из лука. Превосходным выстрелом он добивается руки принцессы, и их брак предreshен. В этот момент типичный сказочный сюжет начинает приобретать новые свойства. Вместо традиционной свадьбы происходит иное событие: Драупада должна принадлежать не только Арджуне, но и его братьям. Ее отец возражает, считая, что подобное положение вещей равносильно распутству; но он соглашается с решением Арджуны, когда узнает о сущности своей дочери и осознает, что это положение является проявлением воли богов.³²²

Как и у Пандавов, у Драупады божественное происхождение, она появилась на свет из священного жертвенного огня и поэтому она – воплощение Шри, богини богатства и плодovitости. Согласно мифу, Шри появилась благодаря аскетизму

320 Dumézil, 1970, p. 298f.

321 S. Wikander, 1944, „Mahābhāratas mytiska förutsättningar“, *Religion och Bibel*, pp. 27-39.

322 «Махабхарата», I, 187, 189.

Праджапати, но боги присвоили ее атрибуты. Они вернулись к ней, когда Праджапати поведал, что боги всегда будут получать их через жертвоприношения.³²³

Наряду с тем, что Шри воплощает собой царскую власть, она наделена такими особыми качествами, как тежда, «духовная и магическая сила», индрия, «физическая сила» и пашу, «животное», каждое из которых представляет одну из трех функций.³²⁴ Когда происхождение Драупади становится явным,³²⁵ ее отец узаконивает полиандрический брак, и она выходит замуж за пятерых братьев по очереди.³²⁶ В эпосе Драупади предстает образцом идеальной женщины благодаря своему мягкому характеру и верности, а ее божественное происхождение усиливается через ее брак с Пандавами, которые олицетворяют три функции. Тем не менее, богиня Шри-Драупади также воплощает три функции, и она уравнивает мужскую часть через замужество. Поэтому необычный брак Пандавов следует интерпретировать не как проявление полиандрии, а как отражение старых индоевропейских мифов о трехчастной богине и ее отношении к богам-мужчинам.

ШАТАНА

У кавказских осетинов,³²⁷ народа, проживающего на территории нынешней республики Азербайджан, бывшей республики СССР, язык которого относится к иранской ветви индоевропейских языков, есть богатая литературная традиция сказок и повествований о различных кланах и их взаимоотношениях, изданная Дюмезилем под названием «Сказания о нартах».³²⁸ В этих повествованиях речь идет о нартах, отряде героев, разделившихся на три рода. В роде Ахсартагаката в склепе матери сверхъестественным образом рождается девочка, которую находит злобный и коварный Сырдон, осетинский двойник скандинавского Локи. Девочку зовут Шатана и «была она так мудра и красива, что от света лица ее темная ночь превращалась в день, а слова, сказанные ею, были прямее солнечных лучей и острее меча».³²⁹ Она воплощает дух своей семьи; она красива, умна и трудолюбива – образец идеальной женщины в кавказском обществе. Это подтверждает-

323 «Шатапатха-брахмана», IX.4.3, 1-5. Богиня Шри в современном индуизме и ее связь с Лакшми – это развитие богини Шри в ведической литературе; тем не менее, ее истоки, вероятно, находятся в доведической индоевропейской традиции, где часто встречаются богини, наделенные королевской властью. Яркий пример – ирландская богиня Флах Эренн, см. A. Hildebeitel, 1986, "The ritual of battle", Ithaca, NY; Kingsley, pp. 19-21.

324 Из «Шатапатха-брахмана», 13.2.6.3, 7; ср. Dumézil, 1968, p. 118.

325 «Махабхарата», I, 13, 189.

326 «Махабхарата», I, 13, 190.

327 Сатана (Шатана), также Сатаней (в армянской традиции Сатеник арм. Սաթենիկ) – героиня нартского фольклорного эпоса. Ключевая фигура нартского эпоса, без нее не обходится ни одно важное событие. В русских текстах нередко именуется Шатана, по преобладающему в Северной Осетии куртатинскому произношению и вопреки традиции транслитерации осетинских имен собственных. Так авторы уходят от ассоциаций с русским словом «сатана». «Сатана», Википедия. – (Прим. пер.)

328 G. Dumézil, 1930, «Légendes sur les Nartes», Paris.

329 здесь и далее цит. по «Сказания о нартах» («Ирыстон», Кхинвали, 1981 г.). – (прим. пер.)

ся одним из мифов, где благодаря ее рассудительности удается избежать голода, угрожающего народу.³³⁰

В легендарном контексте нартов эту девушку называют принцессой. И все же она обладает некоторыми чертами, характерными для Великой Богини, действуя автономно и авторитарно. Выдающиеся качества Шатаны привели к возникновению идеи, представленной некоторыми российскими учеными, о том, что она – реликт более раннего матриархата. Однако она не обладает реальной политической властью в своем обществе, хотя косвенно правит с высокой эффективностью.³³¹

Темный аспект персонажа Шатаны – ее страстная любовь к ее брату Урызмагу. Когда он собирается жениться на Эльде, Шатана, будучи еще ребенком, начинает очень быстро взрослеть. За короткий промежуток времени она превращается в прекрасную женщину с золотыми волосами, глазами, пылающими как угли, и великолепной фигурой. Она открыто просит брата жениться на ней, так как она не хочет другого мужа. Урызмаг густо краснеет, его волосы встают дыбом от шока, и он отказывается от предложения. Он женится на Эльде, а после свадьбы отправляется в дальнее путешествие. Через год он посылает сообщение, что возвращается. Эльда с огромной тревогой готовит напиток, которым его поприветствуют, – перебродивший напиток под названием ронг. Ронг не сбраживается из-за действий Шатаны – «мудрости небесной и земного колдовства». Отчаявшись, Эльда обращается к Шатане, которая поначалу ведет себя очень недружелюбно, но затем обещает помощь при условии, что Эльда поменяется с ней одеждой. Переодевшись Эльдой, Шатана оказывается в постели с вернувшимся Урызмагом; более того, она продлевать ночь с помощью своих магических способностей. Между тем Эльда догадывается о коварстве Шатаны и тщетно пытается проникнуть в спальню. Непристойный обман и неверность Урызмага убивают ее, что предвидела Шатана. После этой ночи Шатана заявляет о своем праве считаться официальной женой Урызмага.

Как и Пандавы в «Махабхарате», Шатана нарушает общепринятый закон, когда выходит замуж, хотя ее преступление – инцест, а не промискуитет. Инцестуальные отношения между Шатаной и ее братом можно также сравнить с отношениями Фрейи и Фрейра, и с практикой, распространенной среди ванов. Ни инцестуальные отношения, ни полиандрический брак не служат примером действующих брачных законов; они отражают мифические отношения, которые следует интерпретировать символически.³³²

330 Dumézil, 1971a, p. 551.

331 Dumézil, 1971a, p. 552.

332 См. главу о ванах. Мотив инцеста может быть следствием влияния зороастрийского *xvētōdah*, брака «ближайших родственников». Он описан, например, в мифе, где богиня Йимак соблазняет своего брата Йима. Практика кровосмешения процветала во времена Сасанидов и брала свое начало в племени магов, которые были родом из Мидии. Мнения об их религии расходятся. См. N. Sidler, 1971, „Zur Universalität des Inzesttabus“, Stuttgart, pp. 119-125.

Впоследствии красота Шатаны побудила пастуха к мастурбации, и его сперма попала на камень, из которого затем родился самый прославленный герой нартов Сослан-Сосруко. Шатана приняла его как родного сына, а имя его означает «из утробы камня рожденный». Сосруко стал самым прославленным из нартов, и его судьба вполне сопоставима с судьбой Бальдра в древнескандинавской мифологии.³³³

Очевидно, что Шатана выполняет все три функции. Она – принцесса и чародейка; она агрессивна и воинственна; она обладает красотой, золотом и богатствами, а также умением предотвращать голод. Ее брак с Урызмагом может считаться аморальным, но, тем не менее, он обеспечивает ей самое высокое положение в обществе, что в сочетании с другими ее качествами делает ее идеальной женой героя и полноценной героиней.³³⁴

Эпизод с ферментацией напитка в легендах о нартах можно сопоставить с аналогичным эпизодом в «Саге о Хальве и воинах Хальва» из первой главы, в которой две жены короля Альрека соревнуются друг с другом. Альрек решил, что будет благосклонен к той, которая сварит лучшее пиво. Одна из жен обратилась за помощью к Фрейе, другая – к Одину. Один плюнул в чан, и это пиво получилось лучшим; но взамен он хотел получить то, «что находится между чаном и нею», то есть ее будущего ребенка.³³⁵ Этот ребенок должен был стать королем Викаром, которого, как гласят некоторые саги, принесли в жертву Одину. Основные структуры почти идентичны: две женщины соперничают за мужчину, и женщина, получившая помощь в пивоварении, вынуждена заплатить за помощь высокую цену.

ТРЕХЧАСТНАЯ ФРЕЙЯ

Невозможно определить, насколько случайно это сходство между Фрейей и Шатаной, поскольку мотив инцеста встречается в мифах народов всего мира. Более заметно сходство Фрейи с индоевропейскими богинями в их связях с тремя функциями, нашедшее отражение в другом упреке Локи, согласно которому каждый из богов был любовником Фрейи (Ls., 30). В этой поэме, хотя и написанной в позднее время, много мифов, которые злобный язык Локи переиначил и превратил в насмешки над собравшимися богами и богинями. Ее инцестуальные отношения с Фрейром соответствуют поведению ванов. Мы не знаем о ее романах с другими богами, хотя они должны были иметь место.

Помимо этого, совершенно ясно, что Фрейя, как и другие индоевропейские Великие Богини, воплощает в себе три функции. Когда она выступает в роли ве-

333 Dumézil, 1959, p. 129.

334 Dumézil, 1959, p. 129.

335 «Сага о Хальве и воинах Хальва». Перевод – Т. Ермолаев (Стридманн).

ликой чародейки и жертвенной жрицы, то осуществляет первую, магико-религиозную функцию. Как великая валькирия она связана со второй функцией, а как богиня любви и обладательница золота и богатств – с третьей. Примечательно, что Дюмезиль упускает эти факты и утверждает, что скандинавские богини не обладают воинской функцией, поскольку у германцев эта функция была объединена с первой функцией. По этой причине позиции богини были разделены на две категории: Фригг, представляла короля-жреца как обладающая магией жена Одина, а бог третьей функции, Фрейр, одолжил свое имя своему женскому аналогу – Фрейе, богатой и сладострастной особе.³³⁶

Есть два принципиальных аргумента против позиции Дюмезиля: во-первых, согласно доступным источникам, Фрейя демонстрирует и другие качества, кроме третьей функции. Во-вторых, гипотеза о том, что Фрейя произошла от Фрейра, не подтверждается филологическими фактами. Эти имена, как мы упоминали ранее, представляют собой обращения, означающие «господин» и «госпожа» соответственно, за которыми, по всей вероятности, скрываются подлинные имена божеств.³³⁷

Причастность Фрейи к традиционной индоевропейской модели трехчастной богини объясняет те ее многочисленные качества, которые не позволяют нам идентифицировать ее исключительно как богиню плодородия. Более того, такая точка зрения проливает свет на некоторые другие вопросы об отношениях между Фрейей и другими богинями древнескандинавского пантеона. Поскольку индоевропейская Великая Богиня обычно выступала сама по себе в связях с представителями трех функций мужского пола, мы можем предположить, что многие из неизвестных богинь, перечисленных Снорри, на самом деле – аспекты Фрейи, которой поклонялись под другими именами, либо просто ипостаси ее других качеств.

336 Dumézil, 1970, p. 300.

337 AnEWb, sv. Freyr, p. 142.

~ VII ~

ФРЕЙЯ, ФРИГГ И ДРУГИЕ БОГИНИ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ МИФОЛОГИИ

КЛАССИФИКАЦИЯ БОГОВ И БОГИНЬ У СНОРРИ

Очевидно, что Снорри Стурлусон в своем «Видении Гюльви» пытался составить классификацию древнескандинавской религии, когда он описывает сотворение мироздания и его богов, богинь, великанов и духов. Он начинает описание с богов-мужчин: *Tólf eru Æsir goðkunnigir* (Glgf., 20), «Есть двенадцать божественных асов», а далее следует характеристика каждого из них, и первым идет Один (20). Затем он перечисляет четырнадцать богов: Тора (21), Бальдра (22), Ньёрда (и Скади, 23), Фрейра (и Фрейю, 24), Тюра (25), Браги (и Идунн, 26), Хеймдалля (27), Хёда (28), Видара (29), Али или Вали (30), Улля (31), Форсети (32) и Локи (33). Можно заметить, что Снорри не упоминает многих богов, например, братьев Одина – Вили и Вё, а также сыновей Тора – Магни и Модри. Не упоминает он также Бора, Бури, Дага, Деллинга, Хёнира, Эгира, Хермода, Бюггви и Лодура. Число двенадцать – особенное число, и оно может быть связано с влиянием средиземноморской культуры с ее двенадцатью Израилевыми коленами, двенадцатью олимпийскими богами и т. д. Тем не менее, следует помнить, что число двенадцать встречается в древнескандинавской мифологии в двенадцати именах Одина (Glgf., 3), двенадцати почетных сиденьях (Glgf., 14), двенадцати обителях богов в «Речах Гримнира» (Grn., 4-17) и в начале «Краткого прорицания вэльвы», где после смерти Бальдра осталось только одиннадцать богов (Hdl., 30).

Равновысокий не упоминает число двенадцать в своем ответе: *Eigi eru ásunnar óhelgari ok eigi megu þær minna*, «Но и жены их столь же священные, и не меньше их сила» (Glgf., 20). Когда мы рассматриваем богинь в главе 35, то обнаруживаем 16 имен: Фригг, Сага, Эир, Гевьон, Фулла, Фрейя, Съёвн, Ловн, Вар, Вёр, Сюн, Хлин, Снотра, Гна, Соль и Биль. В следующей главе перечислены имена 16 валькирий: Христ, Мист, Скеггьельд, Скёгуль, Хильд, Труд, Хлёкк, Херфьётур, Гель, Гейрахёд, Рандгрид, Радгрид, Регинлейв, Гунн и Рота (и самая юная из норн

Скульд), и наконец, две женщины Одина – Ёрд и Ринд. В перечне не указаны Сиф, Сигюн, Идунн, Нанна, Скади и Герд. Богини Съёвн, Ловн, Вар, Сюн, Снотра и Гна почти неизвестны, за исключением поэзии, где они упоминаются в кеннингах.

ПАТРИАРХАЛЬНАЯ СТРУКТУРА?

Очевидно, что Снорри перечисляет богинь иным образом, чем богов. Хотя в обоих случаях он не называет количество божеств, он помещает некоторых неизвестных богинь рядом с богинями более высокого статуса. По какой причине Снорри располагает богинь именно таким образом? Была ли у него какая-то информация о них, которая со временем была утрачена? Обладает ли такая организация богинь в «Видении Гюльви» каким-нибудь дополнительным смыслом?

Эти и многие другие вопросы затронула в своем эссе «Положение отдельных богов и богинь в различных типах источников – с особым вниманием к женским божествам» Эльза Мундаль.³³⁸ Она подмечает, что семейная структура богинь у Снорри отличается от семейной структуры у Тацита, который рассказывает о поклонении единственной богине Нерте. Снорри объединяет богов и богинь в патриархальную семью и помещает во главе Одина, тогда как другие источники – особенно топонимический материал – сообщают о совершенно ином порядке старшинства среди богов и богинь, включая Фрейра, Фрейю и Тора.³³⁹

Эти наблюдения, наряду с методом систематизации богинь Снорри, подразумевают продуманную классификацию, в которой богиня или смертная женщина определены в зависимости от положения ее мужа в патриархальной системе. Замужние богини Сиф, Идунн, Нанна, Скади и Герд, принадлежащие к группе асинь (Sksm., 1), упоминаются только вместе с их мужьями как один из атрибутов среди прочих, что является распространенным обычаем, который преобладает не только в древнескандинавской семейной структуре.

Фрейя и Фригг не вписываются в эту схему. Правда, они представлены в сочтении с мужем (Glgf., 20) и братом (Glgf., 24) соответственно, как и другие богини, которых мы упоминали ранее. Тем не менее, они фигурируют в перечислении асинь в главе 35 о незамужних богинях. Это означает, что Фрейя и Фригг занимают в системе особое положение, будучи частично связанными с богами мужского пола, а частично абсолютно независимыми. Можно задаться вопросом, не является ли эта двойная позиция заслугой Снорри, выступающего в роли организую-

338 E. Mundal, 1990, "The Position of the Individual Gods and Goddesses in Various Types of Sources – with Special Reference to the Female Divinities", *Old Nordic and Finnish Religions and Cultic Place Names*, ed. T. Ahlbäck, Åbo, pp. 294-315.

339 E. Mundal, 1990, "The Position of the Individual Gods and Goddesses in Various Types of Sources – with Special Reference to the Female Divinities", *Old Nordic and Finnish Religions and Cultic Place Names*, ed. T. Ahlbäck, Åbo, pp. 296.

щего мифографа, который, с одной стороны, вынужден признать независимость двух великих асинь, но который, с другой стороны, помещает их в патриархальную структуру. Подобные примеры отчетливо прослеживаются в греческом пантеоне, где великие богини Гера, Афина и Артемида были связаны с Зевсом как жена и дочери, хотя их культ и древние ритуалы скорее демонстрируют их автономную силу. Если мы предположим, что Великая северная Богиня претерпела тот же процесс, то обнаружим, что брак Фригг с Одином и ее роль матери Бальдра подтверждается более ранними, чем Снорри, источниками, такими как «Поэтическая Эдда» и «История Лангобардов». Намного более сомнительно, что муж Фрейи, отсутствующий Од, существовал до «Эдды» Снорри, и то же самое касается ее дочери Хносс, которая, по всей видимости, представляет собой выдумку одного мифографа, поскольку качества богини были приписаны второстепенному божеству.

Исследование мифов разных времен свидетельствует о том, что ни Фрейя, ни Фригг не обладают качествами идеальной жены истинного патриархата. Обе они ведут себя слишком независимо и слишком распушенно. Амурные похождения Фрейи широко известны, но именно она, и никто другой, выбирает себе сексуального партнера, как сообщают нам в «Песне о Трюме». Фригг прелюбодействовала с двумя братьями Одина, помимо прочих, и вела себя совершенно нелояльно по отношению к своему мужу в «Речах Гримнира». Эти и другие более конкретные сходства демонстрируют, что обе эти богини берут свое начало из одного источника, представляя два аспекта Великой Богини, которые в конечном итоге превратились в различные мифы о скорбящей матери Фригг и сластолюбивой богине любви Фрейе.

БОГИНИ, ИЗВЕСТНЫЕ ИЗ ИНЫХ КОНТЕКСТОВ

Как мы узнаем из «Прорицания вёльвы» (53), Хлин – это прозвище Фригг, то же самое касается и Саги, которая живет в Сёкквабекке, «где холодные плещутся волны», то есть в Фенсалире, «болотном зале», согласно «Речам Гримнира». Имя «Сага» означает «провидица», и следует отметить, что в индоевропейских языках глагол «видеть» во многих случаях тождественен глаголу «знать», подразумевая сверхъестественное знание. Фригг обладает даром знания будущего (Ls., 29). Один упоминает о нем в начале «Речей Вафтруднира», и он также упоминается в прозе, предваряющей «Речи Гримнира», когда божественная чета восседает в Хлидскьяльве и наблюдает за всеми мирами.³⁴⁰ Поэтому мы можем заключить, что Хлин и Сага – это всего лишь другие имена Фригг.

Знание о будущем – еще одно из умений Гевьон, согласно 21 строфе «Перебранки Локи», смысл которой схож с содержанием текста о Фригг. Однако вопрос

340 Подробный анализ этой проблемы дан у Steinsland, 1989, p. 93 ff.

о Гевьон становится сложнее, когда мы пытаемся собрать информацию о ней из источников. В отличие от других богинь, она не является женой какого-либо бога; Снорри называет ее *tæg* – «дева», добавляя *henne þjóna þæg er meujar andaz*, ей «прислуживают те, кто умирает девушками» (Glgf., 34).³⁴¹ Слова юной девушки из «Пряди о Вельси»³⁴² можно понимать как отказ от участия в обряде плодородия и его последствия:³⁴³

Þess sver ek við Gefjon ok við guðin önnur, at ek nauðig tek við nosa raudum.

Пусть ведает Гевьон и прочие боги – без охоты схватила я нос сей красный.

Христианские переводчики считали Гевьон целомудренной богиней, иногда переводя ее имя как «Афина»,³⁴⁴ а иногда как «Веста».³⁴⁵ Однако это представление опровергается другими источниками, касающимися Гевьон. Она играет ключевую роль в начале «Видения Гюльви», фигурируя как *farandi kona*, «странница», которой конунг Гюльви дарит пахотные земли в знак благодарности за ее *skemtan*, «увеселения», которые, несомненно, носят, помимо прочего, и сексуальный характер.³⁴⁶ Когда договор заключен, она рождает от великана четырех сыновей – очень необычный поступок для богини – и превращает их в волов, которые увозят землю и она становится Зеландией (Glgf., 1). В «Круге земном» у этой истории другой сценарий: Один посылает Гевьон добыть больше земли, после чего она становится женой его сына Скьельда (Нкр., 5).

Обвинения, брошенные Локи в «Перебранке», служат еще одним опровержением мнимой целомудренности Гевьон:

... sveinn inn hvíti, er þér sigli gaf ok þú lagðir lær yfir. (Ls. 20).

... тебя соблазнил юнец: дарил обручья, а ты за это его на бедра себе возлагала.

Эти упоминания о сексуальной жизни Гевьон причисляют ее, скорее, к богам плодородия, чем к богиням-девственницам. Однако можно совместить эти две

341 Хольтсмарк предположила, что эта фраза демонстрирует тенденцию Снорри подчеркивать извращенность языческих богов. Слово *þjógn* на самом деле относится к Деве Марии, но Снорри использует это слово по отношению к противоположности Святой Девы. Holtsmark, 1964, p. 71.

342 «Книга с Плоского острова» II.

343 См. G. Steinsland ok K. Vøgt, 1981, "Aukin ertu Uolse ok vpp vm tekinn": En religionshistorisk analyse av Vplsa þáttir i Flateyjarbók", ANF, pp. 87-106.

344 «Сага о Троянцах» из «Книги о Хауке».

345 "Agnesar saga meyjar in Heilagra manna sggur I", 1877, Christiania, p. 16, 34; B. Carlé, 1985, "Jomfru-fortellingen", Odense, p. 73.

346 M. Clunies Ross, 1978, "The myth of Gefjon and Gylfi and its function in Snorra Edda and Heimskringla", ANF 93, pp. 44-66.

крайности, если мы сравним ее с теми богинями классической древности, чьи прозвища «Парфенос» обозначали не сексуальный опыт богини, а ее независимость, то есть отсутствие мужа. К многим богиням взывали как к *parthenoi*, несмотря на то, что у них были и любовные связи, и дети.³⁴⁷ Позже христианство дополнило слова «парфенос» и «партеногенез» еще одним аспектом, сделав девственность одной из высших добродетелей. Если интерпретировать положение Гевьон в этом плане, то становится понятным, почему Снорри называет ее «девой», учитывая ее положение вне патриархальной системы. Более того, вполне допустимо, что Гевьон, как аспекту Великой Богини, отдельно поклонялись незамужние девушки, подобно тому, как в Древней Греции поклонялись Артемиде.

Фигурируя как автономная богиня плодородия, Гевьон обладает качествами, во многом идентичными качествам Фрейи: она принимает умерших; существует история об украшении и о ее способности совершать магические действия, на что намекает эпизод о Гюльви; ее имя схоже с прозвищем Фрейи, «Гевн» (*Glgf.*, 34). Наконец, поздняя поэма «Саги о бриттах» отражает некоторые элементы Гевьон в истории о том, как римлянин Брут, правнук Энея, находит убежище на острове Лиогоция вместе с тремя божествами – Сатурном, Юпитером и Гевьон, которые также фигурируют как Один, Тор и Гевьон. Брут приносит в жертву Гевьон корову традиционным способом, обходит вокруг ее изображения и вопрошает ее о будущем. Он ложится спать в храме, богиня предстает перед ним и обещает ему царство, более могущественное, чем другие.³⁴⁸

Этот эпизод переключается с древним обычаем инкубации, то есть сна в храме для того, чтобы узнать волю богов.³⁴⁹ С другой стороны, жертвоприношение, похоже, соответствует древнескандинавскому ритуалу под названием «блот».³⁵⁰ Жертвоприношение коровы можно сравнить с жертвоприношением в «Песне о Хюндле» (10), где *Óttar rauð ... i nýiu nauta blóði*, «обагрят он [Оттар] алтарь жертвенной кровью», а жертву принимает Фрейя. Триаду богов в «Сагах о бриттах», включающую Одина, Тора и Гевьон, можно сравнить с триадой храма Уппсалы, которая, согласно Адаму Бременскому, включала Одина, Тора и Фрейра. Очевидно, что Гевьон в данном случае подразумевает Фрейю, которая символизирует здесь третью функцию.

Эйр и Фулла, похоже, занимают более низкое положение. Эйр фигурирует в «Песне о Фьольсвидре» как одна из дев Менглэд на Лифьяберг, исцеляющей горе. Снорри сообщает что «никто лучше нее не врачует», и это созвучно с ее именем,

347 См. G. Delling, s.v. *parthenos*, „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, Stuttgart.

348 «Книга о Хауке».

349 M. Nilsson, 1955, „Geschichte der Griechischen Religion I“, München, p. 169.

350 de Vries 1, p. 414.

означающим «благодать, помощь». Таким образом, она определенно подходит по своим качествам к роли Великой Богини как помощница в преодолении болезней и страданий. Поэтому логично предположить, что Эйр – это лишь качество, которое, отделенное от самой богини, превратилось в малую богиню.

Фулла более активна в тех немногих мифах, где она фигурирует. Она – служанка Фригг, которая хранит ее ларец, заботится о ее обуви и осведомлена о ее тайных замыслах. За этой вспомогательной фигурой мы видим более независимый характер. Во Втором Мерзебургском заклинании Фулла/Волла упомянута как сестра Фригг: ... *pu beguolen Frija, Volla era suister*, «заклинала Фрия с Фоллою-сестрицей».

Похоже, что у Фуллы есть римский двойник в лице Абунданции – «олицетворения изобилия». Эта фигура сохранилась в фольклоре как дарующая еду и вино под именем Абундия – ее в 1248 году описал епископ Вильгельм Овернский, а в лице Дамы Абонда она встречается в «Романе о Розе». Абундию особенно почитали женщины, которые верили, что она по ночам приходит в их кладовые. Они оставляли открытыми сосуды, чтобы эта богиня могла поесть и выпить вина – форма гостеприимства, которая способствовала процветанию и благополучию в доме.³⁵¹ Фулла-Абунданция отвечает за функции производства, которые были свойственны ванам, и она, вероятно, представляет собой еще один аспект Фрейи.

Гна, чье имя восходит к **ga-naða*, «изобилие»,³⁵² похоже, тождественна Фулле. Ее роль посланницы Фригг может быть вымыслом Снорри, аналогичным роли Ириды, посланницы Геры. Обмен фразами между ней и безымянными ванам не имеет ничего общего с настоящим, и мы не знаем ни о какой другой посланнице Фригг, кроме Фуллы из «Речей Гримнира». Гна в большей степени вписывается в ряды валькирий из следующей главы.

Обращение «Фрейя», «госпожа», таким образом, должно быть скрытой отсылкой как к Фригг и Гевьон, так и к двум более туманным божествам Эйр и Фулле. Фригг и Фрейю почитали как отдельных богинь в последние дни существования древнескандинавской религии, о которых рассказывает Снорри, тогда как независимость Гевьон, Фуллы и Эйр более спорна; похоже, что они относятся к множеству имен, связанных с Фрейей.

Вар упоминается в «Песне о Трюме», когда намечается свадьба между Трюмом и Тором, переодетым Фрейей: *Vígið okr saman Várar hendil*, «Пусть Вар десница союз осенит!» (Írk., 30). Эта фраза перекликается с формулой бракосочетания, и, как говорит Снорри:

351 J. Grimm, 1954, „Deutsche Mythologien“, Tübingen, pp. 237 ff., 256, 778; «Histoire de la France religieuse» 1, 1988, ed. J. Le Goff et R. Rémond, Seuil, pp. 530-532.

352 AnEWb sv.gná, p. 177.

Девятая, Вар, подслушивает людские клятвы и обеты [einkamál], которыми обмениваются наедине мужчины и женщины. Потому эти обеты зовутся ее именем – vágar. Она мстит тем, кто их нарушает (Glgf, 35).

Вар – блюстительница брачной клятвы, и ее имя, вероятно, до сих пор фигурирует в свадебной службе лютеранской шведской церкви: Som ett vårdtecken giver jag dig denna ring «Как знак, я даю тебе это кольцо», где vårdtecken раньше писалось как vahrtekn, что означает «знак Вар».³⁵³

Ёрд и Ринд – женщины Одина и матери Тора и Вали, соответственно. У этих богинь есть свои собственные мифы, и они не являются ни ипостасями, ни ответвлениями Великой Богини, в отличие от большинства перечисленных в 34 главе богинь.

В главе 35 упоминаются две богини – Соль и Биль – после перечисления валькирий. Кажется, они не относятся к тому же кругу, что и остальные: Соль и Биль воплощают солнце и месяц. Биль связана с Хьюки (Glgf, 10), что означает «увеличиваться», поэтому она может представлять убывающую луну. Она обладает явно неблагоприятными аспектами, среди которых значение ее имени – «рана». Мое собственное предположение заключается в том, что Биль символизирует менструацию и поэтому упоминается вместе с асиньями, тогда как Хьюки по каким-то неизвестным причинам не включен в число перечисляемых мужчин-богов.³⁵⁴

НЕИЗВЕСТНЫЕ БОГИНИ

Как блюстительница брачных клятв, Вар связана с неизвестной богиней Съёвн, «помолвленной».³⁵⁵ Съёвн направляет мысли мужчин и женщин в любовное русло, что отсылает к функциям Фрейи, одна из которых – Ловн (имя, образованное от lof, «обещание, разрешение»³⁵⁶), согласно Снорри, представляет собой богиню, которую следует призывать, когда мужчине и женщине не позволяют вступить в брак. Фраза Hon er svá mild ok góð til áheita ... til manna samgangs, «Она так кротка и добра, что ее стоит призвать ... для заключения брака» переключается с утверждением о Фрейе, Á hana er gott at heita til ásta, «Ее хорошо призывать ради любовных дел».

353 „ok til itt warteekn giffuer iach tich thenna ring“, Olaus Petri, „Een handbook på Swensko“, см. Н. Ljungberg, 1936, “Vårdtecken, en liturgisk-etymologisk undersökning”, *Kyrkohistorisk årsskrift*, Stockholm, pp. 281-298. Другие исследователи считают что “vårdtecken” происходит от немецкого Wahrzeichen – «отличительный признак». Однако этимология неясна.

354 О Биль и Хьюки – см. А. Holtsmark, 1945, „Bil og Hjuke“, *Maal og Minne*, pp. 139-154.

355 AnEWb sv. *Sjöfn*, p. 479, *sjafni*, p. 428. Этимология неясна.

356 AnEWb sv. *lof*, *Lofn*, p. 363.

Два божества, Вёр и Сюн, чьи имена означают «осторожная» и «отказ», содержат в себе иной вид абстрагирования, который следует рассматривать в связи с со Снотрой, «мудростью», соответствующей осмотрительному идеалу мудрого человека в «Речах Высокого». Фригг и Фрейя обладают этим качеством мудрости – они действуют осмотрительно, с пронизательностью и хитростью, переигрывая конунгов и богов, и даже самого Одина.

Фрейю, «госпожу», за именем которой скрывается другое имя, вероятно, призывали в ее нескольких формах, аналогично многим другим Великим Богиням. Позже эти имена стали считать именами отдельных богинь: эволюция, аналогичная той, что произошла с прозвищем Афины – Гигея, которое стало именем богини здоровья, а Илифия, богиня деторождения, изначально была одним из аспектов Артемиды. Свидетельство, подтверждающее наш тезис о том, что за множеством довольно нечетко описанных божеств скрывается одна единственная богиня, обнаруживается в замечании из «Видения Гюльви» о том, что Фрейя раньше появлялась под разными именами (Glgf., 34).

Еще одно подтверждение этой версии о единой Великой Богине заключается в том, что если исключить Фрейю и Фригг из 35 главы, то останется двенадцать имен, сопоставимых с двенадцатью именами Одина из 4 главы, связанных с числом двенадцать, как и с миром богов. То, что изначально было сопоставлением Великого Бога и Великой Богини и их соответствующих ипостасей, изменил мифограф Снорри, который посчитал целесообразным представить эпитеты богини как имена отдельных богинь. Это объяснение отвечает на наш вопрос, почему такие значимые богини, как Скади, Герд, Нанна и Сиф, исключены из перечня Снорри, а вместо них фигурируют другие, неизвестные богини, наряду с главенствующей Фрейей-Фригг.

И все же двойственная натура Великой Богини Севера примечательна, поскольку она фигурирует отчасти как жена, относящаяся к патриархальной структуре, а отчасти, в нескольких любовных историях, как независимая богиня. Эту разницу Снорри мог осознанно подчеркивать. С другой стороны, мы уже упоминали, что отношение Фригг-Фрейи к Одину-Оду не относится к творчеству Снорри или кого-либо из его современников. Оно не является ни результатом эволюции матриархального общества в патриархальное, ни свидетельством слияния двух религиозных систем, поскольку в наших источниках нет никаких данных, подтверждающих подобное развитие событий. Сравнительный материал предоставляет нам параллели. Они подчиняются типичному паттерну индоевропейских Великих Богинь, связанных с различными богами-мужчинами, одновременно воспринимавшихся как любящие жены Одина-Ода. Со временем природа самостоятельной богини, включающей в себя множество качеств, стала малоопытной. Однако очевидно, что Снорри, упорядочивая богов и богинь дохристиан-

ских верований в единую мифологию, все же старается сохранить специфические качества Великой Богини, хотя они проявляются как противоречивые и загадочные персонажи. Реконструкция, основанная на нашем знании индоевропейских мифов и их структуры, позволяет нам интерпретировать парадоксальные элементы и сложную природу Великих Богинь.

ФРЕЙЯ И ФРИГГ

Необходимо отметить, что имя Freyja происходит от той же основы, что и Freyr < Fraujaz, что означает «господин». Тем не менее, эти обращения, хотя фонетически они близки к Frīg, Frīa или Frīja – более древним вариантам Frigg – не являются однокоренными. Frīja происходит от той же основы, что и глагол frjá, «любить», связанный с rīya – «любимая» на санскрите. Однако существует способ преодолеть разрыв между Фригг и Фрейей, используя фонетические законы древнескандинавского языка, где – ggj сменилось на – ууј.³⁵⁷ Форма, использованная Адамом Бременским, Frisso, вместо Freyr, также свидетельствует о родстве этих двух имен. Несмотря на различные этимологии, между Frigg и Freyja должно было существовать сходство, подобное сходству между Frisso и Freyr, которое относится к общему происхождению Великой Богини, чьими именами были и «возлюбленная», и «госпожа».

Между Фрейей и Фригг существует значительное сходство – настолько значительное, что приходится задаваться вопросом, представляют ли они отдельных богинь или два аспекта одной и той же богини. Эта проблема, похоже, существовала уже во время угасания древнескандинавской религии, и когда в тринадцатом веке Снорри Стурлусон классифицирует богов и богинь, он, очевидно, испытывает затруднения, определяя отношения между Фригг и Фрейей.

Снорри сообщает, что Фригг, связанная с другой асиньей, oezt, «занимала первое место» среди богинь. Фрейю он упоминает как шестую и ее tignuz með Frigg, «почитают наравне с Фригг» (Glgf., 34). Однако в одном из предыдущих отрывков он характеризует Фрейю как ágætust af ásynjum, «славнейшую из богинь», параллель с Фрейром как enn ágætasti af ásum (Glgf., 24).

В «Эдде» Снорри есть и другие неясности, касающиеся образов Фрейи и Фригг, например, когда он пишет об Одине:

Фригг – имя его жены, ей ведомы людские судьбы, хоть она и не делает предсказаний. Об этом сказано в том стихе, где сам Один говорит асу по имени Локи:

... все судьбы Фригг, я думаю, знает, хоть в тайне хранит их (Glgf., 19).

Эта строфа о Фригг идентична строфе в «Перебранке Локи», когда Фрейя говорит:

Безумен ты, Локи, зачем о злодействах рассказ ты завел: все судьбы Фригг, я думаю, знает, хоть в тайне хранит их (Ls., 29).

Перед этим Один дает подобную характеристику Гевьон:

Безумен ты, Локи, что дерзостно вздумал Гевьон гневить: ведь ей, как и мне, открыты и ясны судьбы всех сущих (Ls., 21).

«Перебранка Локи» относится к поэмам «Поэтической Эдды», хотя дата ее создания и содержание вызывают много разногласий. Обстоятельства, при которых Снорри процитировал эту строфу в своей «Эдде», свидетельствуют о том, что это стихотворение или его первоначальная версия были созданы раньше. Очевидно, эти сходства запутали Снорри настолько, что он не обратил внимания на то, что слова Одина относились к Гевьон, и что именно Фрейя описывает Фригг.

Проблема Снорри, связанная с разными богинями, не единична, но она явно свидетельствует о близости двух богинь, которую он, должно быть, заметил, когда систематизировал имеющиеся у него источники. Но в своей роли мифографа Снорри устанавливает между ними различие, описывая Фрейю как сластолюбивую ваниню, совершенно отличающуюся от Фригг, царицы богов и скорбящей матери Бальдра. Опираясь на средневековую эрудицию и на модель классической римской мифологии, он изобразил Фригг аналогом Юноны, а Фрейю – Венеры. Этот метод замечен уже в Прологе «Эдды», где Снорри устанавливает отправную точку скандинавских богов как Трои – прием, аналогичный приему римской традиции, отраженному в «Энеиде» Вергилия, где основное внимание уделяется полубожественной эмиграции Энея в Италию и пришествию Magna Mater.³⁵⁸

Это – что касается Снорри. В других источниках между Фрейей и Фригг можно обнаружить больше сходств, чем прямых различий. Фрейя благоприятствует любви и продолжению рода людей, как мы уже убедились на множестве примеров. Фригг выполняет ту же функцию, когда помогает бездетным конунгу и его жене в «Саге о Вельсунгах», послав им яблоко, благодаря которому у них появились дети (мужского пола).³⁵⁹ Мы уже упоминали об измученной матери, которая благословляет свою помощницу Одрун пожеланием, чтобы Фригг и Фрейя помогли ей в родах: «как ты отвела от меня погибель» (Od., 9), что говорит о том, что и Фрейю, и Фригг призывали как помощниц при родах.

358 Näsström, 1990, pp. 37 ff.

359 «Сага о Вельсунгах».

Богини плодородия обычно отличаются активной сексуальной жизнью. Это отражено в «Перебранке», где Локи оскорбляет богов и богинь на пиру у Эгира и обрушивается на Фрейю: она – объект всяческого позора, поскольку все присутствующие асы и альвы были ее любовниками (Ls., 30).

Инсинуации Локи, кажется, дополняют скандальные истории о многочисленных любовниках Фрейи, и в то же время они затрагивают мифологический аспект трехчастной богини в ее связи с тремя функциями. Как и Фригг, Фрейя фигурирует в качестве жены или возлюбленной Одина, а Локи обвиняет ее в связях с ее родным братом Фрейром. Связь между Фрейей/Фригг и Тором доказать труднее, хотя жена Тора Сиф, которая представлена как довольно незначительная фигура, в чем-то схожа с Фрейей: она была объектом желания великана Грунгвира, а ее волосы из чистого золота – явная параллель слез Фрейи. В своих записях народных преданий в Варенде, Швеция, Хюльтен-Каваллиус отметил, что еще в середине XIX века люди проводили празднества в четверг, который назывался *signa Thore-Gud ok Frigge*, «праздник бога Тора и Фригги». Согласно народным поверьям, Фригг была женой Тора, сопровождавшей его в путешествиях – представление, встречающееся и в других регионах Швеции и Дании.³⁶⁰

Локи обвиняет Фригг, как и Фрейю, в распутстве и, более того, в неверности по отношению к ее мужу:

Молчи-ка ты, Фригг! ибо, Фьёргюн дочь, как раз ты блудить горазда: Вили и Вё, хоть Видрир – твой муж, с тобою любилась оба (Ls., 26).

В приведенном отрывке Локи называет Фригг «дщерью Фьёргюн», а Снорри – *dóttur Fjörgyns*, «дочерью Фьёргюна» (Glgf., 8). Мужчина *Fjörgunn*, вероятно, связан с женщиной *Fjörgyn*, еще одно имя Ёрд; и эти два имени означают «земля».³⁶¹ Эта пара, *Fjörgunn-Fjörgyn*, представляет параллель *Njörðr-Njörð* и *Freyr-Freyja*, и наводит на мысль о связи Фригг с ванами, если не о полном отождествлении с ними.³⁶²

Не ошибочны и инсинуации Локи о супружеской измене Фригг. Вили и Вё были, в соответствии с традицией, братьями Одина. Они участвовали в космогонии и, возможно, в создании людей под именами Лодур и Хёнир – эта триада повто-

360 G. Hyltén-Cavallius, 1972, „Wäretid och Wirdarm“, Copenhagen, pp. 232-233. Ohrt, 1927, p. 290.

361 Тора называют *Tjörgynar burr* (Vsp., 56; HrbL, 56) и *Jarðar burr* (Prk., 1). *Iorðin var dóttir hans ok kona hans, af henne gerði hann him fyrsla soninn, en þat er Ásaþórr* (Glgf., 9), а это значит что Один – отец и муж Ёрд.

362 Дискуссии: de Vries, 1970 II, pp. 334-335; Lorenz, 1984, p. 178; Sahlgren, 1918, pp. 28-40 предлагает пару *Lodurr-Lodkona*, основываясь на некоторых географических названиях. Лодур был богом, который дал Аску и Эмбле *litir* – «цвет» и *læ, harax l.*, интерпретируемый как «жизненное тепло», а иногда как «семенная жидкость». См. также G. Steinsland, 1983, „Antropogonimyten i Völuspá. En tekst – og I traditjonskritiskt analyse“, ANF, pp. 80-107.

рется в Высоком, Равновысоком и Триди (Glgf., 2, 5; Vsp. 4, 18).³⁶³ Однажды Один исчез надолго, говорит Снорри, и его братья поделили между собой его власть и его жену (Hkr., 3). Хальфред Беспокойный Скальд упоминает об этом в кеннинге *frumverr Friggjar* – «настоящий» или «первый муж Фригг» (*Lausavisa*, 7).³⁶⁴

ЛЮБОВЬ ЗА ЗОЛОТО

В «Деяниях данов» Саксон Грамматик сообщает о похожем инциденте. Когда конунг Один получает золотое изображение, украшенное множеством драгоценностей, его жена становится одержимой желанием:

Но его супруга Фригга, желавшая быть более нарядной, призвала кузнецов и отделила золото от статуи. Один повесил их и водрузил образ на опору, говоря, что изошренно он убьет каждого, коснувшегося статуи. Но все же Фригга, предпочитая великолепие своих одеяний, обещала почести его дворянину и дарила ласки одному из своих слуг. И устроив это с этим мужем, она сломила образ, и обернула службу себе присвоением злата, осененным общественным обожанием.³⁶⁵

Когда Один узнает об измене, он удаляется в изгнание, опозоренный и униженный, а его место занимает другой король, Мид-Один. Как отмечают некоторые исследователи, эпизод у Саксона состоит из множества хорошо известных эпизодов древнескандинавской мифологии. У золотой статуи есть аналог – золотое украшение Брисингамен, как и у головы Мимира, которая говорила с Одином. Ваны вернули голову Мимира, так же как скандинавский король вернул золотую статую. Статуя, принадлежавшая чародею Мид-Одину, развращает жену Одина так же, как ваны, когда послали Гульвейг, «опьяненную золотом» к асам, согласно «Прорицанию вэльвы» (23). Правление Мид-Одина отражает другой миф: туманный эпизод, когда Вили и Вё стали править и оба взяли в жены Фригг.³⁶⁶

Эта жажда золота, ради которой богиня идет на прелюбодеяние с мужчиной более низкого социального статуса, повторяется в эпизоде о Фрейе в «Книге с Плоского острова».

363 Иные интерпретации: Lorenz, 1984, p. 146. Имена трех братьев (V)óðan, Vili и Vé созвучны, и они явно принадлежат к одной и той же сакральной сфере – магическо-религиозной. Vili, вероятно, происходит от того же корня, что и *víga* – «освящать», в то время как *Vé* означает «святилище»; ср. географические названия, оканчивающиеся на –vi. См. de Vries II, p. 281 о проблеме Вили и pp. 86-87 о сравнении между Одином и Зевсом Тритоном.

364 См. D. Strömbäck, 1975, "The Conversion of Iceland", London, p. 82.

365 Саксон Грамматик, «Хаддинг», *Деяния данов* I.

366 Dumézil, 1973a, pp. 94-95.

Страна в Азии к востоку от Ванаквисля называлась Страной Асов или Жилищем Асов. Народ, который ее населял, называли асами, а столица той страны называлась Асгард. Тамошний конунг звался Одним. Там было большое капище. Один поставил в нем верховными жрецами Ньёрда и Фрейра. Дочь Ньёрда звалась Фрейя, она повсюду следовала за Одним и была его наложницей. Были там, в Азии люди, из которых одного звали Альфриг [Álfrigg],³⁶⁷ другого Двалин,³⁶⁸ третьего Берлинг, а четвертого Грер.³⁶⁹ Их дом находился неподалеку от конунговых палат. Все они были так искусны, что у них спорилась любая работа. Таких людей называли карликами. Они жили в скале. В те времена они больше смешивались с людьми, чем теперь. Один очень любил Фрейю, и правда, в то время она была прекраснейшей из женщин. У нее были свои покои, красивые и такие прочные, что, по рассказам людей, когда двери их стояли на запоре, никому не удалось бы проникнуть в эти покои против воли Фрейи.

Случилось однажды, что Фрейя подошла к скале, когда вход в нее был открыт. Карлики были заняты тем, что выковывали золотое ожерелье. Оно было уже почти готово. Фрейе очень приглянулось ожерелье, а карликам очень приглянулась Фрейя. Она стала торговать ожерелье у карликов, предлагая взамен золото, серебро и другие ценности. Те отвечали, что не нуждаются в деньгах, и сказали, что каждый из них желает сам продать свою долю в ожерелье, но что взамен они не согласятся принять ничего другого, кроме того, чтобы она по очереди провела ночь с каждым из них. Понравилось ей это или нет, но на том и порешили. И вот по истечении четырех ночей и выполнении всех поставленных условий они вручили Фрейе ожерелье. Она удалилась домой в свои покои и помалкивала об этом, как будто ничего не произошло.³⁷⁰

В дальнейшем эпизоде повествуется о том, как Один посылает Локи за украшением Фрейи и предлагает ей организовать бесконечную битву между двумя конунгами, если она хочет получить украшение обратно. В основе конфликта лежит любовь Фрейи к золоту, что напоминает действия Фригг в эпизоде с Мид-Одином. Таким образом, распутное поведение, к которому они прибегают, чтобы получить

367 Álfrigg может состоять из al – «целый» или ala «порождать» и Frigg «возлюбленная», имя неизвестно среди dwarfov.

368 Имя Dvalinn, вероятно, связано с dul, «прятаться», *ANEWb*, p. 87. Это имя упоминается в нескольких поэмах, например, в *Vsp*, 11, вместе с именами других dwarfov, а в куплете 13 – гномы рода Двалина из Лофара: см. S. Gutenbrunner, 1973, „Eddastudien I: tiber die Zwerge in *Völuspá* 9-13“, *ANF*. Двалин упоминается в *Háv*, 144, в отрывке о висящем боге – как тот из dwarfov, кто знает руны, и, таким образом, представляет собой аналог Одина. В *Alv* 16 солнце называется «игрушкой Двалина». Одна группа норн – дочери Двалина, согласно *Fm*, 13. Также, имя оленя в *Gm*, 33 – Двалин, который (среди прочих, с *Dainn*, «мертвыми», – повторяющееся имя, иногда принадлежащее альвам) питается почками Игдрасиля.

369 Gregg, «кричащий» или «коротышка»; переводы имени сомнительны. *ANEWb*, p. 187.

370 «Прядь о Сёрли», *Книга с Плоского острова* («Мировое древо», М., 2007. вып. 14, с. 285-305).

золотые украшения, служит наглядным доказательством того, что эти две богини имеют одно происхождение. Обманутый муж в обоих случаях – Один.

ФРИГГ – «ВОЗЛЮБЛЕННАЯ»

Фригг соперничает с Фрейей в качестве богини любви и в других аспектах. Когда около 1000 года н.э. англосаксонский аббат Эльфрик описывал языческих богов, он отождествил римскую богиню Венеру с Фриггой: *ƿære sceamleasan gydenan, Uen(us) gehaten и Fric(g) on Denisc*, «бесстыдная богиня, называемая Венерою, а по-датски Фриггой»,³⁷¹ аналогично переводу *Dies Veneris* на древнеанглийский – *frigedæg*, древневерхненемецкий – *fríatac*, древнефризский – *frigendei*, т.е. «день Фригг», что согласуется с *frjá*, «любить». В одном шведском сочинении средних веков подтверждается перевод *Frigg* как «Венера»:

*Siwnda dag kalladho hedhne romarar deim veneris oc ware forfædder fredag aff frig drötning odhins kono.*³⁷²

Язычники-римляне называли седьмой день «днем Венеры», а наши предки – *fredag* (в связи с) царицей Фригг, женой Одина.

В «Саге о троянцах» Фригг отождествляется с Минервой, но здесь она, безусловно, неправильно определена как Гевьон. Контекст – суд над Парисом в «Саге о троянцах», где три соперничающие богини описаны как *konur iij: Sif ok Freyju ok Frigg*, «...три женщины: Сиф, Фрейя, Фригг», хотя несколькими строками выше они упоминаются как *Freyju ok Sif ok Gefjon*.³⁷³

Как было сказано ранее, сексуальность Фрейи включает ее инцестуальные отношения с ее братом, если верить обвинениям Локи в «Перебранке». Можно сравнить с характеристикой Фригг у Эльфрика. Он описывает ее как богиню, чье дерзкое распутство подтверждается ее многочисленными любовниками, даже ее отцом и братом:

Sum wif hatte Uen(us), seo wæs Ioues dohtor, swa fracod and galnysse, ƿæt hire fæder hi hæfde, and eac hire broðor.

Одну женщину звали Венера, она была дочерью Иова, и была она настолько мерзкой в своем распутстве, что имела связь и с отцом, и с братом.³⁷⁴

371 «О ложных богах», проповедь Эльфрика Эйншемского.

372 Jungner, 1922, p. 109.

373 «Сага о Троянцах» из «Книги о Хауке». Фригг, описываемая как Минерва, несет в себе воинственный аспект, который обычно приписывают Фрейе. *FrIG ... hon var optostu gud*.

374 «О ложных богах», проповедь Эльфрика Эйншемского.

В связи с этим инцестуальное поведение приписывают Фригг, а не Фрейе, и, как мы убедились, обе они замешаны в похожих любовных связях и эротическом поведении, и всегда жаждут золотых украшений. Это обстоятельство поддерживает теорию об их едином происхождении, хотя со временем их разделили на двух разных богинь.

В истории Иоанна Магнуса, написанной в XVI веке, говорится о божестве женского пола в храме Уппсалы – о Фригге. Ее функциями были «любовь, красота, наслаждение, брак и любовстрасшие»; она владела луком и мечом, как амазонки, и в ее честь было названо созвездие – Фриггерокен. Этот «исторический» рассказ едва ли имеет ценность как источник, поскольку Фригга, вероятно, попала в историю вместо Фрикко, которого считали слишком непристойным персонажем, чтобы он представлял древние божества Швеции.³⁷⁵

В своем описании Швеции Адам Бременский дважды использует имя Фрикко – как одного из богов триады в Уппсале,³⁷⁶ и немного ранее, когда епископ Эгин разрушает известного идола Фрикко в Гёталанде.³⁷⁷ Согласно одной из гипотез, бог Фрикко на самом деле – богиня Фригг, культ которой в Вестергётланде отражен в топониме Friggésåker. Также высказывалось предположение, что Адам, не располагая достаточными сведениями о древнескандинавской мифологии, говорит о богине в обоих случаях.³⁷⁸ Однако описание Фрикко в Уппсале – с огромным фаллосом – не оставляет места для сомнений на этот счет, хотя нельзя исключать вероятность того, что божественная пара ванов, которую мы знаем под именами Njǫrdǫr- *Njǫrdǫr и Freyǫr-Freyǫja, возможно, была изображена под именами Frigg-Fricco.³⁷⁹

ДРУГИЕ СХОДСТВА МЕЖДУ ФРЕЙЕЙ И ФРИГГ

Есть и другие примеры, позволяющие предположить, что Фригг была Великой северной Богиней. Название ее обители, Фенсалир, «болотный дом» (вероятно, параллель с Сёкквабекком – «погружение», «ручей», «погруженная скамья») подразумевает, что богиня обитает в воде; это напоминает о богине плодородия Нерте, которая омывалась в тайном озере и которой приносили в жертву рабов, топя их. Кроме того, Sökkvabekkr, подземная вода, отсылает к источнику Урд, скрытому под корнями Игдрасиля; это предполагает хтоническую функцию, которая очевидна в характере Фрейи как божества, принимающего умерших.³⁸⁰

375 Поздняя традиция от Иоанна Магнуса и Иоханнеса Мессениуса о Фригг может быть приукрашиванием фаллического бога. К. Johanneson, 1984, p. 388, Adam.

376 Adam, p. 224.

377 Adam, p. 211; Jungner, 1922, p. 225.

378 Wessén, 1924, pp. 184 ff.

379 Jungner, 1922, pp. 133, 203.

380 Ср. «Речи Гримнира», 14; «Видение Гюльви», 24; «Сага об Эгиле», 76.

Некоторые несущественные детали подчеркивают сходство между Фрейей и Фригг. У них обеих есть соколиный или пернатый плащ (Prk., 4; Sksm., 19).³⁸¹ В их честь названы некоторые растения, например, шв. Freyjugras, «трава Фрейи», или исл. Friggjargras, «трава Фригг»; есть также elskugsgras, «любовная трава», и в народной традиции ей приписывают свойства афродизиака.³⁸² В Швеции созвездие Пояс Ориона называли Friggerocken, «прялка Фригг», или Friggetenen, и – по крайней мере, известен один случай – Freyjarocken.³⁸³

Существуют специальные заклинания для излечения болезней у лошадей, обращенные к Фригг и Фрейе соответственно:³⁸⁴

Frygge frågade Frå: huru skall man bota den som floget får?

Фрюгге (= Фригг) спросила Фро: «Как вылечить того, кто заболел floget (болезнью желудка)?».

Этот вопрос можно сопоставить со следующей формулой:

Fylla red utför berget hästen vred sin vänstra fot då mötte hon Freyja: “jag skall bota din häst...”

Фюлла скакала вниз по холму, конь подвернул левую ногу, и тут ей встретилась Фрейя: «Я вылечу твоего коня...»

Это заклинание можно сравнить со Вторым Мерзебургским заклинанием, в котором для исцеления лошади призывают Фрию, то есть Фригг и Фуллу:³⁸⁵

Phol ende Uodan vuorun zi holza.

du uart demo Balderes volon sin vuoz birenkiet

thu biguolen Sinhtgunt, Sunna era suister,

thu biguolen Frija, Volla era suister;

thu biguolen Uodan, so he vuola conda:

381 Н. Celander, 1906-09, “Freyjas eller Friggs falkhamn”, *Språkvetenskapliga Sällskapet Uppsalas förhandlingar*, Uppsala.

382 А. Lyttkens, 1904-1906, *Svenska växtnamn*, Stockholm, p. 888.

383 Н. Celander, 1945, “Fröja och fruktträden”, ANF 59, pp. 97-110; C.W. von Sydow, 1921, “Gudinnan Fröja i folktraditionen”, *Etnologiska studier tillägnande N.E. Hammarstedt*, pp. 168-170; Hyltén-Cavallius, 1972, pp. 234-237.

384 F. Genzmer, 1949, “Da signed Krist – på biguolen Wuodan”, Arv, pp. 37-68; F. Ohrt, 1927, “Da signed Krist – tolkning av det religiöse inhold i Danmarks signaler og besværgelser”, Copenhagen; 1922, “De danske besværgelser mod vrid og blod”, Copenhagen.

385 О заклинании и его толковании см. Brate, E., 1919, pp. 287-296. Это заклинание из манускрипта, написанного около 900 года н.э. в Мерзебурге, вероятно, более древнего происхождения, так как подобное заклинание встречается в «Атхарваведе», IV, 12. Обсуждение см. в Orth, 1922, 1927; Genzmer, 1949; Ström, Å.V., 1975, p. 89, n. 106.

*sose benrenki, sose bluotrenki, sose lidirenki,
ben zi bena, bluot zi bluoda,
lid zi geliden, sose gelimida sin.*

*Пфол и Водан выехали в роцу.
Тут Бальдеров жеребчик вывихнул бабку.
Заклинала Синтгунт с Сунною-сестрицей;
Заклинала Фрия с Фоллою-сестрицей;
Заклинал и Водан; заговор он ведал
От полома кости, от потока крови, от вывиха членов.
Склейся кость с костью, слейся кровь с кровью,
К суставу сустав, как слепленный, пристань.³⁸⁶*

В этом заклинании Фрийя фигурирует как сестра Фоллы, т.е. Фуллы, служанки Фригг из сказания Снорри о богинях. Сунна тождественна Соль, тогда как Синтгунт, чье имя появляется только в этом контексте, неизвестна. Фрийя-Фригг фигурирует в этом гальдре как личность, знакомая с магией, как и Фрейя в древне-скандинавской мифологии.

Учитывая это сходство, можно предположить, что у Фригг и Фрейи один источник происхождения. Они обе представляют Великую Богиню Севера, и их персонажи созвучны во многих мифах.

СКОРБЯЩАЯ МАТЬ

Однако в других источниках Фригг сопутствует особая черта, которую невозможно приписать Фрейе, а именно ее роль как матери Бальдра. Бальдр, олицетворяющий светлого бога, чья смерть разверзла врата Хель и положила начало гибели богов, был объектом множества интерпретаций. Обсуждали вероятность того, что трагедия Бальдра могла быть вдохновлена христианской драмой страстей Христовых; в пользу подобного влияния свидетельствует множество признаков, например, скорбь природы и обет, данный каждой вещию, не причинять вреда этому богу. Еще одно сходство можно найти в обещании из «Прорицания вельвы» о его возвращении в начале новых времен.³⁸⁷ Этим можно объяснить природу Фригг как

386 Перевод Б.И. Ярхо приводится по изданию: Зарубежная литература средних веков. Нем., исп., итал., англ., чеш., польск., серб., болг. литературы. Учеб. пособие для студентов филол. специальностей пед. ин-тов. Составитель Б.И. Пуришев. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: «Просвещение», 1975. – С. 9-10.

387 Turville-Petre, 1964, pp. 119-120.

mater dolorosa в поздних источниках, где сладострастные черты богини плодородия уступают место возвышенному величию небесной царицы.

Однако сходство Бальдра с Иисусом Христом может быть случайным. Другие данные позволяют считать Бальдра исконно скандинавским богом, ведущим свою родословную от индоевропейского мира, где смерть героя, вызванная чьей-либо слепотой или неведением, представляет собой распространенный мотив.³⁸⁸

Более того, едва ли можно рассматривать отношения между Фригг и Бальдром в свете *Interpretatio Christiania*, если принять во внимание ее роль в «Прорицании вельвы». В этой поэме Фригг предстает как скорбящая богиня в двух аспектах:

... оплакала Фригг, в Фенсалире сидя ... (Vsp., 33).

Настало для Хлин новое горе, Один вступил с Волком в сражение ... радости Фригг близится гибель (Vsp., 53).

Таким образом, судьба Фригг определяется через смерть ее сына и мужа. Мифическое время между этими событиями предвосхищает время катаклизма, который заканчивается гибелью старых богов во время Рагнарёка. Этот аспект драмы мира относится скорее к языческому миру и его представлениям, чем к христианству.

ФРИГГ В «РЕЧАХ ВАФТРУДНИРА» И «РЕЧАХ ГРИМНИРА»

Две другие поэмы «Поэтической Эдды» касаются Фригг, а именно «Речи Вафтруднира» и «Речи Гримнира». Обе они повествуют о поединке в знаниях между Одним и другим персонажем, хотя события в них развиваются по-разному. В «Речах Вафтруднира» Один учтиво спрашивает совета у Фригг, собираясь посетить всеведущего великана. Фригг вынуждена ответить: «...Вафтруднир слышит сильнейшим из ётунов, кто с ним сравнится!» (Vm., 2). Один не внимает этому предостережению, продолжая настаивать на том, чтобы посетить зал Вафтруднира. Фригг в ответ дает ему благословение и заверяет, что знаний Одина достаточно, чтобы вступить в словесную схватку с этим великаном.

Это вступление может показаться современному читателю довольно нелогичным, если он заметит, что Один просит совета, ответ на который его не интересует, и что Фригг советует мужу не ходить, но затем в следующей строфе согла-

388 Ström, 1975, pp. 157-158; Dumézil, 1959, pp. 94-112, 196-200. Более ранние теории предполагают влияние Древнего Ближнего Востока и так называемых умирающих богов, ср. J. Frazer, 1936, "The Golden Bough", London. История Геродота об уязвимом принце Атисе тракийского происхождения – это история, наиболее близкая к древнескандинавскому мифу, и, следовательно, ближайший сородич последнего в индоевропейской семье языков.

шается, что у него достаточно знаний, чтобы справиться с великаном. Возможно, первый вопрос Один задает из вежливости – он поступает так, как хочет, независимо от ответа Фригг. Некоторые исследователи³⁸⁹ соглашаются с подобной версией, тогда как другие отмечают бесправие богини в скандинавском пантеоне.³⁹⁰ Существует, однако, и третья версия: дар прорицания, которым обладает Фригг (Ls., 29). Ее речь, в которой слово “heill”³⁹¹ повторяется три раза, – это параллель с первыми словами Сигдривы, которые она произносит в момент пробуждения от заколдованного сна.³⁹² Фригг прибегает к сейду, что означает, что она может предвидеть будущее и в то же время оберегать своего мужа, произнося благотворные заклинания.

Эти черты Фригг еще более ярко выражены в диалоге с Одним в начале «Речей Гримнира». В истории говорится, что божественная пара восседала в Хлидскьяльве и взирала на все миры. Это было место, в котором некоторые из богов, особенно Фригг и Один, могли получать информацию о потаенных местах за пределами Вальхаллы и Мидгарда, и обретать духовные знания. Здесь отношения между Одним и Фригг отличаются от тех, что изображены в «Речах Вафтруднира»: они спорят из-за своих приемных сыновей, Агнарра и Гейррёда. Благодаря коварству Один перехитрил подопечного Фригг Агнарра и посадил на трон своего воспитанника, вразрез с законом о первородстве. Один с торжеством говорит, что Гейррёд правит в своей стране как конунг, в то время как Агнарр изгнан в пещеру, где он делает детей с великаншей. Фригг отвечает, что Гейррёд – скверный конунг, ведь он настолько жаден до еды, что морит голодом своих гостей, если ему кажется что их пришло слишком много. Следовательно, Фригг полагает, что Один не преуспел в воспитании. Пара заключает пари, причем Один обещает выведать информацию у самого Гейррёда.

Вряд ли Фригг действительно осведомлена о характере Гейррёда. Из прозаического повествования складывается впечатление, что она скорее старается, чтобы Один отправился в свои традиционные путешествия, а также посылает свою служанку Фуллу с посланием к Гейррёду, в котором говорится, что он должен держать ухо востро и остерегаться колдуна, который может прийти к нему. Это месть Фригг за то, что Один обманул ее подопечного, и тем самым отнял у него трон.

389 “De damle Eddadikte”, 1932, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen, p. 53.

390 L. Motz, 1980, “Sister in the Cave”, ANF 95, pp. 168-182.

391 4. Heill þú farir! heill þú aftr komir! heill þú á sinnum sér!

4. Здравым – туда, здравым – оттуда, здравья тебе в дороге!

«Речи Вафтруднира», перевод – В.Г. Тихомиров. – Примечание переводчицы.

392 1. Hvat beit brynju? Hví brá ek svefni? Hverr felldi af mér fölvar nauðir? ...

2. Lengi ek svaf, lengi ek sofnuð var, löng eru lýða læ ...

1. Кто кольчугу рассек? Кто меня разбудил? Кто сбросил с меня стальные оковы?

2. Долго спала я, долог был сон мой – долги несчастья!

«Речи Сигдривы», перевод – А.И. Корсун. – Примечание переводчицы.

Гейррёд принимает гостя в самой неприветливой манере, истязает его и не дает ему еды. Наконец его сын, Агнарр (тезка своего дяди), дает гостю рог, наполненный освежающим напитком. Один проклинает Гейррёда, который тут же напарывается на свой меч и умирает, а Агнарр восходит на престол как законный правитель. Сюжет «Речей Гримнира», помимо дидактических строф, поднимает вопрос о законном правителе, которого Один не возвел на престол; это сама Фригг, когда первый Агнарр теряется в хаосе среди великанов, хитростью заставляет Одина возвести на престол другого Агнарра. Этот мальчик, заменивший своего пропавшего тезку, демонстрирует гостеприимство и тем самым символизирует противоположность своему отцу.

ФРЕЙЯ В «ПРОИСХОЖДЕНИИ НАРОДА ЛАНГОБАРДОВ»

Цель составления «Речей Гримнира» обсуждается со сих пор,³⁹³ но, на мой взгляд, очевидна связь произведения с сакральной королевской властью. Соперничество между подопечными Одина и Фригг могло отражать смену одной религиозной системы, где по древнему обычаю возведение на престол осуществляла богиня, на другую. Со временем этот обряд возглавил бог мужского пола. Однако подобная гипотеза чересчур проста, к тому же богиня в итоге побеждает бога, тогда как мифы о матриархате заканчиваются крушением женской власти. Хитрость Фригг в прозе «Речей Гримнира» правильнее было бы сравнить с эпизодом из «Происхождения народа лангобардов» Павла Диакона, где грядущим утром должна произойти битва между двумя племенами, вандалами и винилами. Вандалы обращаются за помощью к Одину, который обещает, что победу одержат те, на кого первых падет его взор при восходе солнца. Винилов возглавляют два брата, Айо и Ибор, и их мать Гамбара³⁹⁴ обращается к Фрейе (Фригг), умоляя ее о победе. Фрейя советует ей сказать женщинам, чтобы они распустили волосы и счесали их перед лицом, чтобы они были похожи на большие бороды. Им следовало присоединиться к войску рано утром, выстроившись так, чтобы утром Один увидел их первыми. Когда на следующее утро Один посмотрел в окно, то увидел армию и спросил у Фрейи: «Кто эти длиннородые [Langbaerte]?». Фрейя же ответила, что раз он дал этим людям имя, то должен подарить им победу. Винилы победили в битве и впрямь стали зваться лангобардами – «длиннородыми».³⁹⁵

393 См. J.P. Schjødt, 1988, "The 'fire ordeal' in the Grímnismál, initiation or annihilation", *Medieval Scandinavia* 12, pp. 29-43.

394 Возможно, <Gand-bera, «обладательница посоха», что намекает на то, что она – вельва.

395 "Origo gentis Langobardorum", 1, 1878, ed. G. Waitz, Hannover, в "Monumenta Historiae Germanicae: Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum".

Эти два эпизода о том, как Фригг одолевает своего мужа с помощью хитрости и колдовства, снова подчеркивают ее сходство с Фрейей, которую Локи характеризует как «хитрую» (Hdl., 6) и «зловную ведьму» (Ls., 32), которая искусна в сейде. Приемы наведения иллюзии помогают этим богиням одурочить любого, кто стоит у них на пути, и этот стиль поведения можно сравнить с действиями осетинской принцессы Шатаны, которая попирает и обычаи, и соперников, чтобы добиться желаемого.³⁹⁶

КОВАРНАЯ БОГИНЯ

У этой коварной богини есть аналог в более поздних сказках и романах в немецкой литературе, где предательство жены вызвано ее чувствами к роду и подопечным, которых она считает своей истинной семьей. Количество женщин в эпохах и сагах, которые больше заботятся о своих семьях, чем о благополучии своих мужей, многочисленно, например, Халльгерд, Хервёр, Гудрун. Конфликты, которые отражены в этих древних мифах о коварных богинях и героинях, носят брачно-семейный характер и характеризуются двойственной верностью женщины и своему мужу, и своей семье. Поскольку она не может защитить свою семью с помощью оружия, она прибегает к хитрости и обману против своего мужа и даже против своих детей. Можно заметить, что германская литература оценивает это поведение не как аморальное, а всего лишь как вполне ожидаемое.³⁹⁷ Те эпизоды, где Фригг играет активную роль, скорее отражают ее тождество с Фрейей, независимой и хитроумной богиней любви. У них один исток, но в итоге они разделились, и это явление отражает различие между религией и мифологией. Как мы уже отмечали ранее, Фригг, «возлюбленная» и Фрейя, «госпожа» – это обращение, за которыми мы можем увидеть Великую Богиню Севера.

КОНФЛИКТ МЕЖДУ МУЖСКИМИ И ЖЕНСКИМИ БОЖЕСТВАМИ

Под воздействием патриархального господства индоевропейский брак стал выражаться в таких фразах – мужчина *берет женщину в жены*, а женщина *выходит замуж*. В индоевропейских языках нет выражений для обратного направления действия. Следовательно, для женщины брак был изменением социального статуса, а не действием, продиктованным ее собственным намерением.³⁹⁸ Напряжение между Великой индоевропейской Богиней и ее партнером можно заметить во многих мифах. Один из примеров мы уже рассмотрели выше – упомянутый пат-

³⁹⁶ Dumézil, 1971, pp. 551 ff.

³⁹⁷ E. Vestergaard, 1984, „Gudrun/Kriemhild – søster eller hustru“, ANF 99, pp. 63-78.

³⁹⁸ Benveniste I, 1969, pp. 217 ff.

терн коварной богини, как Фригг в «Речах Гримнира», которая заставляет своего мужа подвергаться пыткам или изменяет ему ради золотых украшений, можно рассматривать как акт мести со стороны подчиненных женщин, перенесенный в мифы и, возможно, в ритуалы. Поскольку в известных нам источниках нет ни одного примера явного женского бунта, следует рассмотреть и другие возможности интерпретации.

Как мы отметили ранее, напряженность скорее зависела от конфликтов и сложностей во взаимодействии не только между полами, но и между социальными и расширенными семейными группами древнескандинавского общества.³⁹⁹ Когда соответствующие конфликты возникают в мифах, они видоизменяются в модель, которая направлена на их преодоление путем повторения мотива; мы находим примеры в выражении борьбы третьей функции за то, чтобы ее приняли первая и вторая функции. На самом деле, противоречие, заложенное в этой борьбе, преодолеть невозможно, поэтому ее необходимо повторять снова, снова и снова, чтобы донести ее послание.⁴⁰⁰ По этой причине можно предположить, что конфликты в индоевропейских мифах между мужскими и женскими божествами символизируют конфликт между первыми двумя и третьей функцией, при этом богини в данном случае символизируют третью функцию.

Мы рассмотрели примеры коварного поведения богинь и их способов перехитрить партнеров мужского пола. Противоположное отношение, когда покоряют трехчастную богиню, представляет собой мотив, который, по-видимому, отражает древние индоевропейские мифы. Ж. Дюмезиль вкратце остановился на сравнении эпизода о Цирцее из «Одиссеи» Гомера и «Поездки Скирнира» из «Поэтической Эдды», где три функции фигурируют особенно отчетливо. Чтобы подтвердить его гипотезу, мы сопоставим эпизод о Цирцее с параллелью из другой языковой семьи, из «Тысячи и одной ночи».

ЦИРЦЕЯ

Эпизод о Цирцее – одно из самых известных приключений Одиссея. Одиссей и его соратники достигают неведомого острова и сходят на берег на разведку и в поисках провизии. Половина его людей случайно набредает на обитель волшебницы Цирцеи. Она предстает в образе гостеприимной прекрасной женщины, которая угощает их напитком из сыра, муки, меда и вина, но ее намерения далеки от гостеприимных. В напитке яд, который, в первую очередь, заставляет мужчин забыть свой дом и родину. Однако это еще не самое худшее, поскольку затем Цирцея превращает их в свиней. Рыдающих, поскольку у них все еще сохранился че-

399 B. Lincoln, 1981, "Priests, Warriors and Cattle", passim, Berkeley.

400 C. Lévi-Strauss, 1967, "Structural Anthropology", New York, p. 226.

ловеческий разум, их запирают в свинарнике, где они вынуждены ждать смерти, которая их освободит.

Один из моряков не пил отравленного напитка, и ему удается спастись до того, как его товарищи превратились в свиней. Он сообщает Одиссею, что его спутники вдруг бесследно исчезли. Одиссей пытается разобраться в таинственных событиях, происходящих на острове, и выяснить, как его люди оказались в плену. К счастью, появляется бог Гермес и рассказывает ему об ужасной судьбе, постигшей его команду. Гермес приносит ему противоядие и подсказывает, как справиться с чарами Цирцеи. Одиссей встречается с Цирцеей, которая приветливо встречает нового претендента на место в ее свинарнике и предлагает ему выпить. Противоядие Гермеса нейтрализует действие колдовского зелья, и когда Цирцея взмахивает своей палочкой, Одиссей выхватывает меч и грозит ей. Как и предвидел Гермес, теперь волшебница обращается к нему с эротическим предложением. Помня о своих товарищах, Одиссей не отказывается от ее предложения, но просит ее поклясться, что она не причинит ему вреда во время любовных утех.

Этот отрывок из песни десятой «Одиссеи» можно сравнить с историей о Бедр-Басиме из «Тысячи и одной ночи». Потерпевший кораблекрушение царь Бедр-Басим пристает к незнакомому острову, где невозможно сойти на берег, так как на его пути встают мулы, ослы и лошади. Они лягают его и пытаются различными способами помешать ему попасть на берег. Ему все же удается сойти в другом месте, в городе, и он все еще дивится необычному поведению животных. Старый купец сжаливается над ним и рассказывает, что царица, которая правит островом, обычно приглашает прекрасных юношей для удовлетворения своих желаний. По истечении 40 дней неблагодарная женщина превращает своих любовников в лошадей, мулов и ослов. Именно эти животные пытались помешать Бедр-Басиму высадиться на берег, чтобы избавить его от подобной жалкой участи. Бедр-Басим прячется от царицы, которую зовут Лаб, но через некоторое время она узнает о нем и приглашает его в свой дворец, обещая не причинять ему зла. Они прекрасно проводят время, но по истечении 40 дней страстных занятий любовью Бедр-Басим обнаруживает, что царица превращается в птицу. В этом виде она встречается с прежним возлюбленным, которого в порыве ревности превратила в черную птицу. Бедр-Басим обращается за советом к старому купцу, истинному мусульманину, в отличие от Лабы и ее подданных, огнепоклонников, то есть зороастрийцев. Купец советует ему поднести царице отравленное блюдо – какой яд она приготовила и для Бедр-Басима – и брызнуть ей в лицо водой. Он следует совету, и царица Лаб превращается в серого мула. Однако ей удается обхитрить его, и она превращает его в птицу. После этого в сюжете превращения начинают сменять друг друга.

Сходство между этими отрывками из великих эпосов совершенно очевидно, и можно предположить, что некоторые элементы сюжета «Одиссеи» могли перекочевать в «Тысячу и одну ночь» под влиянием эллинистических романов. Подобный элемент сюжета встречается в отрывках о мужчинах, которых колдунья превращает в животных. Этот мотив широко распространен в сказках и может символизировать унижение, когда мужчина теряет свою индивидуальность и индивидуальную значимость и превращается в объект, подвластный колдуну/колдунье, терпя оскорбления и переживая травмы, находясь в облике отнюдь не благородного животного – свиньи или мула – по выбору хозяина. Этот мотив унижения отличается от другого вида превращения, когда мужчин превращают в диких животных. В последнем случае их изгоняют из общества, и изгнанник вынужден жить в пустыне, вдали от людей. Счастливый конец наступает после восстановления идентичности и присущей герою человечности. Несмотря на все это, многие народные сказки повествуют о мужчинах, навечно обреченных на жизнь в образе дикого животного, например, истории об вервольфах.

Мужчина, превращенный в домашнее животное, унижен, но его положение не полностью безнадежно. Обычно вмешивается бог, ангел или герой, и ему возвращают человеческий облик.⁴⁰¹ Развязка одинакова в обеих историях, кратко изложенных выше. История любви между героем и чародейкой – третий мотив, но здесь истории разнятся. Одиссей не был превращен в животное, как Бедр-Басим – хотя его люди были, но без намека на эротику.

Кроме того, Бедр-Басим и царица обмениваются ядами и противоядиями, и каждый из них превращается в разных животных. Одиссею удается одолеть Цирцею, и он делает это тремя разными способами: съев траву-противоядие; уклонившись от действия волшебной палочки с помощью меча; и, наконец, взяв с колдуньи клятву не причинять ему вреда. Как предположил Ж. Дюмезиль, эти три способа соотносятся с тройственными функциями индоевропейского общества.⁴⁰²

Растение соответствует третей, меч – второй, а клятва – первой функции.⁴⁰³ Три этих способа предотвратить козни Цирцеи не находят аналогов в сказках «Тысяча и одна ночь». Поэтому можно предположить, что «трехчастный способ одолеть женщину» не был распространенным элементом в сокровищнице мифов и сказок восточного Средиземноморья, но имеет отношение к индоевропейским мифам, в которых обнаруживаются схожие структуры. Распространенные триады лекарств, даров, ядов и проклятий иногда считались критиками просто случайно-

401 История, типичная для такого рода ситуаций, которая, вероятно, могла повлиять на историю о Бедр-Басиме, – это «Золотой осел» Апулея. Этот мотив также хорошо известен из «Метаморфоз» Овидия. О влиянии эллинистических произведений на «Тысячу и одну ночь» см. в G.E. Grünebaum, 1963, «Der Islam im Mittelalter», Stuttgart.

402 Dumézil, 1982, p. 131.

403 Dumézil, 1958a, pp. 21-22.

стями либо аллюзиями на повторяющиеся триады в народных сказках. Как продемонстрировали Э. Бенвенист и Ж. Дюмезиль, эти примеры включают элементы, имеющие тесное соответствие с трехчастными функциями в обществе и космическим порядком индоевропейцев. Тот факт, что обычно они появляются в фиксированном порядке (как в нашем примере), подтверждает, что эти мифы призваны продемонстрировать нечто большее, чем простое утверждение, что «все хорошее состоит из трех частей».

ГЕРД

Эти три элемента снова возникают в поэме из «Эдды» – «Поездка Скирнира». Бог плодородия Фрейр с первого взгляда влюбляется в Герд, дочь великана Гюмира. Он посылает своего слугу Скирнира («сияющего»), который есть не кто иной, как ипостась самого бога, чтобы тот передал девушке брачное предложение. Скирнир проходит сквозь пламя и перекидывается словами с пастухом – повторяющийся в древнескандинавских мифах мотив, символизирующий переход в иной мир.⁴⁰⁴ Герд встречает его крайне враждебно настроенной против его предложения, и он начинает с того, что предлагает ей золотые яблоки и кольцо Драупнир, которое каждую девятую ночь порождает восемь таких же золотых колец. Герд крайне холодно отказывается. Он угрожает ей мечом, но она не реагирует. Тогда Скирнир произносит проклятие, полное сквернословий, которое ужесточается, когда размер стиха меняется с *ljóðaháttir* (песенного размера) на *galdralag* (размер заклинаний):

Слушайте, ётуны, слушайте, турсы, Суттунга семья, и сами асы! Запрет налагаю, заклятье кладу на девы утехы, на девичьи улады!

Хримгримнир турс за ворота Хель посадит тебя; тролли напоят тебя под землю козьей мочой; вкуснее питья ты не получишь, не по воле твоей, но по воле моей!

Руны я режу – «турс» и еще три: похоть, безумье и беспокойство; но истреблю их, так же как резал, когда захочу (Skm., 34-36).

Это проклятие сломляет сопротивление Герд, и она обещает Скирниру: «Барри зовется тихая роща, знакомая нам; через девять ночей там Герд подарит любовь сыну Ньёрда» (Skm., 41).

⁴⁰⁴ Ср. например, с эпизодом, когда Хервёр прибывает на Самсё, чтобы вернуть меч Тюрфинг – «Сага о конунге Хейдрекке Мудром».

Согласно распространенному толкованию этого мифа, Скирнир обозначает солнечный луч, согревающий землю и подготавливающий ее к посеву, что символизирует свидание Фрейры и Герда в роще Барри. Барри, как следует из этой интерпретации, происходит от слова *barri*, «кукуруза», и, следовательно, в поэме описывается *hieros gamos* между богом плодородия и его партнершей, символизирующей землю. Другая интерпретация слова Барри говорит о тисовой роще, что может быть отсылкой к деревьям возле храма в Уппсале. Наконец, в самой последней интерпретации рассматривается союз Фрейры и великанши как модель королевского брака на Севере.⁴⁰⁵

Какую бы интерпретацию «Поездки Скирнира» мы ни предпочли, три разных метода, которые Скирнир использует для покорения Герда, явно переключаются с теми, которые Одиссей использовал против Цирцеи: сначала золото и богатства, которые, как и растения, символизируют третью функцию; затем меч, олицетворяющий вторую функцию; и, наконец, сила слов, выражающаяся в заклинании или клятве, типичная для первой функции.

РИНД

Третий пример подкрепляет нашу гипотезу о том, что эта схема характерна для индоевропейских мифов. В хронике Саксона Грамматика «Деяния данов» рассказывается, как Один (*Othinus*), жаждущий мести за убийство своего сына Бальдера (*Balderus*), обращается к провидцу.

Ростьоф Финн предсказал ему, что дочь короля рутенов Ринда родит ему сына, которому суждено отомстить за смерть брата. Ведь именно брату Бальдера было предназначено богами совершить месть за своего кровного родича.⁴⁰⁶

Ростьоф, как и король русинов, похоже, представляет собой просто конструктор Саксона, попытавшегося придать мифу исторический характер. Однако существует небольшая вероятность того, что Ростьоф, лат. *Rostiophus* < *Hrossþjófr*, «конокрад», может быть тождественен Локи, который обычно играет роль советчика асов; здесь может содержаться отсылка к тому, что Локи отвлек жеребца великана во время строительства стены вокруг Асгарда.⁴⁰⁷

405 Steinsland, G., 1989, pp. 145-209. Эта работа дает развернутое представление о толкованиях «Поездки Скирнира».

406 Саксон Грамматик, «Целомудрие Ринды», *Деяния данов* III. Москва, «Русская Панорама» 2017 г.

407 *Loc. cit.*, п. 37. Хростьов также упоминается как один из великанов в «Кратком прорицании вельвы».

Услышав это, Один, чтобы не быть узанным из-за своего внешнего вида, натянул свою шапку поглубже, и отправился к вышеупомянутому королю, намереваясь наняться к нему на службу. Король назначил его предводителем своих воинов, после чего Один, командуя его войском, одержал для него блистательную победу над врагами. За проявленное в той битве усердие король удостоил его первого места среди своих друзей, осыпав при этом [всевозможными] дарами и почестями. Также вскоре после этого он в одиночку обратил в бегство вражеское войско, а затем возвратился обратно, став и виновником этой удивительной победы, и вестником о ней. Все удивлялись, как мог один человек своими силами устроить такое побоище среди столь великого множества неприятелей. Полагаясь на эти свои заслуги, Один тайком поведал королю о своей любви. Заверенный в его самом милостивом к себе расположении, он попытался добиться от девушки поцелуя, но получил пощечину.⁴⁰⁸

Этот фрагмент о первом появлении Одина в качестве успешного военачальника перекликается с эпизодом, когда Один добыл у великанов мед поэзии. Он хитростью убил девять рабов; после этого его приняли на службу к великанам, где он воспользовался случаем соблазнить Гуннлёд, сторожившую мед (Sksm., 1). Очевидно, что Саксон использует эту историю, чтобы описать появление Одина при дворе короля, еще раз подчеркивая его воинственный характер.

Но ни позор унижения, ни гнев из-за причиненной ему несправедливости не заставили его отказаться от своей затеи. На следующий год, не желая бесславно оставить то, что с таким пылом прежде начал, облачившись в иноземное платье, он снова явился к шатру короля. Те, кто встречал Одина по дороге, лишь с большим трудом смогли бы узнать его, так сильно, стараясь ввести всех в заблуждение, он измазал свое лицо грязью, а свою прежнюю одежду [до неузнаваемости] запачкал, наделав на ней еще новых пятен. Представившись как Рофтер,⁴⁰⁹ он сказал, что искусен в кузнечном деле. Выковав из меди множество весьма красивых вещей самой различной формы, он показал себя настолько умелым в своем ремесле, что король дал ему большое количество золота и приказал сделать из него женские украшения. Наделав множество украшений для женских нарядов, Один затем предложил девушке браслет, над которым трудился тщательнее, чем над

408 Саксон Грамматик, «Целомудрие Ринды», *Деяния данов III*. Москва, «Русская Панорама», 2017 г.

409 Возможно – Хрофт, прозвище Одина, р. 76, п. 40.

прочими вещами, а также большое число колец, изготовленных им с таким же старанием.

Однако никакие подарки не могли унять ее раздражения. И, когда он попросил подарить ему поцелуй, Ринда дала ему затрепину.⁴¹⁰

Теперь тактика Одина подчиняется шаблону, который мы уже рассматривали на примерах Одиссея и Скирнира: он пытается сломить ее сопротивление с помощью золота и богатств, но девушка отвечает отказом. Ему приходится перевоплотиться в другую роль, снова став воином.

Один же, хорошо зная, что ничто так не способствует делам влюбленных, как упорная настойчивость, несмотря на то что уже дважды столкнулся с позорным отказом, не стал обращать внимание на первые неудачи и решился в третий раз отправиться к королю, выдав [теперь] себя за человека, в совершенстве знакомого с воинским ремеслом. К этому его склонило не только стремление к наслаждению, но и желание избавиться от позора. Как известно, в прежние времена те, кто был опытен в волшебном искусстве, обладали способностью изменять черты своего лица и принимать самый разный внешний облик и, кроме своей естественной внешности, они могли принимать облик человека любого возраста и роста. Дабы наилучшим образом показать свое искусство, старик имел обыкновение гордо разъезжать на лошади в окружении лучших воинов короля. Но и этим своим умением он также не смог преодолеть упрямства девушки. Ведь едва ли чье-то сердце будет благосклонно к тому, к кому оно с самого начала почувствовало сильную неприязнь. Когда он, уезжая, попытался добиться от нее поцелуя, то получил такой отпор, что упал и сильно ударился подбородком о землю. Впрочем, [это не помешало ему] прикоснуться к ней исписанной заклинаниями корой какого-то дерева, отчего девушка [на время] стала как бы совершенно не в себе. [Только] этой отнюдь не чрезмерной мстью он и воздал ей за все нанесенные ему оскорбления.⁴¹¹

Его воинственные действия, символизирующие вторую функцию, не увенчались успехом, и он наказывает Ринду, начертая руны на куске коры, чем сводит ее с ума – действие, отражающее его мастерство в магии и, таким образом, первую, магико-религиозную функцию. Но чтобы завершить картину, Один также предстает в образе колдуньи, осуществляя свое недоброе намерение:

410 Саксон Грамматик, «Целомудрие Ринды», *Деяния данов* III. Москва, «Русская Панорама», 2017 г.

411 Саксон Грамматик, «Целомудрие Ринды», *Деяния данов* III. Москва, «Русская Панорама», 2017 г.

При этом он, как и прежде, не стал медлить с осуществлением своих намерений, и вот, поскольку уверенность в собственном величии все еще воспламеняла его надежды [на благополучный исход], облачившись в женское платье, этот неутомимый путник отправился к королю в четвертый раз. Взятый им на службу, он проявил себя как человек не только прилежный, но также и довольно строгий. А, поскольку его наряд был практически неотличим от женского, большинство полагало, что он и в самом деле женщина. Как бы то ни было, он заявил, что его зовут Веха, и выдавал себя за искусную целительницу, подтверждая свои слова самыми убедительными примерами своего мастерства.⁴¹²

По словам Снорри, Один мог налагать заклятия на тех, кто шел против него, и перевоплощаться в различные образы (Нкр., 6). Появление в женском облике не было позором для Одина (Ls., 24), а его магические способности подчеркивает имя Веха, созвучное современному слову “witch” (ведьма).⁴¹³ Очевидно, что Один перевоплотился в представителя первой функции, стремясь подчинить Ринд.

В конце концов, его определили в челядь к королеве и приставили служанкой к ее дочери. Также каждый вечер он должен был смывать грязь с ее ног. При этом, омывая водой ее ноги, он мог касаться ее икр и даже тех мест, что находятся выше, на бедрах. И вот, поскольку удача всякий раз ходит разной дорогой, то, чего он не смог добиться при помощи хитрости, он получил благодаря случаю.

Случилось же так, что девушка занемогла и, ища средство от своего недуга, призвала на помощь те самые руки, которые прежде отвергала, а того, к кому прежде всегда испытывала отвращение, теперь приняла как своего спасителя. Тщательно исследовав все проявления ее болезни, он объявил, что, дабы как можно быстрее излечить ее недуг, ей следует употреблять некое целебное питье; при этом приготовленное им [лекарство] будет настолько горьким, что девушка ни за что не сможет вытерпеть силы его лечения, если только не позволит связать себя веревками. Ведь из ее внутренних органов надлежит изгнать саму причину болезни.

Узнав об этом, отец тут же связал свою дочь и, оставив ее на кровати, велел терпеливо сносить все, что прикажет ей лекарь. Он был обманут видом женского платья, которым старик хитро воспользовался для того, чтобы скрыть свои настойчивые устремления; и так, под видом лечения, он получил возможность обесчестить девушку. Получив от Венеры свой шанс, врач оставил дело исцеления и поспешил сначала утолить свою

412 Саксон Грамматик, «Целомудрие Ринды», *Деяния данов III*. Москва, «Русская Панорама», 2017 г.

413 Ср. *vitki* – «колдун», *Saxo II*, p. 77 n. 44.

страсть и лишь затем излечил девушку от болезни; он воспользовался ее слабостью, поскольку был уверен, что здоровая она бы к нему точно не была благосклонна.

Не будет лишним добавить, что существует и другое мнение о том, что тогда произошло. Говорят, когда король увидел, что охваченный любовью лекарь, несмотря на все усилия своего ума и тела, так ничего и не достиг, он посчитал, что было бы несправедливо отказать ему в получении заслуженной награды и позволил ему тайком разделить ложе со своей дочерью. Настолько бесчестен может быть отец со своим ребенком, когда сильные переживания одерживают в нем верх над природной нежностью. Когда его дочь произвела на свет ребенка, он устыдился и пожалел о своем заблуждении.⁴¹⁴

Версия Саксона представляет собой наиболее полный миф об отцовстве Одина, который должен был отомстить за смерть Бальдра. В исландской литературе об этом событии сохранились лишь фрагменты: строфа *Kormákr seið Yggr til Rindar*, «Игг (Один) околдовал Ринд»,⁴¹⁵ соответствует истории Саксона. В «Поэтической Эдде» пророчество о сыне Одина произносит вэльва: *Rindr berr [Vála] í vestrsólom*, «Ринд в западном доме Вали родит» (Bdr., 11). Другая строфа в «Поэтической Эдде»: *Rann gól Rindr Rani* «что пела Ринд Рану» (Grog., 6), вероятно, означает, что Ран – это другая форма Вали.⁴¹⁶ В версии Саксона ребенка Ринд зовут Боус – имя, которое, вероятно, означает «малыш».⁴¹⁷

Снорри упоминает Ринд как одну из асинь (*Glgf.*, 36), и некоторые исследователи топонимики полагают, что ее настоящее имя было **Vrind*, от которого образовалось **Vrindavi*, «святилище Ринд», в настоящее время *Vrinnevi* в Швеции.⁴¹⁸ Древнешведское слово *vrind* означает «плющ», а мы помним, что символ смерти Бальдра, как и его мести – омела – связан с вечнозеленым растением.

СВЯЩЕННЫЙ БРАК

Этот повторяющийся паттерн отражает ситуацию, когда бог или герой подчиняет себе богиню⁴¹⁹ ради сексуального контакта – фактор, который может свиде-

414 Саксон Грамматик, «Целомудрие Ринды», Деяния данов III. Москва, «Русская Панорама», 2017 г.

415 *Kormákr Qgmundarson*, “*Sigurðardrápa*”, 3, *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtningen*, 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.

416 В контексте «Заклинания Гроа» мать дает своему сыну совет в виде заклинаний, подразумевая, что Ринд сделала то же самое для своего сына. *Rani* – «рыло» в фигуральном значении слова, голова войска в формировании, называемом *svinfylking*, см. Beck, H., 1965, *Der „Ebersignum der Germanen“*, Berlin, p. 41. Похоже, что *Rani* может быть вариантом с теми же боевыми коннотациями, что и *Váli*, «маленький воин», *AnEWB s.v. Váli*, p. 641.

417 A. Holtsmark, *s.v. Váli*, *KLNM*; де Фрис рассматривает Боуса как дух растительности, *de Vries II*, p. 279.

418 *De Vries II*, p. 332. Эта этимология была поставлена под сомнение, и другие исследователи топонимики утверждают, что это название не содержит религиозного смысла.

419 О Цирцее как богине см. M. Nilsson, 1955, „*Geschichte der Griechischen Religion*“ I, Munich, p. 370.

тельствовать об *hieros gamos*. Очевидно, что бог/герой должен прибегнуть к каждой из трех функций в определенном порядке, начиная с третьей и заканчивая первой. Когда первая функция, наконец, появляется в форме волшебного слова, женщина раскрывает любовнику свои объятия. Правда, в версии Саксона Ринд подверглась жестокому изнасилованию. Однако такое развитие событий может быть связано с намерением Саксона передать разнuzданную и безжалостную природу языческих богов: даже кроткий Бальдр в версии христианского автора становится поистине жестоким.⁴²⁰

Древнескандинавская мифология причисляет и Гера, и Ринд к великаншам, не связывая их с богинями, что, кажется, противоречит нашей идее о покорении трехчастной богини. Однако важно помнить, что мы знакомимся с поздней версией этих мифов, в которой аспект *hieros gamos* был сосредоточен на великаншах, как продемонстрировала Гро Стейнсланд.⁴²¹

Одиссей против Цирцеи, Фрейр-Скирнир против Гера и Один против Ринд – во всех этих случаях женщина одерживает победу над элементами трех функций индоевропейской структуры. Этот повторяющийся паттерн можно сравнить с браком Пандавов и Драупади, хотя Драупади соглашается на брак без сопротивления. Тем не менее, все эти мифы о Великой индоевропейской Богине совпадают по своей структуре, и отражают следующую ключевую идею: поскольку Богиня трехчастна в отношении ее функций, ей необходимо противопоставить символ каждой из трех функций, когда ее партнер мужского пола, обладающий только одной функцией, пытается покорить и привлечь ее к *hieros gamos*. Повторяющийся паттерн этого покорения начинается с третьей функции, обычно это золото и богатства, и продолжается как физическая сила, что в обоих случаях оборачивается провалом. Богиню покоряют словом, будь то клятва, проклятие или заклинание.

Однако скрытый смысл у этих мифов тот же, что и у предыдущего, а именно – существующие различия между тремя функциями, причем первая функция доминирует над двумя другими. Волшебное слово повелевает словами и воплощает суждение, который способен подчинить себе самую несговорчивую богиню.

420 См. B. Strand, (B. Sawyer), 1980, "Kvinnor och man i Gesta Danorum, Gothenburg", pp. 137-138.

421 Steinsland, 1989, *passim*.

~ VIII ~

ПЛОДОРОДИЕ, БИТВА И СУДЬБА: ДИСЫ, ВАЛЬКИРИИ И НОРНЫ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ МИФОЛОГИИ

ГРУППЫ БОЖЕСТВ ЖЕНСКОГО ПОЛА

В древнескандинавской мифологии фигурируют три группы женских божеств под названиями дисы, валькирии и норны. Четвертую категорию – фюльги – также можно упомянуть в данном контексте: иногда их отождествляют с дисами, а иногда с норнами. Однако природа фюльгий существенно отличается от природы остальных групп, поскольку обычно они связаны с конкретным человеком, символизируя его или ее судьбу.⁴²² Ни дисы, ни валькирии, ни норны не связаны с отдельным человеком подобным образом, хотя они кажутся очень тесно связанными с индивидуальной судьбой, особенно в вопросах рождения и смерти. Считается, что норны вершат судьбы; валькирии выбирают тех, кто должен пасть на поле боя; а дисы, похоже, выполняют защитную функцию. Тем не менее, согласно доступным источникам, эти три категории настолько тесно связаны между собой, что отличить одну группу от другой весьма сложно. Например, валькирия Сигдрива советует Сигурду Фафнисбани просить помощи для роженицы у дис (Sd., 9):

Повивальные руны познай, если хочешь быть в помощь при родах! На ладонь нанеси их, запястья сжимай, к дисам взывая.⁴²³

Норна, которую в «Прорицании вёльвы» (20) зовут Скульд, появляется далее в пророчестве как валькирия (30). Выражение *úfar go Disir*, «дисы желают тебе несчастья» (Grm., 53), напоминает выражение *illr er domr norna*, «зол норн приговор» (Hld., 32). Поэтическая техника кеннингов усложняет картину, поскольку

⁴²² Всестороннее объяснение концепции см. в E. Mundal, 1974, „Fylgjemotiva i norrøn litteratur“, Oslo.

⁴²³ Из «Поэтической Эдды». Перевод – А.И. Корсун. – Примечание переводчицы.

ку «диса», «дисы» употребляются в различных словосочетаниях, некоторые из которых означают просто «женщина», «женщины» и не несут никакой дополнительной информации о характеристиках объекта. Так, Herjans Disir – «женщины Одина» (Grk. I, 10), то есть валькирии, а Vanadis – «женщина из ванов», то есть Фрейя. *Rattus exulans*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДИС

Помимо поэтических кеннингов, словами «диса», «дисы» обозначали группу богинь, а также женщин, связанных с чем-то сверхъестественным; см. строфу *bið þú þær dróttins disir mæla* (*Sól.*, 25), «дис проси, доверенных Господа, чтобы добрыми были к тебе», в которой, очевидно, идет речь об ангелах. В то же время можно заметить, что многие женские личные имена заканчиваются на – *dis*, например *Odinsdís*, *Freydís*, *Hjálmdís* и *Hjördis*. В более ранней исландской литературе встречается форма *landdísasteinar*, «каменный массив», вероятно, относящаяся к одной из форм духов-покровителей.⁴²⁴

Можно заметить, что Снорри не упоминает дис в своем перечне божеств древнескандинавского пантеона. В своей книге „*Fylgjemotiva norrøn litteratur*“ профессор Эльзе Мундал исследовала тему духов женского пола в древнескандинавской литературе, где она высказала предположение, что дисы – это не отдельная группа божеств женского пола, а общий термин для обозначения богинь, аналогичный терминам мужского рода *göð*, *guð*, *guðir*, поскольку оба эти термина позже употреблялись для обозначения «святых, ангелов, святых дев» и «Бога» соответственно.⁴²⁵ Хотя в «Библии» ангелы бесполое, за исключением архангелов и «сынов Божьих», упоминаемых в «Ветхом Завете», позже в христианском искусстве они фигурируют в женском облике, что, вероятно, было навеяно крылатыми гениями греческого и римского искусства. Предположение Мундал о том, что традиция фюльги, как сопровождающей и охраняющей человека, продолжилась в форме ангела-хранителя женского пола в образном мире христианства, кажется вполне правдоподобным – в качестве формы преемственности культа.

Фольке Стрём, который в своей работе „*Diser, Nornor och Valkyrior*“ проводит анализ доступных источников о дисах, норнах и валькириях, считает дис древней группой богинь плодородия, относящихся к сплоченному обществу. Позже от них произошли валькирии, норны и фюльги, сформировавшие группы более специализированных божеств, что соответствует эволюции общества.⁴²⁶ Мундал соглашается со Стрёмом, заявляя, что такая эволюция подразумевается тем фактом, что

424 de Vries II p. 298.

425 Mundal, 1974, pp. 84-86.

426 F. Ström, 1954, p. 76.

дисы чаще появляется в ранней поэзии, в то время как три различные группы чаще фигурируют в более поздней литературе.⁴²⁷

На мой взгляд, заметная эволюция такого рода в течение нескольких веков, с учетом религиозной концепции дис, маловероятна. Дисы, согласно источникам, были объектами поклонения в последние столетия перед христианизацией; об этом свидетельствуют несколько топонимов, таких как *Diseberg*, *Disin* > *Disavin* и *Disavid* > *Disaui*. Возможно, что мифологическая граница между дисами и асиньями стала менее отчетливой после христианизации. Тем не менее, свидетельства о культе дис, к которым мы можем обратиться сегодня, говорят об их статусе как особой группы малых божеств.

В «Анналах» Тацита наименование *Idistaviso* используется в связи с битвой между римской армией под командованием Германика и херусками, германским племенем.⁴²⁸ Впоследствии это название стали связывать с дисами, и Я. Grimm изменил его на *idisiaviso* – «луг, на котором встречаются идиси (т. е. дисы)». Также в этой связи использовались древнеанглиское *ides*, древнешведское *idis* и древневерхненемецкое *itis*, что значит «(благородная) госпожа» – словосочетание, которое отклонили ряд исследователей.⁴²⁹ В Первом Мерзебургском заклинании упоминаются *idisi* – женщины, которые действуют на поле боя, используя магическое оружие в форме невидимых оков, приковывая свою жертву к тому месту, где враги легко могут зарубить ее, – их функции совпадают с функциями, которые обычно приписываются валькириям.

Тем не менее, существуют личные имена, которые, кажется, подтверждают происхождение дис из древнегерманского языка, например, франкское *Agedisus*, *Disibod*; алеманнское *Disi*; лангобардское *Tisi*.⁴³⁰

Этимология слова *dís* – непростой вопрос; довольно любопытно, что оно открывает более широкие перспективы индоевропейского региона. Родственное германскому **dajjan*, «сосать», и шведскому *dia* с тем же значением, *Dís* можно сравнить с греческими словами *thelus*, «женщина», *thele*, «материнское чрево», и санскритским *dhayami*, «сосать».⁴³¹ Таким образом, этимологический смысл слова подразумевает материнскую функцию, что прекрасно согласуется с теми скудными сведениями, которыми мы располагаем в отношении дис как богинь плодородия. Этимология названия *disir* подводит нас к ведической богине *Дхисане* (*Dhisanā*), которую иногда изображают как группу из трех богинь, называемых *Dhisanās*. Дхисаны – расточительницы богатств и, помимо этого, они связаны

427 Mundal, 1974, pp. 68 ff.

428 Тацит, «Анналы» II, 16.

429 de Vries II p. 321.

430 AnEWb s.v. *dís*, p. 77.

431 Там же.

со священным напитком Сома.⁴³² Они фигурируют вместе с Великой Богиней Сарасвати, и хотя эти божества встречаются в ведических песнях всего десятков раз, контексты определенно демонстрируют их функции как богинь, связанных с изобилием и богатством. Кроме того, Дхисан отождествляют с богиней Вач, воплощенным словом, которая также является одним из аспектов Сарасвати.⁴³³

Предполагаемую связь между дисами и ведическими Дхисанами можно считать случайной ввиду временной и пространственной разницы. Тем не менее, в фонетических законах нет ничего, что противоречило бы представлению о связи между ними, унаследованной от протоиндоевропейской мифологии. Обе категории ассоциируются с богатством, обе – обладательницы материнских характеристик, обе связаны с Великой Богиней. Тем не менее, эти характеристики относятся к ряду Великих Богинь в разных уголках мира; это должно быть достаточным основанием для осторожности по поводу возможных отношений между дисами и Дхисанами.

Как мы отметили выше, между тремя категориями дис, валькирий и норн нет четких различий. В эддической поэзии дисы фигурируют как воинственные или недружелюбные (ННУ II., 51; Rm., II; Gk., I, 19; Ak., 35; Grm., 53; ННУ I., 16); как связанные со смертью (Нм., 28); и как помощницы в родах (Sgd., 9). Та же картина прослеживается в разных сагах, например, в героическом сказании «Сага об Асмунде Убийце воителей», где накануне сражения герою снятся вооруженные женщины, *spádísir*, которые обещают защитить его и сопровождают в приключениях как его духи-покровительницы.⁴³⁴ Конунга Сигмунда в «Саге о Вельсунгах» аналогичным образом защищают его *spádísir*, пока в дело не вмешивается Один.⁴³⁵ Вера в дис-хранительниц нашла отражение в саге о Хальве, где один из участников битвы призывает своих дис, а его противник говорит на это: *Yðr munu dauðar Disir állar*, «Все твои дисы должно быть мертвы»,⁴³⁶ намекая на неудачное нападение.

ДИСЫ И ТИДРАНДИ

В «Пряди о Тидранди и Торхалле» фигурируют как враждебные, так и обегающие дисы. Во время осеннего праздника в доме Халля с Побережья, вероятно, в то же время, когда совершалось жертвоприношение дисам, девять черных дис убили сына хозяина, Тидранди, в то время как девять белых дис тщетно пытались прийти ему на помощь. Мудрец и ясновидящий Торхалль заявил, что это

432 Теория связи между *Dísir* и *Dhisanās* изложена в K. Johansson, 1917-1919, "Über die altindische Göttin *Dhisanā* und Verwandtes", *Skrifter utgivna av Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet*, bd. 20, Uppsala. В эссе дается подробное описание этимологии и различных интерпретаций *Dhisanās*.

433 «Шагапатха-брахмана» IV. 5. 4, 5-8. Ср. "A Dictionary of Hinduism", London 1977 sv. *Dhisanā*.

434 „*Ásmundar Saga kappabana*“, *Zwei Fornaldarsggur*, 1891, ed. F. Dettler, Halle.

435 «Сага о Вельсунгах».

436 „*Útsteinar-kviða*“, 3, *Den äldre Eddan og Eddica minora* I-II, 1943, trans. M. Larsen, Copenhagen.

сделали фюльгги или дисы семьи, которая была вынуждена уехать, так как Исландию охватила новая религия.

Даг Штрёмбак интерпретировал эту историю как написанную под значительным влиянием христианских элементов, смешанных с древними представлениями о фюльггах и дисах, которые упоминаются в этой истории. Автор рассказа о Тидранди использовал традиционный христианский мотив – борьбу между светом и добром, с одной стороны, и тьмой и злом – с другой, что характерно для визионерских поэм Средневековья. Параллель этой истории – норвежская визионерская «Поэма грез», которую некоторые исследователи относят к XIV веку,⁴³⁷ описывает противостояние между черной армией зла и белыми отрядами добра.⁴³⁸

Особенно учитывая несчастливый конец истории, мы вполне можем рассматривать рассказ о Тидранди как отражение агонии и потрясений религиозных преобразований в Исландии того времени, а не просто как пример переноса символических образов в визионерстве.

КУЛЬТ ДИС

Судя по имеющимся источникам, дисы были распространенным объектом культа на Севере. Хотя описания и фрагментарны, они дают нам представление о традиционном дисаблоте – жертвоприношении дисам. Согласно «Саге о Глуме Убийце» и «Саге об Эгиле Скаллагримссоне», дисаблот проводили в «Зимние ночи», т. е. в начале октября.⁴³⁹ Эти источники сообщают о культе эзотерического характера – особенно «Сага об Эгиле Скаллагримссоне», в которой Бард, хозяин дома, где проводится блот, пытается прогнать Эгиля и его людей с ритуального застолья, в котором принимают участие приехавшие конунг Эйрик Кровавая Секира и королева Гуннхильд. На самом деле, причиной изгнания Эгиля была старая вражда между ним и царствующей четой, что подчеркивается в дальнейших эпизодах.⁴⁴⁰

В «Саге о Гисли, сыне Кислого» говорится о большом осеннем празднике: *Þorgrímur ætlaði at hafa haustboð at vetrngttum ok fagna vetri ok blóta Freyr*. Мы уже отмечали, что в упомянутом ранее рассказе о празднике в доме Халля с Побережья само жертвоприношение было исключено, поскольку считалось мерзостью с христианской точки зрения. Однако вполне возможно, что эти осенние праздники изначально были дисаблотами.⁴⁴¹

437 См. K. Liestol, 1946, "Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages", *Studia Norwegica*, Oslo, pp. 1-144. Б. Алвер утверждала в своей работе, что "Draumkvædet" составлена из разных источников. В. Алвер, 1971, "Draumkvædet – folkevisе eller lærd kopidiktning", Oslo, pp. 127 ff.

438 D. Strömbäck, 1949, "Tidrande och diserna", Lund, pp. 44-48.

439 «Сага об Эгиле» 64; «Сага о Глуме Убийце» 6; F. Ström, 1954, pp. 14-19.

440 «Сага об Эгиле» 24.

441 «Сага о Гисли, сыне Кислого» 15.

В «Саге о конунге Хейдреке Мудром» описан великий дисаблот:

Был у них конунг по имени Альв, который правил Альвхеймом, землями между Гломменом и Гётальвеном. Однажды осенью в доме короля Альва устроили большое празднование дисаблота, и его дочь Альвхильд проводила блот. Альвхильд была прекраснее всех женщин, да и люди в те времена были красивее, чем в наши дни. Ночью, когда Альвхильд окропила хёрг⁴⁴² кровью, Старкад Алудренг схватил ее и увез в свой дом. Конунг Альв призвал на помощь Тора. Тор убил Старкада и позволил Альвхильд остаться с ее старшей родственницей.⁴⁴³

Существуют и другие версии этой саги, в которых рассказывается только о пленении Альвхильд и ее освобождении из плена Тором. У Альвхильд родился ребенок, Сторвирк, который впоследствии стал отцом знаменитого Старкада, главного героя «Саги о Гаутреке».⁴⁴⁴

Очевидно, что когда появляется Старкад Алудренг и похищает Альвхильд, она совершает ритуал в святилище в одиночестве, вдали от жилых домов. Окрашивание кровью жертвы напоминает жертвоприношение хёргу Фрейи, которое совершает Оттар в «Песне о Хюндле», который всегда усердно орошает святилище кровью скота, так что каждый камень блестит словно стеклянный.

Более того, имена Альв и Альвхильд свидетельствуют о тесной связи между дисаблотом и другим блотом сходного характера, альваблотом.⁴⁴⁵ Альваблот, «жертвоприношение эльфам», по-видимому, совершали в то же время года, и оно отличалось эзотерическим характером. В произведении Сигхвата сына Торда «Висы о поездке на восток» поэт описывает, как жители западной Швеции отмечали этот ритуал, и как самого автора прогнали из их дома, потому что хозяева опасались гнева богов.⁴⁴⁶ В «Саге о Гисли, сыне Кислого» осеннее жертвоприношение совершают для бога Фрейра, который, похоже, неким образом связан с альвами, поскольку его обитель называется Альвхейм.

Скупые факты, которые можно почерпнуть из этих саг, позволяют лишь предполагать, является ли история об Альве и Альвхильд отражением мифов о богах плодородия Фрейре и Фрейе, при этом последняя постоянно подвергается риску похищения великанами. Также мы помним, что сами боги возвели *hørg ok hof*

442 Hørg – «святилище», вероятно, в форме груды камней. К. Eldjám, *sv. hov og horg*, KLNМ.

443 Из А. Olrik and Н. Ellekilde, 1926-51, „Nordens Gudeværliden“ II, Copenhagen, p. 175.

444 Об этом мотиве см. в G. Dumézil, 1983, “The stakes of the warrior”, Los Angeles and Berkeley, pp. 117 ff.

445 F. Ström, 1954, p. 19, демонстрирует, что установить точное время блота затруднительно. Стрём утверждает, что дисаблот имел иной, более открытый характер, чем альваблот, согласно источникам, *ibid.* pp. 14-15.

Однако есть доказательства, которые подтверждают подобный характер дисаблота.

446 Sigvatr Þorðarson, “Austrfararvísur”, 3-5, *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtningen*, 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen, p. 221.

(Vsp., 7) и выполняли роль жертвоприносителей (Vsp., 7; Hkr., 4). Их функции также находили отражение в названии их смертных жрецов и жриц, которых называли соответственно *godí* и *gudja*.

Снорри Стурлусон сообщает об осеннем празднике в Трёнделагене, жители которого посвящали свои напитки асам по старинному обычаю, совершая блот, который считался благоприятствующим урожаю.⁴⁴⁷ В другом отрывке он рассказывает о серьезном неурожае, который постиг норвежцев во время правления Хакона Доброго, который был христианином с детства. Крестьяне заставили его принять участие в осеннем блоте и произнести тосты за Одина и других богов, следуя традиционному питейному обряду.⁴⁴⁸ В этой истории бросается в глаза связь между конунгом и плодородием земель, что вполне сопоставимо с историей о короле Олафе, прозванном «альвом из Гейрстадира», которому, как говорят, крестьяне еще долго после его смерти приносили жертвы, как они делали это для Фрейра. Здесь отчетливо прослеживается связь между альвами и божествами плодородия.⁴⁴⁹

«Прядь о Вёльси»

Несомненно, целью дисаблота и альваблота было стимулирование плодородия. Поскольку альваблот посвящали Фрейру, кажется приемлемым допустить, что дисаблот посвящали Фрейе Ванадис. По всей видимости, ритуалы проводили как мужчины, так и женщины, но обращались к Фрейру как великому Альву и к Фрейе как Великой Дисе, соответственно. Ничто не противоречит предположению о том, что жертвоприношения божеству плодородия мужского и женского пола могли проходить в одно и то же время, возможно, в дни осеннего равноденствия, хотя и невозможно привести веские доказательства в пользу этой точки зрения.

Предположительно, в осеннем блоте участвовали все члены семьи. Один из примеров такого праздника – хотя нет серьезных оснований связывать его ни с дисаблотом, ни с альваблотом – описан в коротком фрагменте об Олаве из «Пряди

447 “Þat haust vǫru sögð Ólafi konungi þau tíðendi innan or Þrændheimi, at þeendr hefði þar haft veizlur fjölmennar at vetrnóttum. Vǫru þar drykkjur miklar. Var konungi svá sagt, at þar væri minni öll signuð Ásum at förunum síð. Þat fylgði ok þeirri sögn, at þar væri drepin naut ok hross ok roðnir stallar af blóði ok framit blót ok veittr sá formáli, at þat skyldi vera til árbótar”.

«Осенью Олаву конунгу рассказали, что во Внутреннем Трандхейме бонды устраивали в начале зимы пиры, а в питье там не было недостатка. Конунгу рассказали, что там пили в честь асов по старому обычаю, резали скот и лошадей, окропляли алтари кровью и свержали жертвоприношения, утверждая, что это должно обеспечить хороший урожай».

Из “Saga Ólafs hins helga Haraldssonar” – «Сага об Олаве Святом». Перевод – Ю.К. Кузьменко. Источник: Снорри Стурлусон. Круг Земной. – М.: Наука, 1980. – Примечание переводчицы.

448 «Сага о Хаконе Добром» 16.

449 «Книга с Плоского острова» II. Также см. Davidson 1964, p. 155.

о Вэльси». ⁴⁵⁰ Конунг Олав и его люди приезжают на хутор, где местные жители совершают ритуал у священного предмета под названием Вэльси. Это был фаллос коня, обработанный луком и обернутый льном – компоненты, относящиеся к магической медицине, в которой формула *líni laukaR* хорошо известна из других источников, особенно из рунических надписей. ⁴⁵¹ Как говорится в тексте, фаллос становится эрегированным по ежеланию жены крестьянина, после чего она совершает с ним церемониальные действия. Домочадцы передают его из рук в руки, произнося непристойные слова, подразумевающие размножение как животных, так и людей. Вэльси, конский фаллос, символизирует функции Фрейра и к нему обращаются, повторяя формулу:

| Þiggi Mǫrnir þetta blœti!

| Мёрнир, прими жертву эту!

Mǫrnir, «меч, фаллос», отождествляется с фаллическим богом Фрейром, что послужило основанием для интерпретации всего ритуала как самопожертвования, т. е. бог приносит себя в жертву самому себе, в соответствии со словами Одина, висящего на дереве: *sjálf sjálfum mér*, «себя себе же» (*Háv.*, 138). ⁴⁵² Но, как отмечают Гро Стейнсланд и Кари Вогт, ритуальный текст, безусловно, подразумевает церемонию бракосочетания. Как и Ф. Стрём, они говорят об *hieros gamos* между Фрейром и неизвестной богиней по имени Мёрнир, о личности которой до сих пор не удалось найти достоверных сведений. ⁴⁵³ Однако, существует и третья версия: по моему мнению, в этом ритуальном тексте содержится намек на символическую свадьбу между Вэльси, *pars pro toto* Фрейра, к которому также обращаются как к Мёрниру, и смертными женщинами. Такие отношения явственно прослеживаются в репликах домочадцев, когда рабыня выражает радость по поводу возможности совокупления с Вэльси, в то время как юная неопытная дочь клянется Гевьон, богиней девственности, что прикаснется к фаллосу, только если ее заставят. Сам предмет не вызывает интереса у мужчин, участвующих в церемонии. Ритуал – или, правильнее говоря, фрагмент ритуала – сравнивали с индийским жертвоприношением царской лошади, ашвамедхой, во время которого главная царица ими-

450 Davidson, 1964, pp. 331-336.

451 Об этой комбинации *Lini LaukaR* см. в E. Schnippei, 1929, „Lein und lauch in Runenzauber“, *Zeitschrift für Volkskunde*, pp. 68-65; S. Sierke, 1939, „Kannten die vorchristliche Germanen Runenzauber?“, Königsberg; W. Lehmann, 1955, „Lin and laukr in die Edda“. *The Germanic Review* 30, pp. 163-171; W. Krause, 1966, „Die Runeninschrift im älteren Futhark“, Göttingen, p. 85; G. Steinsland og K. Vogt, 1981, pp. 87-106.

452 Turville-Petre 1964, p. 258; Å.V. Ström, 1975, pp. 145-146.

453 Steinsland and Vogt, 1981, pp. 90-94; Ф. Стрём интерпретирует имя собственное «Мёрнир» как означающее «та, кто в конце концов получит Вэльси» и отождествляет ее со Скади, рассматривая ритуал как *hieros gamos* между Фрейром и Скади. F. Ström, 1954, pp. 29-30.

тировала совокупление с убитым жеребцом.⁴⁵⁴ Таким образом, «Прядь о Вэльси» может содержать информацию о жертвоприношении Фрейру и последующих ритуалах плодородия, которые могут относиться к осенним диса – и альваблоту. Непристойная литургия соответствует песням, упомянутым Адамом Бременским как символическое изложение смысла жертвоприношения урожаю года и миру, способствующему плодородию, сосредоточенному в формуле *til árs ok fríðar*.⁴⁵⁵

Эти дохристианские осенние ритуалы, связанные с плодородием и урожаем года, не изменились после завершения процесса христианизации. В западнонорвежских «Законах Гулатинга» говорилось, что крестьяне должны варить пиво до дня Всех Святых: *En þat ol scal til signa Krist þacka oc sancta Mariu til árs och fríðar*, «... дабы все благословили это пиво как благодарность Христу и святой Марии во имя урожая года и мира».⁴⁵⁶ *Til árs* означает «добрый новый год», особенно в связи с урожаем этого года, *til fríðar* означает пожелание мира, доброго товарищества и блага в результате взаимного согласия. Это словосочетание происходит от глагола *frjá*, «любить», и его значение можно расширить, включив в него пожелание согласия и единства, необходимых для продолжения рода. Вполне вероятно, что описание Адамом Фрикко-Фрейра как божества, дарующего людям *rasem et voluptatem*, «мир и наслаждение», перекликается с древней формулой *til árs ok fríðar*.⁴⁵⁷ Если в христианские времена ритуальное распитие на осеннем празднике было посвящено Христу и Богородице, то изначально напитки получали, скорее всего, Фрейр и Фрейя.

КУЛЬТ ДИС В УППСАЛЕ

Как и в случае с другими видами данных о дохристианских культах, записи о культе дисаблота весьма скупы в восточной Скандинавии. Слово *dis* дважды упоминается в «Перечне Инглингов» Тьодольва из Хвина как *Loga dís* (10) и *jóðís* (7), но это слово можно интерпретировать только как «женщина», поскольку оно составляет часть кеннинга. В строфах 21-22 короля Адильса убивает *vitta véttir*, «ведьма», которая сделала так, что он упал с коня. Снорри Стурлусон, следуя «Перечню Инглингов», исключает сверхъестественный элемент, сообщая, что Адильс, присутствовавший на дисаблоте, объезжал *dísarsalr* (зал дис), его лошадь

454 Трактовка этого обряда вызывает споры. Очевидно его сходство с индуистским ритуалом «ашвамедха» и римским «Эквусом октября». Ср. Johansson, K, 1917-1919, p. 121 f. Современное понимание ритуального жертвоприношения лошади см. в W.D. O'Flaherty, 1980, "Women, Androgynes and Other Mythical Beasts", Chicago, pp. 149-211, хотя она и не ссылается на «Прядь о Вэльси».

455 Adam, p. 225.

456 "Gulathingloven", 6, *Norges gamle lover intil*, 1387, 1846, ed. R. Keyser og P.A. Munch, Christiania.

457 F. Ström, 1954, p. 30; H. Celandier, 1955, *Förkristen jul*, Stockholm, p. 155.

споткнулась, конунг, упав, ударился головой о камень и его мозги вытекли (Нкр., 29). Споткнуться и упасть – широко известное дурное знамение, о котором говорится в исландских сагах. Его связывают с дисами в конце «Речей Гримнира», где Гримнир спотыкается и падает после того, как Один произносит: «конец твой настал; разгневаны дисы» (Grm., 53). Эрик Рыжий оставляет свои планы о путешествии в Гренландию, когда его конь спотыкается перед отплытием. Так же поступил и Гуннар из Хлидаренди, хотя он понимал, что его враги могут расправиться с ним, если он останется.

В Уппсале проводились грандиозные рынки под названием «дистинг». Они были самыми большими и самыми известными из всех рынков и просуществовали до 19 века. После христианизации это название пытались заменить на „Kupdelsting“ в честь Девы Марии, но эта попытка не приносила успеха вплоть до 18 века. В средние века дистинг был главным местом встречи купцов всей Швеции. В 1362 и 1364 годах на дистинге проводились выборы конунга; позже различные партии использовали его для разжигания политических настроений, как, например, при выборах регента в 1512 году. На дистинге казнили политических преступников, таких как Педер Суннанведер, а его противник и современник Густав Ваза воспользовался дистингом для переговоров с крестьянами.⁴⁵⁸ Очевидно, что дисаблот и дистинг выполняли важную роль в обеспечении центральной власти в землях свеев уже в ранний период. Когда языческий блот угас, дистинг сумел уцелеть – не только в период католицизма, но и во время Реформации, когда многие древние обычаи канули в Лету.

Однако установить точное время этого события – сложная задача. существовало средневековое правило, которое гласило: *þet tungel som tändes efter trettondas midnat är Distingstunglet*, «луна, которая светит после полуночи Двенадцатого дня – это Луна дистинга», правило, которое, судя по всему, проистекает из древнего обычая языческих времен, когда праздники проводились во время восхода новой луны. Это значит, что дистинг приходился на период с 21 января по 20 февраля.⁴⁵⁹

Однако это время не было изначальным временем проведения праздника. В языческие времена его праздновали в месяце *Góa*, между 23 февраля и 31 марта, что соответствует тексту Снорри, согласно которому дистинг перенесли на месяц назад. Вероятно, это изменение было связано с установлением сорокадневного поста, предшествующего христианской Пасхе.⁴⁶⁰

458 J. Granlund, *sv. disting*, KLNМ.

459 N. Beckman, 1918, „Distingen. Studier tillägnde Esaias Tegnér“, Lund, pp. 200-208.

460 Wessén, 1924, p. 188.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В УППСАЛЕ

Точное время проведения дисаблота представляет несомненный интерес, поскольку в другом сообщении Снорри говорится, что в языческие времена в Уппсале проводился важный блот, на который должны были съезжаться все жители королевства и приносить жертвы *til fríðar ok sigrs konungi sínum*, «за мир и победу их конунга». ⁴⁶¹ Это примечание соответствует информации от Адама Бременского (примерно за 200 лет до этого) о языческих ритуалах Уппсалы, которые были связаны с храмом и великим жертвоприношением, которое устраивали раз в девять лет.

Свеоны, кроме того, имеют обычай каждые девять лет устраивать в Убсоле торжество, собирающее жителей всех областей страны. От участия в этом торжестве не освобождается никто. Цари и народы, вместе и поодиночке, все отсылают свои дары в Убсолу, и, что ужаснее всего, те, кто уже принял христианство, вынуждены откупаться от участия в подобных церемониях. ⁴⁶²

Nos sacrificium fit circa aequinoctium vernale, «это жертвоприношение происходило в дни весеннего равноденствия», – сообщает Адам. ⁴⁶³ Следовательно, время этого великого жертвоприношения в Уппсале должно было совпадать с дисаблотом и дистингом, если верить дохристианскому календарю.

Жертвоприношение проводилось в течение девяти дней, и Адам Бременский описывает его следующим образом: «... от каждого вида живых существ мужского пола они приносят по девять – это ритуал, ублажающий их кровавых богов». ⁴⁶⁴ Тела людей, лошадей и собак развешивали на дереве в священной роще. Это мас-

461 “Í Svíþjóð var þat forn siðr, meðan heidni var þar, at höfuðblót skyldi vera at Uppsölum at Góí; skyldi þá blóta til fríðar ok sigrs konungi sínum, ok skyldu menn þangat sökja um alt Svíaveldi; skyldi þar þá ok vera þing allra Svía; þar var ok þá markaðr ok kaupstefna, ok stóð viku. ... En nú síðan er kristni var alsíða í Svíþjóð, en konungar afroektust at sitja at Uppsölum, þá var færð markaðrinn ok hafðr kyndilmessu . . .”. Из “Saga Ólafs hins helga Haraldssonar”. «Когда в Швеции было язычество, там по древнему обычаю совершали главное жертвоприношение в Уппсале в месяц гои. Тогда приносили жертвы, чтобы был мир и чтобы конунг всегда одерживал победы, и туда стекался народ со всей Швеции. Тогда же там собирали тинг всех шведов. В то же время там была ярмарка, которая продолжалась неделю. Когда в Швеции приняли христианство, в Уппсале по-прежнему созывался тинг и устраивалась ярмарка. Но когда христианство распространилось по всей Швеции, и конунги уже не жили в Уппсале, ярмарку перенесли на сретенье, и с тех пор она всегда устраивается в это время и продолжается не больше трех дней. Тогда же происходит общий тинг шведов, и они собираются туда со всех концов страны». – (перевод цит. по «Сага об Олаве Святом», 77. Перевод – Ю.К. Кузьменко. Источник: Снорри Стурлусон. Круг Земной. – М.: Наука, 1980.)

462 Адам Бременский, «Деяния архиепископов Гамбургской церкви» IV, 27 (Перевод – В.В. Рыбаков. Текст приводится по изданиям: «Из ранней истории шведского государства: первые описания и законы». М. РГГУ. 1999). См. обсуждение в Wessén, 1924, p. 188, Ström, F., 1954, pp. 53, ff.

463 Adam, scholion, 141, p. 253. Следует отметить, что в переводе Адама Бременского 1984 года на шведский язык этот блот приурочен к зимнему солнцестоянию. Этот перевод не подтверждается никакими свидетельствами, ни текстологической критикой, ни другими обстоятельствами.

464 Adam, scholion, 141, p. 253.

совое жертвоприношение можно сравнить с описанием Титмара Мерзебургского о праздновании в датском Лейре, центре королевской власти Швеции:

Но поскольку я обнаружил в их [датчан] древнем жертвоприношении странности, я не намерен оставить их в тени. В этих краях есть место, главное место этого королевства, (называемое Лередун, в местности, называемой Селон), где каждые девять лет в январе, после того, как мы празднуем рождение нашего Господа, все собираются вместе; здесь приносят в жертву девяносто [и девять] человек, лошадей, собак и петухов (вместо соколов). Эти люди, как я уже упоминал, убеждены, что эти жертвоприношения послужат им [защитой от духов преисподней] и искупят их преступления.⁴⁶⁵

Оба автора описывают ритуал особого характера, упоминая число девять при подсчете жертв, дней жертвоприношения и промежутка в годах между великими праздниками. Число девять имело особое значение в скандинавском способе счета, и его зачастую связывали с судьбой и нормами.

Помимо этого, оба автора сообщают о центральном культе, тесно связанном с королевской властью, который, возможно, дополнялся определенными экономическими пожертвованиями со стороны соседних племен.

И Адам, и Титмар постарались продемонстрировать бесчеловечные и кровавые ритуалы языческой религии, что характерно для литературы христианского миссионерства. Некоторые исследователи считают эти описания всего лишь клише, чья достоверность незначительна, тем более что Адам никогда не бывал в Упсале и мог просто пересказать описание Титмара. Однако не существует достаточного количества доказательств, чтобы считать, что эти великие жертвоприношения никогда не проводились; более того, нам пришлось бы откреститься не только от Адама, но и от Титмара и Снорри. Кроме того, археологические находки свидетельствуют о том, что в жертву богам приносили лошадей, собак и людей. Как мы уже отметили выше, сообщение Адама о непристойных песнях также может соответствовать отрывку о Вэльси.⁴⁶⁶

ВЕЛИКАЯ ДИСА

Кому же посвящали повешенных в священной роще Упсалы? Согласно некоторым источникам, главным богом Упсалы был Фрё – восточно-скандинавская форма имени «Фрейр», который был прародителем правящей династии Упса-

465 Титмар Мерзебургский I, 17, цитата взята из Wessén, 1924, p. 192.

466 E. Mogk, 1909, „Die Menschenopfer bei den Germanen“, *Abhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27, Leipzig, 1909, p. 612 ff. Руническая надпись, переведенная Л. Самуэльсоном, может говорить об этом типе жертвоприношения: «С помощью девяти баранов и девяти лошадей Хадульв обеспечил хороший год», L. Samuelsson, 1989, „En blekingsk blotinskrift“, *Fornvännen* 4, pp. 221-229.

лы, известным как Ингви Фрё. В «Круге земном» Снорри делает главным богом Уппсалы Одина, а по мнению Адама Бременского, самым могущественным из богов был Тор. Даже Фрейя, как мы уже отмечали, была связана с языческим культом Уппсалы через функцию blótgudja, жертвенной жрицы (Нкр., 4). Можно предположить, что жертвы в Уппсале предназначали ванам, поскольку самые древние источники связывают их с конунгами династии Инглингов. Причины, побудившие Снорри сделать Одина верховным богом, вероятно, заключались во влиянии генеалогий английских историографов, в то время как Адам делает Тора самым могущественным богом из-за того, что его изображение находилось посередине, что могло быть вызвано христианской парадигмой.

В рассказе Снорри о династии Инглингов падение короля Адильса произошло возле díarsalr, «зала дис». Это место упоминается и в «Саге о конунге Хейдреке Мудром», где рассказывается, как королева повесилась в зале дис, после того, как ее муж Хейдрек убил ее отца и брата, чтобы спасти от принесения в жертву собственного сына.⁴⁶⁷ О подобном здании также рассказывается в «Саге о Фритьофе», поздней героической саге XIV или XV века. Когда Фритьоф возвращается с Оркнейских островов, то обнаруживает, что его дом сожжен Хельги и его братом, поэтому он отправляется к конунгам. Они собрались в роще Бальдра, чтобы принести жертву дисам.

Syðan gíeck Friðþjófur inn ok sá, að fátt fólk var í disar salnum. Voru kongar þá at dijsa blóte ok satu at dryckiu. Elldu var á golfinu, og satu konur þeira við eldinn ok þokudu godinn, en sumar smurðu ok þerðu með dukum.

Затем Фритьоф вошел и увидел, что в палате дис не много народу. Конунги были при жертвоприношении дисам, сидели и пили. На полу был разложен огонь, а перед огнем сидели женщины и грели богов; другие мазали их и тканями вытирали.⁴⁶⁸

Все эти три источника сообщают о существовании зала или, скорее, здания под названием dísar-salr. Первый элемент, dísar-, относится к единственному числу; следовательно, правителем этого зала была великая диса, в противовес группе безымянных дис.

Мы уже касались тесной связи между ванам и культом дис. Ничто не противоречит идее о том, что Фрейя – это великая диса, и, как говорилось выше, одно из многих имен Фрейи – Ванадис. В зале дис жена конунга Хейдрека совершает самоубийство – поступок, который можно сопоставить с обещанием Торгерда

467 «Сага о конунге Хейдреке Мудром».

468 «Сага о Фритьофе Смелом». Перевод с исландского Я. Грота, проверен и исправлен А. Смирницким. Источник: Эсайас Тегнер. «Фритьоф Смелый», М., Терра, 1996 г.

Эгильсдоттир умереть от голода вместе с отцом и с тем, что она будет ужинать в обители Фрейи.⁴⁶⁹ Из этих примеров можно сделать вывод, что Фрейя, великая диса, могла быть божеством, принимающим женщин, которые умерли избранной ими самими благородной смертью.⁴⁷⁰ Правда, доступные факты о дисах скупы и обрывочны, но можно выделить некоторые общие черты этих божеств. Мы уже предположили их родство с ванами. Как и вanam, им поклонялись во время ритуалов плодородия, которые проводились осенью и весной, возможно, в дни осеннего и весеннего равноденствия. Кроме того, очевидно, что дисы, как и ваны, были обладательницами хтонической функции, поскольку они были связаны с землей и урожаем года. Их культ был связан с семьей и домашним хозяйством и включал в себя секретные обряды, такие как окрашивание хёрга жертвенной кровью.

Из группы безымянных дис выделяется одна диса. Хотя у нее нет другого имени, совершенно очевидно, что она наверняка является Великой Богиней, связанной с плодородием и обладающей хтоническими чертами. Великая диса, которую мы представляем лишь как смутную фигуру культа дис, не могла быть ни кем иным, кроме Фрейи.

ВАЛЬКИРИИ И «БОЕВЫЕ ОКОВЫ»

Воинственный аспект группы скандинавских богинь известен как валькирии. Упоминаемые в Первом Мерзебургском заклинании *idisi*, которые влияют на исход сражения с помощью магического паралича, обладают типичными чертами валькирий:

*Eiris sâzun idisi, sâzun hera duoder, suma hapt heptidun, suma heri lezidun, suma clûbôdun umbi cuoniouuidi insprinc haptbandun, invar vîgandum.*⁴⁷¹

Древле сели девы семо и овамо. Эти путы путали, те полки пятили, третьи перетерли твердые оковы. Верви низвергни, вражых пут избегни.⁴⁷²

Заклинание, должно быть, произносили перед сражением, с целью призвать эти силы, которые решат исход битвы.⁴⁷³ Оно отсылает к повторяющейся боевой теме, когда магические оковы незаметно приковывают жертву к земле, так что она становится легкой добычей своих врагов. Это магическое оружие пер-

469 «Сага об Эгиле» 78.

470 Ср. Davidson, 1964, pp. 151-152.

471 См. Brate, 1919, pp. 287-296.

472 Перевод Б.И. Ярхо приводится по изданию: «Зарубежная литература средних веков. Нем., исп., итал., англ., чеш., польск., серб., болг. литературы. Учеб. пособие для студентов филол. специальностей пед. ин-тов». Составитель Б.И. Пуришев. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: «Просвещение», 1975. – С. 9-10.

473 F. Ström, 1954, p. 71.

сонифицировано валькирией по имени Херфьётур (Grm., 36), «боевые оковы», одной из многих, кто прислуживает павшим воинам в Вальхалле (Glgf., 35). Сила Херфьётур наглядно демонстрируется в «Саге о Хёрде и островитянах» (36), в которой когда Хёрд пытается скрыться от своих врагов, его настигают и парализуют боевые оковы:

Тут объяли Хёрда боевые оковы, в первый раз он от них отбилсЯ, отбилсЯ и во второй. Объяли его боевые оковы в третий раз, и тогда бондам удалось настигнуть его и окружить его плотным кольцом. Но он, убив троих, снова прорвался через это кольцо.⁴⁷⁴

В четвертый раз, когда на него обрушиваются «боевые оковы», он повержен и убит, произнесЯ такие слова: *mikil troll eiga her hlút*, «могучий тролль замешан здесь».⁴⁷⁵

Такой паралич вызван не страхом; это, очевидно, состояние неподвижности, не похожее на то, что мы испытываем во время ночных кошмаров.⁴⁷⁶ Во «Второй Песне о Хельги убийце Хундинга» зять героя Даг убивает его в месте под названием *Fjöturlundur*, «роща оков» (ННУ. II).⁴⁷⁷ Этот пример можно сравнить с рассказом Тацита о германском племени семнонов:

В установленный день представители всех связанных с ними по крови народностей сходятся в лес, почитаемый ими священным, поскольку в нем их предкам были даны прорицания, и он издревле внушает им благочестивый трепет, и, начав с заклания человеческой жертвы, от имени всего племени торжественно отправляют жуткие таинства своего варварского обряда. Благоговение перед этою рощей проявляется у них и по-другому: никто не входит в нее иначе, как в оковах, чем подчеркивается его приниженность и бессилие перед всемогуществом божества. И если кому случится упасть, не дозволено ни поднять его, ни ему самому встать на ноги, и они выбираютсЯ из рощи, перекатываясь по земле с боку на бок. Все эти религиозные предписания связаны с представлением, что именно здесь получило начало их племЯ, что тут местопребывание властвующего над всеми бога и что все прочее – в его воле и ему повинуетсЯ (Germ., 39).

474 «Сага о Хёрде и островитянах».

475 Есть и другие примеры «боевых оков»: в «Саге о Сверрире».

476 Davidson, 1964, p. 64.

477 Это акт мести, поскольку Хельги убил отца Дага. Даг приносит жертву Одину, который одалживает ему свое копье, что может быть аллюзией на магическую силу бога.

Оковы могли напоминать об особой черте богов, которых иногда называли просто *hǫrt* и *bǫnd*, «оковы, узы».⁴⁷⁸ Когда в «Речах Высокого» Один говорит о мудрости, которую он получил, будучи повешенным на дереве, то упоминает следующее знание:

Pat kann ek et fiórða ef mér fyrðar bera bǫnd at bóglímom svá ek gel at ek ganga má sprettr mér af fótom fiǫturr en af hǫndom hapt (Háv., 149).

Четвертое знаю, – коль свяжут мне члены оковами крепкими, так я спою, что мигом спадут узы с запястий и с ног кандалы.

Магические боевые способности Одина описал и Снорри: «Один мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми или глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки» (Нкр., 6). Умение валькирий парализовать и освобождать воинов, вероятно, могло найти отражение в английском вотивном камне, посвященном богине по имени Фриагаби, «дарующая свободу».⁴⁷⁹

ОДИН И ВАЛЬКИРИИ

В «Эдде» Снорри Один иногда фигурирует как командир валькирий, которые служат в Вальхалле, поднося героям рога, наполненные элем, и накрывая столы (Glgf., 35). Их зовут Христ – «потрясающая»; Мист – «туманная»; Скеггёльд – «носящая боевой топор»; Скёгуль – «битва»; Хильд – «битва»; Труд – «сила» (иногда это имя носит дочь Тора); Хлёкк, «шум, битва»; Херфьётур, «боевые пути/ оковы»; Гель, «громкий крик»; Гейрахёд, «сражение на копьях»; Рандгрид, «мир щитов»; Радгрид, «мир совета/мир богов»; и Регинлейв, «наследие богов». Снорри продолжает:

Это все валькирии. Один шлет их во все сражения, они избирают тех, кто должен пасть, и решают исход сражения. Гунн,⁴⁸⁰ и Рота,⁴⁸¹ и младшая норна (sic!) по имени Скульд всякий раз скачут на поле брани и выбирают, кому пасть в битве, и решают ее исход (Glgf., 35).

478 de Vries II, p. 3. Помимо Фьётурлунда и леса семнонов есть и индоевропейские параллели, например, оковы Варуны, в которые попадает грешник. Фракийский бог Дарзалес зовется «Феттером». Fetter, англ. – оковы.

479 Davidson, 1964, p. 62.

480 «битва».

481 «вызывающая смуту».

Главная задача валькирий, «выбирающих павших», – определять, кто из воинов должен погибнуть на поле боя. В поэме Эйвинда Погубителя Скальдов «Речи Хакона» автор подчеркивает их роль:

Гёндуль⁴⁸² и Скёгуль послал Гаутатюр [Один] избрать из рода Ингви конунга, чтобы оногу увлечь в Вальхаллу (1).

Повела речь Гёндуль, копьем подпираясь: «Взрастает рать оружная! Хакона храброго с дружиной хороброй зовут к себе боги» (10). [Перевод С.В. Петрова]

Конунг услышал речи валькирий, премудры их замыслы. На конях сидели шлемоносные девы и щиты держали (11). [Перевод О.А. Смирницкой]

Конунг возражает на это:

«Неправо ты сечу, – сказал Хакон, – судила, Скёгуль! Мы ль не достойны победы в битве?» (12). [Перевод О.А. Смирницкой]

Игнорируя приветственную речь самого Одина, Хакон продолжает и дальше называть его злобным и коварным (15). Автор явно намекает на коварные действия Одина через валькирий, что в других случаях наделяет его такими прозвищами, как *Skollvallir*, «обманщик», и *Volverk*, «виновник злодеяния». Когда Даг во «Второй Песне о Хельги убийце Хундинга» пытается оправдать свой поступок, то есть убийство Хельги, то возлагает вину на Одина: «Один лишь Один виновник всего зла» (НН. II, 33). Похоже, что валькирии обладают теми же качествами, что и их вождь, что отражено в кеннинге *tálar dísir*, «коварные дисы» (Rm., 24).

ВЫБИРАЮЩИЕ ПАВШИХ

В «Прорицании вёльвы» валькирии предвещают конец света:

Sá hon valkyrjor vítt um komnar, gǫrvar at ríða til Goðþjóðar; Skuld helt skildi, en Skǫgul ǫnnor, Gunnr, Hildir, Gǫndul ok Geirskǫgul. Nú ero talðar ǫnnor Herjans (Vsp., 30).

Валькирий видала из дальних земель, готовых спешить к племени готов; Скульд со щитом, Скёгуль другая, Гунн, Хильд и Гёндуль и Гейрскёгуль. Вот перечислены девы Херьяна [Одина].

482 «Магический посох»; ср. *Gǫndlir* – фамилия Одина, также означающая *membrum virile*. Слово *gǫndull* встречается только в скандинавском заклинании 1325 года. Иногда его объясняют как производное от **gandulf*, «волк». AnEWb s.v. *Gǫndlir*.

Это один из многочисленных примеров зловещей функции валькирий, чье появление подчеркивает ужасающие аспекты сражения. Древнеанглийское слово *wælcyrse* обладает неприятной коннотацией, означая «ведьму» и являясь синонимом слова «ворон». Последнее значение относится к следующим за Одином воронам Хугину и Мунину, а также к птицам, которые слетаются на поле боя, чтобы питаться трупами. В Остфрисланде *walrūderske* означает «ночные кошмары» и «ведьмы».

В этом аспекте приближение валькирий символизирует жестокость войны и свирепое кровопролитие на поле боя, сравнимое с действиями греческих Керес и ирландских Морриган и Бадб, которые являлись на поле боя в облике хищных птиц.⁴⁸³ Связь между воронами и валькириями отчетливо видна в «Речах вороны», песне о Харальде, сыне Хальвдана, состоящей из диалога между валькирией и вороном. Метафорический язык о сражениях и их ужасах похож на язык «Песни валькирий»; однако в последующих строфах рассказывается о преимуществах службы конунгу Харальду, о его щедрости по отношению к тем, кто следует за ним в бою (9, 11, 13).⁴⁸⁴

Ужасающий аспект валькирий лучше всего иллюстрирует «Песнь валькирий», которая, как говорят, представляет собой видение битвы при Клонтарфе 1014 года. Она интерполирована с повествованием «Саги о Ньяле», в которой человек по имени Дёрруд⁴⁸⁵ видит, как двенадцать мужчин подъезжают к дому, где женщины занимаются рукоделием. Заглянув в окно,⁴⁸⁶ он видит ужасную картину: у станка вместо грузил человеческие головы, утком и основой служат человеческие кишки, нить подбивается мечом, а вместо колков – стрелы. Женщины поют песню о битве и ткут воинское знамя для армии, пророча победу молодому королю и поражение ирландцам.

*Мы ткем, мы ткем
Стяг боевой.
Рвутся вперед
Смелые воины.
Конунга жизнь
Мы защитим, –
Нам выбирать,
Кто в сече погибнет (6).*

483 de Vries I, pp. 273-274.

484 «Речи Ворона». "Hrafnsmál", *Den ældre Edda og Edda minorica*, 1-2, 1943-46, trans M. Larsen, Copenhagen, pp. 246-248.

485 Эта история, вероятно, представляет собой конструкцию из названия песни "Draugarljóð" – «Песнь валькирии».

486 Смотреть в окно иногда означало быть вовлеченным в сверхъестественное видение; ср. с девушкой-рабыней в рассказе ибн Фадлана или домохозяйкой в «Гряди о Вельси».

Страшно теперь
 Оглянуться. Смотри!
 По небу мчатся
 Багровые тучи.
 Воинов кровь
 Окрасила воздух, –
 Только валькириям
 Это воспеть! (9).⁴⁸⁷

Поскольку исход битвы при Клонтарфе был на самом деле противоположным, мы можем сделать вывод, что «Песнь валькирий» относится к иному контексту, нежели «Сага о Ньяле», но по какой-то причине была включена в нее автором. Вероятно, это был боевой гимн, призванный вселить в воинов мужество перед боем, а последняя строфа, скорее всего, служит сигналом к атаке.

В XI веке англосаксонский епископ Вульфстан в своей книге “*Sermo Lupi*” отметил среди прочих грешников – ведьм и злодеев – тех, кого он назвал «выбирающими павших».⁴⁸⁸ Это пример не только христианской демонизации языческого мира, но и широко распространенного и популярного представления о тех божествах, чья функция заключалась в определении жизни и смерти на поле боя.

Как и дисы, валькирии составляют неопределенную группу женских божеств, тесно связанных с полем битвы. Они относятся к сфере Одина и Фрейи, которые делят погибших на поле боя. Как и Фрейя, они выбирают среди мужчин тех, кто должен погибнуть. Они отображают жестокость смерти, но также и радостную жизнь на другой стороне, когда приветствуют павших героев в Вальхалле.

ОТДЕЛЬНЫЕ ВАЛЬКИРИИ

Существует очевидный контраст между суровыми отборщицами павших, глядящими на залитое кровью поле битвы, и отдельными валькириями из героических эпосов. Эти девы, иногда называемые девами щита, играют главенствующую роль в произведениях определенного литературного стиля, где они выступают в качестве сексуальных партнерш героев. Примером подобной прекрасной и мудрой валькирии является валькирия из «Песни о Хельги, сыне Хьёрварда», в которой Хельги и валькирия Свава становятся любовниками; они заключают брак, и она поддерживает его в его делах. Когда он погибает от руки своего брата, поэма завершается прозаическим комментарием: «Говорят, что Хельги и Свава вновь родились».

487 Перевод взят из “*Anglo-Saxon and Norse Poems*”, 1922, trans. by N. Kershaw, Cambridge.

488 Вульфстан также использует слово *wælcyrge*. Davidson, 1964, pp. 61-62.

Очевидно, что эта пара перевоплотилась в Хельги убийце Хундинга и валькирии Сигрун, которая, как и Свава, несетя по воздуху вместе с восемью другими валькириями. Они были женаты и у них родились сыновья, но Хельги был убит своим зятем под Фьётурлундом. Вопреки общепринятой этике, Сигрун отказывается простить брата – любовь к Хельги берет верх над любовью к роду. После смерти Хельги обитает отчасти в Вальхалле, где продолжает унижать своего врага Хундинга, отчасти в своем могильном кургане, где встречается с возлюбленной Сигрун, которая затем умирает от горя. Они снова возрождаются как Хельги убийца Хундинга и валькирия Кара Хальфданардоттир.

В этих эпосах затрагивается тот же мотив, что и в «Саге о Вельсунгах», где великий герой Сигурд погибель Фафнира получает известие о том, что дочь Хельги убийцы Хундинга спит на горе Хиндарфьяль, и что она может передать ему знания, которые необходимы конунгу. В эддической поэзии ее зовут Сигдрива, но позже она предстает как Брюнхильда.⁴⁸⁹ После убийства Фафнира Сигурд прибывает на Хиндарфьяль и входит за ограду из щитов. За ними спит Сигдрива, уколотая «сонным шипом». Сигурд и Сигдрива влюбляются друг в друга, и она передает ему магические знания – пронизанные отголосками поэм Эдды «Речи Высокого» и «Песнь о Риге» – о сражениях и навигации, а также о том, как обольщать женщин и помогать при родах.⁴⁹⁰

По ходу эпоса Сигурд приезжает в дом Хеймира, где встречает Брюнхильду. Она предпочитает битву привычной женской работе, то есть она – валькирия. Увидев мельком его сокровище, Брюнхильда начинает ткать гобелен с изображением подвигов Сигурда. Эта перемена образа иллюстрирует двойную роль валькирий в героических сагах: в течение долгого времени они могли свирепствовать среди викингов; но внезапно они могли менять свою жизнь, садиться на скамью в доме и заниматься вышиванием, воплощая идеал благородной женщины.⁴⁹¹

Интересное наблюдение об этих двойных ролях отдельных валькирий предложил П. Мейленграхт-Сёренсен, который считал, что она является носительницей двух в принципе несовместимых идеалов, мужского и женского, и что после того, как ее мужской аспект побежден, она может стать идеальной невестой героя. Однако в большинстве случаев этот конфликт приводил к смерти ее и ее партнера.⁴⁹²

489 О проблеме идентификации Сигдривы как Брюнхильды см. Th. Anderson, 1980, "The Legend of Brynhild", Ithaca, pp. 82-84.

490 R.G. Finch, 1965, "The Saga of the Volsungs", London, p. 37.

491 Валькирии из эпосов сравниваются с девами-щитоносцами из героических саг. Провести четкое различие между этими двумя группами трудно. Девы-щитоносцы также появляются в «Деяниях данов» Саксона, но это, как правило, не представляющие интереса представительницы противоположного пола. В. Sawyer, 1986, "Sköldmön och madonnan – kyskhet som ett hot mot samhällsordningen", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, 2, pp. 3-14.

492 P. Meulengracht-Sørensen, 1983, "The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society", Odense pp. 22 ff. Эту схему можно применить к изображениям амазонок поздней классической античности, которые становились идеальными женами после того, как их побеждали герои. Как и валькирии, они – иногда и их партнеры – умирают насильственной смертью. «Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Тесей».

Любовь Брюнхильды и борьба за сокровища Андвари – это движущие силы, которые ведут «Сагу о Вёльсунгах» к трагической развязке. Валькирия говорит о своей страсти в «Краткой Песне о Сигурде»:

Unnak einum né ýmissum bjóat of hverfan hug men-Skrþul.⁴⁹³

Один, а не многие, был мне дорог, женщины дух не был изменчивым!

Когда Сигурда убивают, она готовится к самоубийству. Хёгни произносит:

Letia hána langrar göngu þars aptrborin aldri verði!⁴⁹⁴

Пусть не мешают долгой поездке, не вернется она никогда оттуда!

Вероятно, он говорит о рождении Брюнхильды как четвертого воплощения валькирий, после Свавы, Сигрун и Кары Халфданардоттир. Кажется, будто страстная любовь между великим героем и валькирией служит стимулом, заставляющим их перерождаться, и их взаимная страсть повторяется.

Страстную валькирию как эротическую партнершу в эпосе можно рассматривать как позднюю конструкцию, на которую повлияла континентальная поэзия Средневековья; тем не менее, эта воинственная и независимая фигура не имеет аналогов в «Chanson de Geste»⁴⁹⁵ или в песнях трубадуров. Она – идеальная противоположность героя, смелая, умная и искусная. Эта валькирия – не грозное наваждение на поле боя и не покорная служанка в Вальхалле, но отражение самой Фрейи, независимой и страстной богини, умеющей пользоваться источниками тайной мудрости и мечтающей об отважном молодом герое. С этой точки зрения можно понять, почему Сигрун, Свава и Брюнхильда занимают особое место среди литературных образов женщин Средневековья.

КОЛИЧЕСТВО НОРН

Þaðan koma meyjarn margs vitandi þrjár, ór þeim sæ er und þolli stendr; Urð héto eína, aðra Verðandi – skáro á skiði – Skuld ena þriðjo; þær Iðg Iðgðo, þær líf kuro, alda þornom, orlög seggia (Vsp., 20).

493 «Краткая Песнь о Сигурде», 41.

494 «Краткая Песнь о Сигурде», 41.

495 Chanson de geste (букв. – «песнь о деяниях»), или жеста – жанр французской средневековой литературы эпического содержания. Самая известная жеста – «Песнь о Роланде» (Chanson de geste, Википедия). – Примечание переводчицы.

Мудрые девы оттуда возникли, три из ключа под деревом высоким;⁴⁹⁶ Урд имя первой, вторая Верданди, – резали руны, – Скульд имя третьей; судьбы судили, жизнь выбирали детям людей, жребий готовят.

Количество Норн – три, что напоминает их классических коллег – три греческие Мойры и три римские Парки. Матроны или Матери, которым поклонялись в Средней Германии до христианизации, представлены в виде трех богинь, обычно изображаемых с фруктами и другими символами растительности.⁴⁹⁷ В средние века к трем Святым Мариям, связанным с апокрифической легендой о женщинах, пришедших на могилу Иисуса («Евангелие от Марка», 16:1),⁴⁹⁸ зывали во время родов в заклинаниях или молитвах. В лапландской религии трех помощниц при родах звали Саракка, Юксакка и Уксакка, дочери Мадеракки, «повитухи». Предполагалось, что они живут в палатке под землей, и их призывали в первую очередь во время родов.⁴⁹⁹

Число три иногда увеличивается в три раза, особенно в заклинаниях. Вероятно, норны идентичны девяти помощницам – *næringsmøjar* – согласно записям судебного процесса над ведьмами.⁵⁰⁰

Мы отметили судьбоносное число девять в связи между норнами и деторождением, что намекает на девять месяцев беременности.⁵⁰¹ Обычай на Фарерских островах и в Норвегии, называемый *pornagreytur* или *pornegraut*, отдавать определенную порцию каши норнам, можно трактовать как благодарственное подношение.⁵⁰²

На *lyfstav*, «целебном жезле» из Риббе, рунами начертано заклинание, направленное помочь тем, кто страдает от «дрожящей болезни», т. е. малярии. Заклинание начинается со строфы, построенной размером *форнюрдислаг* – «эпическим размером», в которой мы обращаемся к земле, небесам, Деве Марии и Богу-Королю; но во второй части оно превращается в заклинание, с помощью которого предполагается изгнать болезнь. Атмосфера дохристианской веры в этих стро-

496 Перед словом «дом» следует использовать *lectio difficilior* *Sær* – «озеро». *Sær* обычно рассматривается как форма *salr*, *sal* «дом, комната», хотя существует возможность прочтения слова как *sær*; ср. среди прочего, лапландское *saivva* «горное озеро, священное озеро, каменные идолы, божества подземного мира», *AnEWb sv. sær*, p. 575; ср. с «Прорицанием вельвы».

497 de Vries II, pp. 288-296.

498 T. Gad, *sv. Maria Magdalena*, KLNМ.

499 N. Lid, 1946, "Light-mother and Earth-mother", *Studia Norvegica*, Oslo, pp. 15-16.

500 I. Reichborn-Kjennerud, 1927, "Vår gamle trolldomsmedisin", *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi*, Oslo, 4, 1, 54.

501 Это одно из вероятных объяснений повторяющегося упоминания числа девять в древнескандинавской мифологии; ср. с числом 40 в Библии, соотносящимся с 40 неделями беременности. Тем не менее, число девять наверняка относится и к другим категориям в мифической вселенной; см. Steinsland, 1989, pp. 279-281; A. Teilgård Laugesen, 1959, "Syv – ni – tolv", Copenhagen.

502 de Vries I, p. 272.

ках, где небо и земля призываются вместе с самыми святыми силами христианства, усиливается туманным выражением о *ni* : *þouðr*, «девяти несчастьях» или, что более вероятно, о девяти силах принуждения. Они лежат на камне, черном и стоящем в море, и не дадут ни спокойно уснуть, ни проснуться в тепле, пока пациент не оправится от болезни.⁵⁰³

СОЗДАТЕЛЬНИЦЫ НЕПРЕОДОЛИМОЙ НЕОБХОДИМОСТИ

Формула о *ni* : *þouðr* переключается со словами Снорри в «Тулах имен» (26):

Nornir heita þær nauð⁵⁰⁴ skara
Норн назову, они нужды творят.⁵⁰⁵

Эта функция прослеживается в «Речах Фафнира» в вопросе Сигурда:

... hverjar ro þær pornir er nauðgönglar ro ok kíosa mæðr frá mǫgum? (Fm., 12)
Кто эти норны, что приносят (вынужденную) необходимость и выбирают сыновей среди матерей?

что подразумевает еще одну общую функцию норн, а именно предвестие смерти во время родов.⁵⁰⁶

Однако слово *þauð*, «непреодолимая необходимость», отсылает нас к греческому пониманию Ананке, которая была тесно связана с судьбой человека и приобретает статус аналога судьбы в более поздних философских рассуждениях. В диалоге Платона «Государство» Ананке орудует прялкой, состоящей из сфер космоса. Вокруг прялки располагаются три Мойры по имени Лахесис – «дающая жребий», Клото – «прядущая» и Атропос – «неумолимая», поющие о прошлом, настоящем и будущем, под музыку, порождаемую трением сфер, – «гармонию сфер». Мойры определяли судьбы людей, которые после смерти пили воду реки Леты и забывали о прежней жизни. По словам Ананке, по вынужденной необходимости они возрождались и приходили на землю как падающие звезды.⁵⁰⁷

503 E. Moltke, 1976, „Runerne i Danmark og deres oprindelse“, Copenhagen, pp. 396-400. A. Hultgård, 1992, „Religiös forändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion“. „Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid“, ed. B. Nilsson, Uppsala, pp. 29-30.

504 *Nauð* означает как «бедствие», так и «вынужденную необходимость». Кроме того, возможно, что это слово образовано от **nau*, «смерть, труп», *ANEWb s.v. nauð*, p. 405.

505 Перевод – Т. Ермолаев. – Примечание переводчицы.

506 Большинство переводчиков предпочитают опускать эту версию в пользу «Саги о Вельсунгах»: *Hverjar eru þær pornir, er kjósa mögu frá mæðrum?* – Кто эти норны, что метят детей при родах?

507 Платон, «Государство», 616C-621D. О неоплатонических рассуждениях относительно Ананке см. Näsström, 1990, pp. 65-71.

В «Прорицании вельвы» норны не пряли нити судьбы, а skáro á skíði – «дела-ли зарубки», что отражает иную деятельность – они записывают судьбу на деревянной дощечке.⁵⁰⁸ Можно провести сравнение с заклинаниями, вырезанными на табличках или жезлах, о которых говорилось выше. Когда Скирнир грозитя подчинить Герда, то делает это с помощью вырезанных заклинаний. Сигдрива дает наставления, вырезая руны на различных предметах. Очевидно, что мы имеем дело с двумя различными представлениями о судьбе – силе слов и нитях жизни.

Последние представлены в героических поэмах, особенно в отрывке о рождении Хельги убийце Хундинга.

Nótt varð í þœ nornir kvómo þær er oðlingi aldr um skópo þann báðo fylki
frægstan verða ok buðlunga beztan þikkia (ННу. I, 2).

Ночь была в доме, норны явились судьбу предрекать властителю юному;
судили, что он будет прославлен, лучшим из конунгов прозван будет.

Snero þær af afli orlogþátto þá er borgir braut i Brálundi; þær um greiddo gullin
símo ok und mána-sal miðian festo (ННу. I, 3).

Так нить судьбы пряли усердно, что содрогались в Бралунде стены; нить
золотую свили и к небу – к палатам луны – ее привязали.

Þær austr ok vestr enda fálo þar átti lofðungr land á milli; brá nipt Nera á
norðrvega einni festi ey bað hón halda (ННу. I, 4).

На восток и на запад концы протянули, конунга земли нитью отметили; к
северу бросила Нери сестра нить, во владенье север отдав ему.⁵⁰⁹

Рассуждения о богинях – прядильщицах судеб были связаны со словом *ugðr* как родственным латинскому *vertere*, «вращать, крутить», а также с прялкой (ср. санскр. *vartula*, «паук»); тем не менее, нет достаточных оснований считать, что это представление имеет скандинавские истоки. Поэтому предпочтительнее допустить, что идея о богинях судьбы, вырезающих судьбы людей на деревяшке, предшествовала прядению нитей жизни – представление, на которое повлияли средневековые ученые, знакомые с классической поэзией и философией.

Как у группы, у норн много общего с дисами и валькириями. Как и первые, они помогают при родах; как и вторые, они назначают момент смерти:

508 А. Holtsmark, 1951, „Skaro á skíði“, *Maal og Minne*, pp. 81-89.

509 Здесь и далее перевод «Первой Песни о Хельги убийце Хундинга» – А.И. Корсун. – Примечание переводчицы.

Norna dóm þú munt fyr nesiom hafa ok ósvinnz ara (Fm., II).

Норн приговор у мыса узнаешь и жребий глупца⁵¹⁰

Их определение времени или места смерти носит безапелляционный характер:

Ok til þings þrjú iofre hueprongs mætr ór heime bauþ sá's Halfdan sá's Holtom
bió norna dóms of notet hafþe («Сага об Инглингах», XLVII).

И в третий раз сестра Волка [Хель] к себе на тинг позвала князя. Тот, кто сидел на престоле в Хольте, не убежал Норн приговора.⁵¹¹

Неотвратимое решение норн часто встречается в скальдической поэзии, как, например: *Fár gengr of skop norna*, «лишь немногим удастся избежать того, что присудили норны» («Слово о Краке»), или *kveldr lifir maðr ekki eftir kvíð norna*, «не доживешь до ночи, коль норны сказали» (Hm., 30). Квельдульв, отец Скаллагрима из саги об Эгиле Скаллагримссоне, сложил следующую строфу, когда узнал о смерти своего сына Торольва: «Ныне узнал я, что Торольв погиб на том северном острове; норны жестоки ко мне, слишком рано Один воина выбрал».⁵¹²

Представление о норнах как о богинях смерти дошло до нас в христианской поэме-видении «Песнь о Солнце» (*Sólarljóð*), в которой поэт упоминает девять дочерей Ньёрда, вырезающих руны, и описывает свою смерть такими словами: «На сиденье норн сидел я девять дней». В этом фрагменте, очевидно, изображена промежуточная фаза между жизнью и смертью, и здесь мы снова встречаем число девять. Здесь оно фигурирует в описании состояния между жизнью и смертью, вновь возникая в девятидневном самоповешении Одина или Хермода, который, в попытках вернуть Бальдра из Хеля, скачет девять ночей через глубокие и темные долины. Ранее мы уже упоминали о том, что число девять может символизировать девять месяцев беременности, которые также можно рассматривать как промежуточное состояние между Небытием и Бытием. В «Песне о Солнце» число девять появляется вновь, знаменуя инвертированное путешествие от Жизни к царству Смерти.

510 Перевод – А. И. Корсун. – Примечание переводчицы.

Утес, по-видимому, символизирует проход к Хель; ср. последнюю строфу в «Утрате сыновей»: *Nú erum torvelt, / Tveggja bága / njörva nipt / á nesi stendr*. «Тошно стало! Стоит на мысу в обличье страшном Волчья сестра [Хель]». «Сага об Эгиле», 78.

511 Перевод – М.И. Стеблин-Каменский. – Примечание переводчицы.

512 «Сага об Эгиле» 24.

НОРНА УРД

Как и дисы и валькирии, группа норн не имеет четкого определения; их характеристики смешиваются с характеристиками других групп, и они тоже отличаются по своему происхождению:

Sundrbornar miók hygg ek at nornir sé eigot þær ætt saman; sumar ero áskungar, sumar álfungar, sumar dœtr Dvalins (Fm., 13).

Различны рождением норны, я знаю, – их род не единый: одни от асов, от альвов иные, другие от Двалина.

После христианизации слово «норна» стало обозначением дьявольских существ, в современном исландском языке оно означает «ведьма, колдунья». Вера в богинь судьбы была преступлением против догмы о Всемогущем Боге и расценивалась как богохульство; эта позиция отражена в поэме Халльфреда Беспokoйного Скальда:

Блот теперь запрещен, мы можем уклоняться от решений норн, которым ранее подчинялись; всякий отвергает веру рода Одина; я также вынужден отдалиться от потомков Ньёрда и молиться Христу.⁵¹³

Путаница в отношении групп богинь становится наиболее очевидной, когда в «Прорицании вельвы» (30) в качестве валькирии выступает норна Скульд: Skuld helt skildi. Верданди, «становление», упоминается только в «Прорицании вельвы» и, вероятно, представляет собой новый конструкт.⁵¹⁴

Из трех названных в «Прорицании вельвы» и в «Эдде» Снорри норн только Урд остается истинной богиней судьбы. Имя Urd связано с древнеанглийским wurd и древневерхненемецким wurt – «быть». Но, по-видимому, это имя означает в переносном смысле «смерть, несчастье»; таким образом, оно также связано с paud.⁵¹⁵ В «Саге о Людях с Песчаного Берега» на стене внутри дома появилась призрачная луна. Она называлась urðarmáni и предвещала смерть многим людям.⁵¹⁶

513 Hallfredr vandræðaskáld, *Lausavísa* 10, "Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning", 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen. Cp. Ström, 1954, p. 85 и Olrik and Ellekilde, 1926-1951, p. 186.

514 Верданди и Скульд – предположительно новые конструкты, см. Holtsmark, 1951, p. 88.

515 AnEWb s.v. urðr, p. 635.; G.W. Weber, 1969, „Wurd: Studien zur Schicksalsbegriff der altenglischer und altnordischer litteratur“, Bad Homburg; F. Ström, 1954, p. 86; V. Rydberg, 1886, p. 341.

516 "Pat kveld, er líkmenn kómu heim, þá er menn sátu við málelda at Fróða, þá sá menn á veggþili hússins, at komit var tungl hálf. Pat máttu allir menn sjá, þeir er í húsinu váru. Pat gekk öfugt um húsit ok andsælis. Pat hvarf eigi á brott, meðan menn sátu við elda. ... Þórir kvað þat vera urðarmána. Mun hér eftir koma manndauðr, segir hann. Þessi tíðendi bar þar við viku alla, at urðarmáni kom inn hvert kveld sem annat". Из "Eyrbyggja saga" – «Сага о Людях с Песчаного Берега», 52.

Таким образом, Урд соответствует дочери Локи Хель; но в первоисточниках эти два образа не идентичны. Если Хель воплощает смерть и разложение в их ужасающем аспекте, то Урд, похоже, относится к другой сфере представлений о смерти, возникающей как неизбежный результат воплощения в жизнь. Кроме того, она связана с Древом судьбы, *Miǫtviðr*, то есть с Иггдрасилем, так как обитает в источнике под ним.⁵¹⁷

Источник Урд

Об источнике, из которого появляются норны (*Vsp.*, 20), упоминается в ранней поэме Кормака Эгмундарсона «Драпа о Сигурде»: *komsk Urðr úr brunni*, «Урд поднялась из источника», где Урд снова оказывается самым важным, истинным божеством среди богинь судьбы. *Urðarbrunnr*, «источник Урд», находится под одним из корней Иггдрасиля, ясеня, который поддерживает миры людей и богов. Об этом также рассказывает Снорри:

Þrjú þá rót asksins standr á himni, ook undir þeiri rót er brunnr sá, er miǫk er heilag, er heitir Urðarbrunnr, þar eigu goðin dómstað sinn (Glgf., 15).

Под тем корнем ясеня, что на небе, течет источник, почитаемый за самый священный, имя ему Урд. Там место судбища богов.

Можно провести сравнение с «Прорицанием вельвы» (19):

Ask veit ek standa, heitir Yggdrasill, hár baðmr, ausinn hvíta auri; þaðan koma döggar, þars í dala falla, stendr æ yfir grænn Urðar brunni (Vsp., 19).

Ясень я знаю по имени Иггдрасиль, дерево, омытое влагою мутной; росы с него на доли нисходят; над источником Урд зеленеет он вечно.

В «Прорицании вельвы» дерево и источник связаны с белым *aurr* – это слово вызывает большие затруднения, так как означает оно «гравий». В отношении *hvítaaurr* было предложено множество толкований, от «гравия», смешанного с водой, до «града», срывающегося с неба. Гипотеза Гро Стейнсланд, согласно которой это слово должно указывать на культовый ритуал в контексте, где *hvítaaurr* выливают на дерево,⁵¹⁸ является, на мой взгляд, наиболее правдоподобной. Существует также несколько индоевропейских параллелей, которые повествуют о ми-

517 G. Steinsland, 1983, „Treet i Vqluspá“, ANF 98, pp. 121-122.

518 Steinsland, 1983, pp. 124-125.

ровом древе и его связи со святой, сверкающей водой, которую возливали на него во время ритуала.⁵¹⁹

Выливание hvítaaurr обозначает циклический процесс и подразумевает средство между источником и деревом. Оба они связаны с судьбой, источник с Урд и дерево, которое само по себе держит и объединяет мироздание. Эта связь также отражает повторяющуюся в туманных мифах тему повешения и утопления как жертвенного ритуала древнескандинавской религии.⁵²⁰ Дерево с повешенными жертвами и источник с утопленниками описаны Адамом Бременским как части великого жертвоприношения в Уппсале.

Таким образом, источник Урд представляет собой прототип тех священных водоемов и озер, в которые приносили жертвы.⁵²¹ Эти жертвоприношения можно связать с утоплением рабов в культе Нерты, описанном Тацитом. Можно предположить, что норна Урд была связана с хтоническим божеством или богиней смерти, которой приносили особые жертвы через утопление. Ее аспект судьбы включает смерть, и ее источник, таким образом, служит входом в Мир мертвых. В то же время этот источник содержит Воды Жизни, необходимые для формирования мироздания, воплощенного в Иггдрасиле. Однако эти противоположные аспекты жизни и смерти объединены и опосредованы в личности Урд и в слове «быть, стать».

Эти водоемы были не только жертвенными местами; они также были связаны с предсказательным аспектом функции Урд, и считалось, что они предсказывают будущее. Это упоминается в германском регионе в указе Григория III от 731 года, который воспрещает королям и их подданным посещать то, что он называет fontes auguria, «прорицательными водоемами».⁵²²

Иггдрасиль и Urdarbrunnr соотносятся с деревом под названием Mímameið и колодезем Mímis brunnr в «Речах Многомудрого». Нет никаких сомнений в тождественности этих двух комплексов, хотя первый связан с Урд, а второй – с Одином. Оба они отчетливо подчеркивают символическое значение источника как промежуточного звена между миром живых и миром мертвых.

Как и сама Урд, источник является хтоническим, он находится под деревом, и это понятие выражено в «Прорицании вёльвы»: ... ór þeim sæ, er und þolli stendr, «из ключа под деревом высоким» (20). Можно провести сравнение со следующей строфой в «Речах Гримнира»:

⁵¹⁹ de Vries II, p. 383.

⁵²⁰ Dumézil, 1973a, pp. 129-153; D. Ward, 1970, "The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice", *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, ed. J. Puhvel, Berkeley, pp. 133-142.

⁵²¹ Ward, 1970, p. 127.

⁵²² de Vries I, p. 350.

Søkkvabekkr heitir enn fiórði en þar svarar knego unnir yfir glymia þar þau Óðinn ok Sága drekka um alla daga glöð ór gullnom kerom (Grm., 7).

Четвертый – то Сёкквабекк, плещут над ним холодные волны; там Один и Сага пьют каждый день из чаш златокованных.⁵²³

Слово Sága связано с sjá, «видеть», и, судя по всему, намекает на то, что она пророчица. Де Фрис связывает Сагу с Фригг, которая ведала будущее, и чьей обителью был Фенсалир, «болотный дом». Здесь мы находим два хорошо известных и повторяющихся мотива в древнескандинавской мифологии, а именно: поиск Одином знаний, которые он получает, испив из источника, и появление женского божества, связанного с водой.

В «Речах Высокого», III мы снова сталкиваемся с Одином и его поисками знания:

Mál er at þylia þular stóli á Urðar brunni at; sá ek ok þagðak, sá ek ok hugðak, hlýdda ek á manna mál, of rúnar heyrða ek dæma, né um ráðom þogðo Háva hóllo, at Háva hóllo í heyrða ek segia svá (Háv, III)

Пора мне с престола тула поведать у источника Урд; смотрел я в молчанье, смотрел я в раздумье, слушал слова я; говорили о рунах, давали советы у дома Высокого [Один], в доме Высокого так толковали

Þulr, вероятно, значит «поэт и религиозный оратор», это слово имеет неясную этимологию.⁵²⁴ Престол напоминает «сидение норн», символизирующее состояние между жизнью и смертью в «Песне о Солнце». Кроме того, можно заметить, что «дом Высокого», т. е. Вальхалла, «зал павших», находится рядом с источником Урд.⁵²⁵ Близость к Одину, как к принимающему павших, свидетельствует о том, что Урд, обитающая у источника, может исполнять аналогичные ему функции.

ПРИНИМАЮЩИЕ МЕРТВЫХ

Урд обладает двумя основными чертами: она ведает судьбы и является богиней смерти, связанной с Одином. Две асиньи ведают судьбы, по словам Одина и Фрейи в «Перебранке Локи» о Гевьон и Фригг. Важно, что в этой поздней поэме,

523 Здесь и далее перевод «Речей Гримнира» – А.И. Корсун. – Примечание переводчицы.

524 Þulr связано с существительным þula «ряды слов». AnEWb sv. þula, p. 626.

525 Это, кроме того, и то же самое, что и Валаскьяльв, «место мертвых», где находится магическое сиденье Одины, Хлидскьяльв, с которого он может заглянуть в любой мир.

в которой в результате мифологической категоризации качества Великой Богини были распределены между несколькими божествами, эта повторяющаяся формула употреблена Одином и Фрейей, у которых много общих черт. Мы можем предположить, что эти двое принимают мертвых – Один в Вальхалле, «зале павших», а Фрейя в Фолькванге, «поле воинов». В дополнение к этому Фрейя – в своем аспекте Гевьон – принимает и особ женского пола, кто умер девицей (Glgf., 34).

Высказывалось предположение, что таким образом Один получал своих прошедших инициацию воинов, которые возрождались и продолжали жить прежней жизнью в Вальхалле, в то время как все остальные умершие люди попадали к Фрейе, обитель которой затем стала отождествляться с Землей Мертвых, Хель. В отличие от Вальхаллы в обители Фрейи не было разнообразных регулярных развлечений, которые скрашивали жизнь воинов, таких как нескончаемые сражения и оживающий Сехримнир.⁵²⁶ Как мы уже отмечали выше, в релевантной литературе подчеркиваются две функции Фрейи: она участвует в сражении и принимает павших воинов после битвы.

Трудно поверить, что роскошные могилы знатных женщин предназначались для тех, кто был обречен на страдания в Хеле, хотя следует признать, что ужасы, которые описывает Снорри, навеяны христианством. Поскольку концепция загробной жизни не представляет собой однозначного догматического элемента ни в одной религии, следует предположить, что вопрос о месте обитания мертвых в древнескандинавской мифологии трактовался столь же запутанным и противоречивым образом, как и в других религиях.

Идею о том, что Фрейя в роли принимающей мертвых относится к статичной сфере, отличной от динамичного существования эйнхериев Одина, опровергает тот факт, что, по крайней мере, в одном мифе, «Пряди о Сёрли», Фрейя связана с нескончаемой битвой, зачинщицей которой выступает она сама. Согласно, по крайней мере, одной версии, она оживляет воинов по ночам, и они продолжают сражение утром.

Фрейя обладает общими с Урд чертами богини смерти и, как и Гевьон, она ведает будущее. Фригг, материнский аспект Фрейи, также способна смотреть в будущее и у нее есть водная обитель. Учитывая эти наводящие на размышления факторы, я бы сказала, что в мифах можно обнаружить повторяющийся паттерн с участием богини, чья обитель находится в воде, и которая знает о грядущем и принимает мертвых, принесенных в жертву или умерших по иным причинам. В письменных источниках она может фигурировать под именами Нерта, Сага или Урд, а в мифологических упоминаниях она представлена как Фрейя, Фригг и Гевьон. И все же это одна и та же Великая Богиня во всех ее различных аспектах.

526 J.P. Schjødt, 1991, „Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiska implikationer“. *Nordisk hedendom. Et symposium*, 1991, Ed. G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. Meulengracht Sørensen, Odense, pp. 309 ff.

Следовательно, можно сделать вывод, что Урд – это один из аспектов сложного образа Фрейи, хотя с течением времени ее характер изменился, сделав ее тусклой богиней судьбы, представляющей Высшее Бытие, под влиянием неоплатонической философии, транслируемой средневековой эрудицией.

ДИСЫ, ВАЛЬКИРИИ И НОРНЫ, СВЯЗАННЫЕ С ФРЕЙЕЙ

Как мы убедились, у групп женских божеств, называемых дисами, валькириями и норнами, много общих функций. Также мы отметили, что одна фигура из одной из этих групп может появляться в другой группе, словно они взаимозаменяемы. Несмотря на общую запутанность, можно провести некоторые границы между категориями: норны воплощают аспекты судьбы, валькирии наблюдают за полем битвы, а дисы связаны с ритуалами плодородия.

Анонимную группу дис возглавляла Великая диса, действовавшая как *pars pro toto* всей группы, и ей был посвящен *Dísarsalr* – Зал дис. В двух случаях Зал дис становится местом смерти короля; в третьем случае в нем проводится королевская церемония. Мы можем сделать вывод, что культ дис в эпоху викингов был так же тесно связан с конунгами, как и культ Одина.

У валькирий, в отличие от представительниц двух других групп, есть личные имена. В некоторых поэмах они повинуются Одину и исполняют его приказы на поле боя. В других поэмах их изображают как независимых валькирий, охваченных страстью к смертному герою. Второй вид валькирий, на мой взгляд, – это ипостась Фрейи, которая в «Речах Гримнира» фигурирует как Великая Валькирия, отбирающая павших на поле боя, и в то же время – как страстная богиня любви. То, что главенство над валькириями распределяется между ней и Одином, обусловлено расширением роли Одина как бога-воина, которого ассоциировали с королевской властью, что могло понизить роль Фрейи как богини войны до страстной валькирии из героических эпосов.

Помимо группы норн, которые выглядят весьма схоже, три отдельные норны, Урд, Верданди и Скульд, похоже, представляют собой *Interpretatio Nordica* греческих представлений об Ананке и Мойрах. За этими представлениями – вероятно, позднего периода – можно разглядеть самую главную из норн, Урд; она знает о грядущем и ее имя равнозначно судьбе, даже смерти.

Исследуя общие черты этих трех групп, можно обнаружить, что все они связаны с судьбой человека и со смертью. Они также демонстрируют черты, совпадающие с чертами богини Фрейи. Таким образом, можно предположить, что дисы, валькирии и норны обладают качествами, связанными с Фрейей, и что их следует расценивать как ее ипостаси. Подобное допущение позволяет объяснить бросающееся в глаза смешение этих категорий в источниках; но в то же время оно может

снабдить нас инструментом, который позволит нам поместить эти три группы в определенный контекст. Каждая из групп представляет одну из трех индоевропейских функций: магико-религиозная функция представлена норнами, функция воинов – валькириями, а плодovitость и производство – дисами.

Серьезный аргумент против этого предположения заключается в том, что норны, валькирии и дисы никогда не встречаются вместе в рамках одного текста или ритуала, в отличие от богов храма Уппсалы – Одина, Тора и Фрейра – это черта, характерная для индоевропейской трехчастной системы и используемая в качестве критерия взаимосвязи социальных классов. Однако представление, предложенное Адамом, следует рассматривать как относящееся к мужскому аспекту древнескандинавской теологии. Когда мы обращаемся к женскому аспекту, то обнаруживаем, что разнообразные функции объединены в одном лице, которое в состоянии соответствовать мужским богам, представляющим каждую функцию. Поэтому вполне вероятно, что норны, валькирии и дисы являются частью сложной природы Фрейи, будучи неотъемлемой частью ее собственного образа, но фигурируя в мифологии как группы второстепенных женских божеств.

~ IX ~

БОГИНЯ И ГЕРОЙ

Толкование «Песни о Хюндле»

«Песнь о Хюндле» состоит из фрагментарного диалога между богиней Фрейей и великаншей Хюндлой – это подробная генеалогическая дискуссия, связанная с неким Оттаром, и видение под названием «Краткое прорицание вельвы», описывающее судьбы богов с момента смерти Бальдра до Рагнарёка. Сюжет поэмы построен вокруг полемики о родословной Оттара между самим Оттаром и неким Ангантюром, и Фрейя поддерживает Оттара, обращаясь за помощью к Хюндле.

Рукопись сохранилась только в «Книге с Плоского острова», которая была написана в XIV веке и до 1657 года принадлежала одной семье с западного побережья Исландии. Высказывалось предположение, что генеалогия Оттара связана с этой семьей, хотя веских доказательств в пользу этого предположения не обнаружено. Существуют различные мнения о подлинности «Песни о Хюндле» как эддической поэмы: настоящая ли это поэма, или это стилизация в эддической форме, или сочетание того и другого, с помощью которого переписчики чествуют современника, сочиняя для него благородную родословную.

Существуют также разнообразные гипотезы относительно интерпретации «Песни о Хюндле», и все они сосредоточены на соперничестве между Оттаром и Ангантюром. Так, Арон Гуревич считает, что генеалогию Оттара следует рассматривать в связи с Законами Гулатинга, согласно которым любой человек, претендующий на владение землей как óðal – то есть утверждающий, что земля на самом деле является его собственностью – должен назвать пять предков мужского пола со стороны отца, чтобы подтвердить свое право на владение.⁵²⁷

Другое предположение, которое может помочь с интерпретацией, исходит из того, что эта поэма связана с господствующей идеологией короля. Один из вариантов, предложенный Йере Флеком, базируется на редких – но все же встречающихся – случаях ультимогенитуры, то есть наследования имущества младшим

527 Гуревич А.Я., «Избранные труды. Норвежское общество». – М.: Изд-во «Традиция», стр. 331 («Эдда и право»). – Примечание переводчицы.

сыном. Примеры можно видеть в «Песне о Риге», в которой младший сын Кон становится конунгом, а также в «Речах Гримнира», где младший брат захватывает власть. В «Песне о Хюндле», предполагает Флек, прозвище *heimski* означает «остающийся дома», а не привычное – «неразумный». Оттар должен отстоять свое право по рождению, обратившись к когнитивному критерию против требования Ангантюра о примогенитуре, и здесь ему помогают Фрейя и великанша.⁵²⁸

Гро Стейнсланд убеждена, что «Песнь о Хюндле» относится к эддическим поэмам и иллюстрирует священное бракосочетание между богом и великаншей, которую она относит к повторяющейся теме в идеологии мифических конунгов Севера. В отличие от большинства исследователей, Стейнсланд связывает «Краткое прорицание вёльвы» с «Песней о Хюндле» и утверждает, что, рассказывая о родословной Оттара, великанша Хюндла выступает в роли вёльвы. Таким образом, генеалогия из «Краткого прорицания вёльвы» связана с происхождением королевских династий в результате *hieros gamos* между конунгом и великаншей.⁵²⁹

Более того, соперничество между Оттаром и Ангантюром можно рассматривать как *mannjafnaðr* – популярное состязание между мужчинами во время больших праздников в королевском зале, которое включало пари. Эти состязания были очень серьезным делом чести, а иногда вопросом жизни и смерти. Известный пример – состязание между Орваром Стрелой и двумя его оппонентами. Снова и снова герои рассказывают о своих подвигах и высмеивают своих противников как трусов; в процессе они опустошают большие рога с пивом. Постепенно они утрачивают способность выражать свои мысли, но Орвар Стрела, герой этого повествования, продолжает отпускать колкости и пить безо всяких признаков опьянения.⁵³⁰ Подобная словесная дуэль встречается в диалоге между Гудмундом и Синфьётли в «Первой Песне о Хельги убийце Хундинга» (34-46), и она появляется на самом высоком мифологическом уровне, между Одним и Тором в эддической поэме «Песнь о Харбарде».

Однако сюжет «Песни о Хюндле» наглядно демонстрирует, что трудности Оттара имеют двойной характер: это и пари с Ангантюром на золото, *vala málmr*, и вопрос получения наследства, *foðurleifð*. В обоих случаях ему необходимо знать своих предков; и все же вопрос наследования кажется более важным, чем пари. Возможным способом объединения этих усилий может быть то, что Оттар должен победить Ангантюра, перечислив своих предков, чтобы получить наследство, и что он поставил на кон золото, чтобы повысить накал эмоций. Но даже в этом случае пари кажется излишней составляющей в непростых спорах между Оттаром

528 J. Fleck, 1970, "Konr – Óttar – Geirrǫðr", *Scandinavian studies* 42, pp. 39-40.

529 Steinsland, 1989, pp. 478-481.

530 "Orvar-Odds mannjævning in Den ældre Eddan og Eddica Minora", 1946, trans. M. Larsen, Copenhagen, p. 234.

и Ангантюр. В тексте рукописи эти два элемента, наследство и пари, находятся в разных строфах; есть основания подозревать, что текст был искажен.

Впрочем, вся эта ситуация в целом вызывает некоторые вопросы. Кто такой Оттар, для которого многое находится под угрозой? Кто такой Ангантюр, заявляющий о своем праве на наследство Оттара? С какой целью весь этот мифологический аппарат включен в повествование? И наконец, может ли такое простое дело, как спор о наследстве, вдохновить кого-то на сочинение целой поэмы?

Очевидно, что нам следует отбросить возможные исторические свидетельства как фон поединка между Оттаром и Ангантюром и проложить новые пути в поисках интерпретации «Песни о Хюндле». Структурируя литературные мотивы, связанные с именами Оттара и Ангантюра, мы можем приблизиться к тем ролям, которые они играют в поэме.

ОТТАР И АНГАНТЮР

В отличие от антагониста Ангантюра, Оттар обладает именем, распространенным на Севере в тот период. Было предпринято несколько попыток идентифицировать Оттара из «Песни о Хюндле» как историческое лицо, и некоторые исследователи предположили, что в поэме говорится об Оттаре Биртинге, дружиннике Сигурда Йорсалафари (Сигурда Крестоносца); другие считают, что он и Ангантюр – неизвестные люди из Хордаланда, норвежской провинции. Однако ни одно из этих предположений достоверно не связано с «Песней о Хюндле», и с их помощью невозможно объяснить, почему Оттар носит прозвище *heimski* (или другие элементы поэмы).

В древнескандинавской литературе имя «Оттар» относится к нескольким персонажам, в том числе конунгу по имени Оттар Венделькрака, упоминаемому в «Перечне Инглингов», в «Круге земном», в родословной Ари в «Книге об Исландцах» и в «Истории Норвегии». Как и большинство других личностей, фигурирующих в этих хрониках, Оттар Венделькрака выглядит апокрифическим персонажем, хотя археологические находки VII века в Венделе, особенно курган Оттара, придают его личности оттенок реальности.⁵³¹

Оттар встречается в «Беовульфе» под именем Отер, что считается доказательством его исторической идентичности. В то же время существует путаница в именах, поскольку имя отца Оттара, Онгентеов, некоторые исследователи считают идентичным Ангантюру, тогда как в упомянутых скандинавских хрониках отцом Оттара называют Эгиля. Кроме того, Ари дает Эгилю фамилию Венделькрака.

531 О раскопках Венделя и кургана Оттара см. K. Stjerna, 1903, „Vendel och Vendelkråka“, ANF, pp. 71-80.

Тьодольв	Снорри	Ари	«Беовульф»
Эгиль, отец Оттара	Эгиль, отец Оттара Венделькрака	Эгиль Венделькрака, отец Оттара	Онгентеов, отец Отера

Факторы, стоящие за этим смешением имен и мотивов, проще понять, когда мы узнаем, как был убит отец Оттара. В «Беовульфе» Онгентеова в Равенсвуде убивают два гаутских воина по имени Эофор (кабан) и Вульф (волк). В разных скандинавских источниках встречаются разные сведения о смерти Эгиля. Согласно «Перечню Инглингов», его убил Тунни; в «Круге земном» Снорри говорит, что Эгиля убил бык после долгой борьбы с трэллом по имени Тунни; в «Истории Норвегии» утверждает, что его убил бык; и, наконец, Ари сообщает, что Эгиля растерзал кабан.

Тьодольв	Снорри	«История Норвегии»	Ари
Убит Тунни	Убит быком после долгой борьбы с трэллом Тунни	Убит быком	Убит кабаном

Если мы допустим, что «Перечень Инглингов» и исландский историк Ари являются самыми ранними источниками, то мы можем попытаться объединить эти два источника и тогда, возможно, мы приблизимся к решению проблемы.

Тьодольв в своей версии описывает, как Эгиль бежит из своей страны из-за мощи Тунни, что, учитывая последующие строки, может означать, что на самом деле Тунни убил его. Тунни также упоминается в сочетании с *iótuns eykr* («чудище великана»), с *farra trióna* («кабанья или бычья морда»), и, наконец, со *skíðlauss hofis hjört* («беспокойный меч без ножен»). Эти три кеннинга могут быть связаны с нападением кабана или быка (как мы видели, Ари предпочитает первый вариант, а Снорри и автор «Истории Норвегии» – второй). На самом деле, строфа в «Перечне Инглингов» позволяет допустить обе интерпретации, поскольку «Тунни» можно рассматривать не только как имя собственное, но и в значении «зуб», т. е. клык кабана или рог быка. Если мы сравним этот кеннинг с другими, то обнаружим, что *farra trióna* («кабанья морда») и *igtuns eykr* («чудище великана»), можно трактовать как намек на быка, кабана или волка, поскольку волк был распространенным животным великанов. Если считать, что в

строфе «Перечня Инглингов» Эгиля убили «кабан» и «волк», то он оказывается прямой параллелью Онгентеову, которого убили Эофор и Вульф. К тому же, можно предположить, что этот Эгиль, изображенный в «Перечне Инглингов» Тьодольвом, идентичен Онгентеову из «Беовульфа», особенно учитывая, что есть и другие основания полагать, что это один человек.

«Беовульф»	«Перечень Инглингов»
Династия Скильфингов: Онгентеов, Отер и Эадгильс	Эгиль, Skilfinga niðr («родич Скильфингов»), относится к роду Скильфингов, чьими отпрысками являются Оттар и Адильс

Род Скильфингов (Scylfingar или Skilfingar) упоминается в нескольких источниках – один из них Снорри. Кроме того, это имя дважды упоминается в «Песне о Хюндле» (11, 16) в контексте генеалогии Оттара.

Теперь мы можем подытожить сходства между Онгентеовом и Эгилем:

1. Оба они из рода Скильфингов.
2. Их сыновей зовут Отере/Оттар и Онела/Али.
3. Их внуков зовут Эадгильс/Адильс.
4. Их убивает кабан/человек с прозвищем (именем) «кабан».

Во всех версиях истории об Онгентеове/Эгиле говорится о человеке, побежденном в бою. Имя Ангантюр встречается и в некоторых других источниках. Среди них наиболее известна «Сага о Хервёр и Хейдреке», в которой Ангантюр – старший из двенадцати сыновей Арнгрима; его братьев зовут Хервард, Хьёрвард, Сэминг, Храни, Брами, Барри, Ремни, Тинд, Буи и двоих – Хаддингъяр. Все они берсерки. Ангантюр обладал силой двух мужчин, а его самые младшие братья вдвоем – силой одного мужчины. В этой саге их всех побеждают на острове Самсё Хьяльмар и Одд Стрела. Когда позже дочь Ангантюра Хервёр просит своих погибших родичей в могильных курганах на Самсё отдать ей меч Тюрвинг, то обращается она только к Ангантюру, Храни, Херварду, Хьёрварду.

Десять братьев-берсерков перечислены в «Песне о Хюндле»: Буи, Брами, Барри, Рейфнир, Тинд, Тюрвинг, два Хаддинга, Ани и Оми. Как ни странно, в этом контексте отсутствует Ангантюр; его заменили на Тюрвинг, волшебный меч. Разумеется, эта замена имен может быть вызвана различными обстоятельствами; но

появление Ангантюра в качестве прямого антагониста Оттара в «Песне о Хюндле» может быть как-то связано с тем, что его нет среди сыновей Арнгрима.

В «Саге о Хервёр и Хейдреке» внука и тезку Ангантюра убивает его брат Хейдрек. Наконец, в четвертом поколении имена Хервёр и Ангантюр вновь возвращаются как имена сына и дочери Хейдрека, благородных героев, и в этом отношении они – полная противоположность своих тезок и предков.

В «Песне о Хюндле» говорится о том, как Оттар борется с Ангантюром при поддержке богини. В скандинавских источниках имя Ангантюр встречается довольно редко. На основании приведенных примеров складывается впечатление, что речь идет об одном и том же Ангантюре, который воплощает скорее тип, чем разных персонажей. Вероятно, то же самое можно сказать и об Оттаре – хотя его имя часто встречается в древнескандинавской литературе – который выглядит скорее как литературный тип, чем как историческая личность, когда мы сталкиваемся с ним в «Песне о Хюндле». Подобную гипотезу можно сопоставить с различными исследованиями, проведенными Бертой Филлпоттс, Хансом Шнайдером и Жоржем Дюмезилем касательно традиций, посвященных героям по имени Хельги, – исследованиями, которые противоречат общепринятой традиции, согласно которой поэмы и эпизоды повествуют о, по меньшей мере, трех людях с таким именем.⁵³² Шнайдер, а затем и Дюмезиль подробно разобрали эту проблему в своих исследованиях. Сравнив и проанализировав основные элементы историй, и обнаружив между ними значительное сходство, они пришли к выводу, что мы имеем дело с циклом о Хельги, состоящим из вариаций историй об одном герое (см. ниже).

532 Dumézil, 1973a, pp. 110 ff.

ГЕНЕАЛОГИЯ ОТТАРА

Если мы используем тот же метод по отношению к поэмам и эпизодам, в которых фигурирует Оттар, то обнаружим три источника с существенным сходством в плане генеалогии:

«Песнь о Хюндле»	«Беофульф»	«Перечень Инглингов» / «Круг земной»
Фроди (дед Оттара)	Фрода (2025)	<p>Оттара убивают ярлы Фроди. Отправной точкой становятся попытки Фроди завладеть сокровищами.</p> <p>Али связан с Оттаром. Али – враг Адильса / конунга из Норвегии убивает Адильс на покрытом льдом озере Венер. Хальфдан наиболее могущественный из Скьёльдунгов</p>
	<p>Онела – младший сын Онгентеова, женился на гаутской принцессе Ирсе (62, 2610, убит Эадгильсом)</p>	
<p>Скьёльдунги Скильфинги Аудлинги Инглинги</p>	<p>Хальфдан – отец Хродгара, Херогара и Хельги Хальвдансона</p> <hr/> <p>Скильдинги Скильфинги</p>	<p>Скильфинги Инглинги</p>

Неоднозначные аналогии – это Фриунд в «Песне о Хюндле» и Фреавару в «Беовульфе». Одна из них – жена Фроди, другая – жена сына Фрода. Два героя, Сигмунд-Сигемунд и Хермод-Херемод фигурируют в «Песне о Хюндле» и «Беовульфе». Но в «Песне о Хюндле» есть и другие имена, знакомые по «Саге о Хервёр и Хейдреке», «Саге о Вёльсунгах» и «Саге о Харальде Прекрасноволосом». В них звучит ряд мотивов из широко известных историй; один из них – мотив Хильдисвини:

«Песнь о Хюндле»	«Язык поэзии»	«Круг земной»
Фрейя ездит верхом на вепре Хильдисвини, созданном гномами Даином и Набби	Хильдисвини – это шлем Адильса, отнятый у Али	Адильс получил в качестве военного трофея двух великолепных коней

или мотив «борьба за сокровище»:

Оттар и Ангантюр заключают пари по поводу сокровища	Хрольф Краки стремится получить шлем, кольцо Свиагрис и другие сокровища Адильса	Оттар пытается избавиться свою страну от необходимости платить дань Фроди
---	--	---

В заключение обсуждения сходных мотивов и персонажей, встречающихся в генеалогиях «Беовульфа», «Песни о Хюндле», «Перечня Инглингов», «Круга земного» и «Языка поэзии», я хотела бы выдвинуть следующую гипотезу:

Существовал цикл преданий о герое по имени Оттар, связанный с династией Инглингов/Скильфингов. В этом цикле не подтверждается историческое существование одного или нескольких шведских королей; он лишь предлагает объяснение появления подобных мотивов в различных источниках. С этим циклом связан еще один герой-берсерк по имени Ангантюр, который играет важную роль и в других сюжетах, например, в «Саге о Хервёре и Хейдреке», где он также играет роль побежденного.

Один из аргументов против гипотезы о цикле Оттара заключается в том, что в «Песне о Хюндле» Оттар дважды упоминается как потомок Иннстейна, сына Альва Старого, что согласуется с генеалогией, изложенной в «Саге о Хальве и воинах Хальва». Мы узнаем, что Иннстейн – герой поэмы «Песнь об Иннстейне» (Innsteinskviða); но, как говорится в этом произведении, он умирает молодым, не оставив потомства. Ни Иннстейн, ни его отец Альв не упоминаются ни в «Беовульфе», ни в «Перечне Инглингов», ни в «Круге земном». Следовательно, они могли относиться к другому циклу саг и оказаться включенными в генеалогию «Песни о Хюндле» случайно. Таким образом, Иннстейн вряд ли придает Оттару историческую достоверность, и я полагаю, что он и его отец были интерполированы в рукопись «Книги с Плоского острова» с целью наделить эту исландскую семью связью с благородными родами, о которых говорится в поэме.

ОДАР И СИРИДА У САКСОНА

Совсем иную историю об Одаре, сыне Эббо, приводит Саксон Грамматик в VII книге «Деяния данов». В ней говорится о некоем Одаре, который соблазнил застенчивую девушку по имени Сирида, стеснявшуюся даже взглянуть в глаза ухажерам. Ее похищает великан, а Одар спасает ее. После этого он оставляет ее одну, и она скитается по пустыне. Сириду привечает колдунья, и она пасет коз, затем Одар снова находит ее. Сирида по-прежнему не смотрит на него, и он снова покидает несговорчивую девушку. Она снова скитается и обращается за убежищем в дом Одара. Хотя девушка притворяется нищей, мать Одара догадывается, что она из знатного рода. Теперь Одар притворяется, что собирается жениться на другой девушке. Последний акт этого рассказа происходит возле брачного ложа. Он просит Сириду подержать факел у входа в спальню. Огонь почти потух, она страдает от ожога руки, но ее внутренняя боль гораздо сильнее. Когда Одар просит ее погасить огонь, она, наконец, смотрит ему в глаза, и инсценированное бракосочетание превращается в настоящее, и теперь уже Сирида становится невестой.

В этой истории звучат известные мотивы из народных сказок о принце-спасителе и принцессе, похищенной злобными чудовищами. События в спальне новобрачных идентичны событиям из истории о Терпеливой Гризельде. Неожиданные события в повествовании происходят, когда Одар дважды бросает Сириду самым неучтивым образом, вопреки рыцарскому обычаю. Эти моменты позволяют предположить, что текст был искажен.

Виктор Рюдберг высказал предположение, что Сирида – это собственно Фрейя, а Одар идентичен Свипдагу, который фигурирует как возлюбленный Менглёд в «Речи Многомудрого». Намерения Рюдберга при исследовании германской мифологии заключались в том, чтобы упорядочить мифы и мифические фрагменты в связные повествования. Он уверенно настаивал на своей субъективной интерпретации эпизодов, опираясь больше на свое воображение и поэтическое мастерство, чем на факты. Его толкование эпизода с Сиридой является примером такого подхода, и все же он, пожалуй, был прав, когда отождествил Сириду и Фрейю.

Несмотря на отличие от других повествований об Оттаре, эпизод Саксона частично связан с мотивами из «Песни о Хюндле», «Беовульфа», «Перечня Инглингов» и т. д., например, с тем обстоятельством, что отец Одара Эббо (имеет ту же основу, что и eofor) убит королем Хальданом, главным персонажем этой главы. Другие элементы можно сравнить с элементами «Песни о Хюндле»: великан-великанша, пещера, козы и эротические аллюзии. Желание великанов похитить Фрейю подтверждено документально, хотя нет достоверных сведений о том, что им это удалось. Пещеры – типичные места обитания великанов; можно, напри-

мер, вспомнить, как Фрейя будит великаншу Хюндлу со словами *systir er í helli býr*, «сестра, в пещере живущая», и о злобной Тёкк, которая, сидя в пещере, отказывается оплакивать Бальдра. Козы, за которыми присматривает Сирида, упоминаются в презрительном замечании Хюндлы о козе Хейдрун, которая бегаёт во время течки с козлами. Наконец, эротические аллюзии об отношениях Фрейи и Отгара можно сравнить с историей о любви, написанной Саксоном, хотя он придерживается более романтического стиля. Одна деталь в поэме, когда Одар просит Сириду вернуться в постель в качестве его партнерши, свидетельствует о близости, которая подразумевает, что их отношения не были настолько целомудренными, как можно было бы ожидать от чопорного Саксона.

Наш материал знакомит нас с персонажами героической поэзии и саг, в которых и Отгар, и Ангантюр, похоже, обладают свойственными им определенными мотивами. Сюжет можно расширить, переработать или придать ему иной оборот, а герой может вступать в отношения с новыми персонажами. Поэты могут умножать мотивы, и все же центральные, основные линии, определенные сцены, определенные черты, связанные с героем истории, остаются неизменными. Этот метод работы с определенными литературными персонажами и их особыми мотивами предположительно относился к устной традиции, и аудитория была подготовлена к нему заранее.

ХЕЛЬГИ В «ПЕСНЕ О ХЕЛЬГИ» И ДРУГИХ ИСТОЧНИКАХ

В предыдущей главе мы рассмотрели различные инкарнации героя по имени Хельги в связи со страстной валькирией. Люди по имени Хельги, часто появляющиеся в сочетании со сверхъестественными существами женского пола, появляются довольно регулярно; в «Языке поэзии» приводится следующий пример:

Рассказывают, что конунг по имени Хельги – в честь его назван Хельгеланд – был отцом Торгерд Невесты Хельги. Им обоим поклонялись, и курган Хельги был насыпан слоями: слой из золота и серебра – это были жертвенные деньги, – а слой из земли и камней (Sksm., 55).⁵³³

В исторические времена эта богиня, Торгерд Невеста (или женщина) Хельги, была покровительницей ярлов Хладира.⁵³⁴ В поэмах о Хельги есть не только похожее имя собственное, но и схожие эпизоды и особенности. Хельги, который получает неземную невесту, подобную вышеупомянутым Сигрун, Хильд или Сжаве,

⁵³³ Перевод – О.А. Смирницкая. – Примечание переводчицы.

⁵³⁴ В «Саге о йомсвикингах» ярлу Хакону говорят, что ему придется принести своего сына Эрлинга в жертву Торгерд Невесте Хельги, чтобы обеспечить победу («Книга с Плоского Острова»).

должен отомстить за своего отца, или деда, или брата, и, в конце концов, погибает в результате взаимной вендетты.⁵³⁵

Имя Хельги означает «посвященный» или «священный», и оно часто встречается в сказаниях как имя исторических личностей эпохи викингов. Оно считалось фамилией или титулом, принадлежавшим человеку, который совершал жертвоприношения, хранил религиозный культ и устанавливал надлежащие отношения между человеком и богом.⁵³⁶ Однако использование имени «Хельги» в качестве титула не связано с этими литературными упоминаниями в героических поэмах и других произведениях.

Как мы могли убедиться, в героических сказаниях о Хельги наблюдается повторяющийся паттерн отношений между героем и женским персонажем. В «Песне о Хельги, сыне Хьёрварда» герой нем с раннего детства. Ему не дают никакого имени, видимо, из-за его дефекта, и таким образом он лишен права наследовать королевство своего отца.

Сидя на кургане, он наблюдает за приближением девяти валькирий, среди которых и Свава. В результате герой обретает речь, Свава дает ему имя Хельги и дарит меч. Это имя встречается в трех эддических поэмах: «Песнь о Хельги убийце Хундинга» I и II, «Песнь о Хельги, сыне Хьёрварда», «Сага о Хромунде сыне Грипа» и в двух разных эпизодах второй книги Саксона. Один из этих эпизодов представляет интерес для нашего сравнительного исследования мотива Хельги:

В это время король Халогии Хельго неотступно и при помощи многих сватов требовал у правителя финнов и бьярмов Кусо выдать за него свою дочь по имени Тора. Ведь, как известно, когда кому-то недостаточно собственных сил для получения желаемого, он обычно прибегает к помощи других. В те времена молодые люди, желая заключить брак, имели обыкновение высказывать суть своего дела собственными словами, а Хельго был столь косноязычен, что стыдился быть услышанным не только чужими людьми, но даже и своими домочадцами.⁵³⁷

Этот Хельги становится немым в решающих ситуациях и не может обзавестись женой, что вполне сравнимо с немотой Хельги Убийцы Хундинга. Финнская и бьярмская принцесса Тора – не кто иная, как Торгерд Невеста Хельги – еще один пример связи героя с нечеловеческой невестой.⁵³⁸

535 Dumézil, 1973a, p. 112.

536 de Vries I, p. 340.

537 Саксон Грамматик, «Король Халогии Хельго», *Деяния данов III*.

538 Снорри категорически убежден, что Торгерд Невеста Хельги – дочь Хельги (Sksm., 42). Как отмечает в своих комментариях Х.Р. Эллис Дэвидсон, Саксон, должно быть, следовал здесь лучшей традиции или просто перевел *Hölgabrúðr* буквально. Гуси также связан с Торгерд Невестой Хельги в «Саге о Кетиле Лососе». Стейнсланд характеризует Торгерд Невесту Хельги как великаншу в соответствии со своей гипотезой о священной свадьбе между королем и великаншей. Steinsland, 1989, p. 420-433.

Другой эпизод во второй главе Саксона посвящен датскому королю Хельги, который насилует женщину по имени Тора. Позднее у Торы рождается дочь, которую называют Ирса, и Тора мстит Хельги, отдавая Ирсу ему в невесты.⁵³⁹ В «Круге земном» (29) эта история рассказана как история о женитьбе Хельги и Ирсы, в то время как в «Языке поэзии» Хельги не упоминается в рассказе об Ирсе и ее сыне Хрольве Краки.

ГЕРОЙ И ЕГО ЗАЩИТНИЦА В «ДЕЯНИЯХ ДАНОВ»

Так или иначе, все эти герои по имени Хельги связаны со сверхъестественными женщинами, которые часто помогают им справиться с унижительной ситуацией. Та же структура повторяется во второй книге Саксона, в истории о Регнере и Сванхвите. Регнер – пасынок шведской королевы, которая превращает его в королевского раба. Вместе с другими молодыми людьми, оказавшимися в таком же бедственном положении, он прозябает в деревне, окруженный ужасными чудовищами. Сванхвита, сестра датского короля Фродо, обращает внимание на его положение и на его внешность, свидетельствующую о его благородном происхождении. Она умоляет его спастись бегством от сложившейся ситуации и опасных чудовищ, но Регнер отвечает, что не боится никого и ничего, кроме бога Тора. Сванхвита настолько впечатлена, что дарит ему меч, а после исчезновения чудовищ и шведской королевы Регнер получает не только трон Швеции, но и саму Сванхвиту.⁵⁴⁰

Другая история о юном герое и его отношениях со сверхчеловеческой женщиной, которая оберегает его, содержится в первой книге Саксона о Хадинге. Ж. Дюмезиль отмечает, что структура жизни Хадинга совпадает с повторяющимися моментами поэм и сказаний о Хельги – месть за смерть отца; сверхъестественная женщина, в случае Хадинга – великанша Хардгрепа; и его смерть в результате ответной вендетты. Дюмезиль предполагает, что существует разница в качествах покровительницы: Хельги оберегает валькирия, относящаяся к сфере битвы, тогда как Хардгрепа, выполнявшая функции кормилицы Хадинга, позднее становится его любовницей. Ее поведение отражает типичные характеристики ванов: как и они, она отличается миролюбием, ненасытным влечением к удовольствиям и склонна к нарушению сексуальных табу. Она не приемлет воинских подвигов, предпочитая плотскую похоть и используя низшую форму магии, сейд – по мнению Дюмезиля, это сама Фрейя, хотя в сказке она фигурирует в облике вели-

539 Саксон Грамматик, «Король Халогии Хельго», Деяния данов III.

540 Саксон Грамматик, «Регнер стал королем Светии», Деяния данов II.

канши. Это предположение кажется обоснованным, пока замечание о ее миролюбии не оказывается опровергнутым:

Когда же они и в самом деле достигли вышеупомянутого леса и заночевали в устроенной ими хижине из веток, Хадинг неожиданно увидел чью-то необычайно больших размеров руку, шарившую внутри их [временного] пристанища. Устрашенный этим чудищем, он со слезами обратился за помощью к своей кормилице. Хардгрепа, увеличившись в своих конечностях и выросши до огромных размеров, крепко схватила эту руку и велела своему питомцу отрубить ее. То, что хлынуло из этой весьма отвратительного вида раны, более напоминало гной, чем кровь. Впоследствии в наказание за это свое преступление Хардгрепа была разорвана своими сородичами: от чужих когтей не спасли ее ни происхождение, ни огромный рост.⁵⁴¹

Хардгрепа не пытается уклониться от сражения с чудовищем, и Дюмезиль пытается найти объяснение непоследовательности, утверждая, что она приняла черты валькирии, которые смешались с качествами ванов.⁵⁴²

Разделение Хардгрепы на валькирию и ваниню приводит к некоторой путанице и ослабляет его гипотезу о переносе от мифа к вымыслу. Этой ситуации можно было бы избежать, если бы Дюмезиль с самого начала уделил больше внимания сложной природе Фрейи, отметив ее явно воинственные черты.⁵⁴³

ФРЕЙЯ И ОТТАР

Теперь, когда мы закончили с этими сравнениями, настало время вернуться к отношениям между Фрейей и Оттаром, которые описаны в следующих строфах:

Viðium Heriafgðr / í hugum sitia / hann geldr ok gefr / gull verðungu / gaf hann Hermóði / hiálm ok bryniu / en Sigmundi / sverð at þiggia (2).

Ратей Отца попросим о милости! Золото воинам он раздает; шлем дал он Хермоду, дал и кольчугу, Сигмунду меч разящий вручил он.

Gefr hann sigr sumum / en sumum aura málsku mǫrgum / ok mannvit firum / byri gefr han brǫgnum / en brag Skáldum / gefr han mansemi / mǫrgum rekki (3).

Победу одним, другим же богатство, иным красноречье и разум дает он; ветер пловцам, песнопения скальдам и мужество в битвах воинам многим.⁵⁴⁴

541 Саксон Грамматик, «О магическом искусстве», *Деяния данов* I.

542 Dumézil, 1973a, p. 113.

543 В краткой заметке о скандинавских богинях Дюмезиль заявляет, что у этих божеств женского пола отсутствуют аспекты воина и что позиции богини были разделены на две фракции.

544 Здесь и далее перевод «Песни о Хюндле» – А.И. Корсун. – Примечание переводчицы.

Эти дары от Одина должны быть вручены Оттару, хотя Фрейя адресует свои речи Хюндле.

Peir hafa veðiat / Vala málmí / Óttarr ungi / ok Angantýr / skylt er at veita / Svá at skati enn ungi / fǫðurleifð hafi / eptir frændr sína (9).

Ангантюр спорит с юношей Оттаром, – вальский металл им служит закладом; помочь я хочу юному воину наследье добыть, что оставили родичи.

Ber þú minnisól / mínóm gelti / Svá(t) hann ǫll muni / orð at tína / þessa ræðu / á þriðia morni / þá er þeir Angantýr / ættir reikna (45).

Памяти пива дай выпить веprü, чтоб каждое слово веprü мой помнил, когда исчислять наследники будут родичей всех на третье утро.

Фрейя говорит, что с помощью всех богов поддержит способность Оттара за-
помнить свою родословную, если Хюндла откажется помочь.

Orðheill þín skal / engu ráða / þóttu, brúðr iǫtuns / bǫlvi heitir / hann skal drekka / dýrar veigar / bið ek Óttarri / ǫll goð duga (50).

Не вызовет зла заклятье твое, хоть ты, исполинша, злом угрожаешь: пусть испивает напиток чудесный, прошу у богов я помощи Оттару!

Отношение великанши выражается в том, что она снова и снова обращается к Оттару heimski, «неразумный». Она называет его любовником Фрейи и в довершении всего собирается напоить его отравленным пивом.

Эта ситуация очень похожа на ту, что описана в поэмах о Хельги, где героя оберегает и помогает ему сверхъестественная женщина. Подобно Хельги Хьёрвардсону, немому и безымянному, подобно Регнеру, служившему рабом, Оттару придется терпеть унижения – недоброжелательно настроенная великанша называет его глупцом.

Некоторые детали в начале поэмы явно намекают на обряд посвящения. Фрейя говорит Хюндле, что они поедут в Вальхаллу, «зал павших», и в святилище, где она намерена обратиться к Одину и Тору. Путешествие в Другой мир приобретает дополнительный акцент, когда Хюндла обвиняет Фрейю в том, ее любовник Оттар – i valsinni, «среди убитых». Две антагонистки, богиня и великанша, похоже, пересекают границу между землями живых и мертвых вместе с самим Оттаром или неким предметом, символизирующим его. Цель путешествия и покровительство Фрейи над Оттаром можно изложить в следующих трех пунктах:

1. Она попросит у бога-воина Одина особые дары для него – материальные (меч и кольчугу) и абстрактные (особые знания).
2. Она организует его поединок против Ангантюра, чтобы он выиграл пари и получил наследство, дав ему знания о его родословной, ведущейся от богов.
3. Она даст ему испить пива, чтобы улучшить его память, которое также защищает его от зла, и попросит всех богов помогать ему.

Особые дары, которые Фрейя просит у Одина, свидетельствуют о том, что Оттар не погибший воин, входящий в ворота Вальхаллы. Оружие, особенно меч, а также необходимые знания подразумевают снаряжение, которое получают такие герои, как Сигурд, Хельги и Кон, в начале своего пути – божественные дары, которые помогут им в их дальнейшей жизни как воинам.

Для поединка с Ангантюром Оттару нужна форма знаний отличная от той, которую обычно дают боги-воины, Один и Тор, а именно – знание традиций, касающихся происхождения общества, его истории и его древних героев. Чтобы завершить процесс принятия Оттаром полученных знаний, Фрейя дает ему эль памяти. Это действие можно сравнить с «Речами Сигдривы», где Сигурд получает от валькирии чашу, содержимое которой усилит его память о мудрости и «рунах целящих».

Эти три действия Фрейи в «Песне о Хюндле» подразумевают, по моему мнению, посвящение юноши в воины. Инициация подобного рода часто принимает форму путешествия в царство мертвых, символизируя смерть неофита.⁵⁴⁵ Во время ритуала чудовища и демоны в масках стараются напугать его.⁵⁴⁶ Он должен познать тайную мудрость, одновременно получив знания о своей родословной и истории возникновения общества.⁵⁴⁷ Кроме того, неофиты обычно находятся в униженном лиминальном состоянии, которое характеризует обряд перехода – в данном случае они не относятся ни к мальчикам, ни к мужчинам. Нередко считается, что неофитов сопровождает божество, которое помогает им преодолеть волнение и страх перед входом в царство смерти.

ИНИЦИАЦИЯ ВОИНА

Об инициации у германцев известно немного, что неудивительно, поскольку сам смысл этих обрядов заключался в передаче секретов, которые открывали не каждому мужчине. В «Германии» Тацита упоминаются некоторые обряды,

⁵⁴⁵ Widengren, 1969, p. 222 f.

⁵⁴⁶ V. Turner, 1975, "The Forrest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual", Itaca and London, pp. 93-111.

⁵⁴⁷ J.S. La Fontaine, 1985, "Initiation, Harmondsworth", p. 41.

во время которых юноша должен совершить поступок, демонстрирующий его доблесть (например, у хаттов нужно было убить врага (32)), или запрет на ношение оружия до того, как общество признает его достойным воином (13).⁵⁴⁸ В эддической поэзии и другой литературе ритуал повешения можно трактовать как форму инициации; но типичные примеры инициации также можно обнаружить там, где юноша, будущий герой, знакомится с определенного рода мудростью божества, часто валькирии или богини. В некоторых случаях появляются чудовища, и юноша подвергается унижению, прежде чем возвыситься до уровня воина.

Сравнивая поэмы об Оттаре, Хельги и Сигурде, мы видим, что они посвящены молодым людям, стоящим на границе между юностью и мужественностью. В этих поэмах подчеркивается переход от одного положения к другому, обычно от незнания к знанию, начиная с унижительного положения ничтожества, проявляющегося в глупости Оттара, немоте Хельги и простоте Сигурда перед коварством Фафнира.

Это неудачное начало компенсируется тайным знанием, которое в случаях Оттара, Хельги и Сигурда передает божество женского пола, которое помогает им и добивается для них более высокого статуса. В других случаях, например, в случае Кона из «Песни о Риге», тайные знания сообщает бог Хеймдалль, фигурирующий под именем Риг. В «Речах Высокого» такие знания открывает сам Один.

Виды особых знаний, которые описаны в «Речах Высокого», «Песне о Риге» и «Речах Сигдривы», явно соотносятся друг с другом.

⁵⁴⁸ de Vries I, p. 503.

«Речи Высокого»	«Песнь о Риге»	«Речи Сигдривы»
Целительство (147)	Целительство (43)	Целительство (11)
Уничтожение оружия врагов (148)	Уничтожение оружия врагов (43)	Победа в сражении (6)
Разрушение оков (149)		
Остановка вражеских стрел (150)		
Тушение пламени пожара (152)	Усмирение огня (44)	
Примирение ссорящихся (153)	Усмирение чувств (44)	Усмирение недругов (12)
Усмирение бурного моря (154)	Усмирение бурного моря (44)	Усмирение бурного моря (9)
Уничтожение ведьм (155)		
Помощь в бою при помощи гальдра (156)		
Оживление повешенного (157)	Спасение жизни (43)	Врачевание при помощи магии (11)
Превращение человека в неуязвимого (158)		
Знание имен всех богов (160)		
Соблазнение женщин (161, 162)		
	Избавление от мучений при родах (43)	Избавление от мучений при родах (9)

Из «Речей Высокого» мы узнаем наиболее подробную информацию об этих знаниях, что кажется вполне естественным, поскольку они ориентированы на непосредственное изучение навыков короля-жреца, прототипом которого является Один. Кон в «Песне о Риге» – это вождь королевства с исторической точки зрения, а Сигурд – мифический идеальный герой и король.

Давайте сравним их с дарами, которыми Фрейя просит Одина наделить Оттара:

«Песнь о Хюндле»	«Речи Высокого»	«Песнь о Риге»	«Речи Сигдривы»
Победа	Победа	Победа	Победа
Золото			
Ум	Знание	Усмирение чувств	Усмирение недругов
Попутный ветер	Усмирение бурного моря	Усмирение бурного моря	Усмирение бурного моря
Поэтический талант	Поэтический талант		
Энергичность (воина)	Неуязвимость		

Наиболее явное различие между «Песней о Хюндле» и тремя другими поэмами заключается в том, что в первой нет способности исцелять, в то время как дар золота упоминается только в этой поэме, и, к тому же, дважды. Поэтому можно предположить, что ученики Кон, Сигурд и безымянный юноша из «Речей Высокого» относятся к определенной группе воинов древнескандинавского общества, представляя то, что мы в терминах, заимствованных из трехчастной системы Дюмезиля, называем первой функцией. В более дифференцированном обществе эти юноши должны были бы войти в класс жрецов, обладающих способностью исцелять с помощью магических заклинаний и четко отделенных от воинов. Как мы уже упоминали, граница между жрецами и воинами в германском контексте была нечеткой, поскольку в структуре этого общества не было достаточно места для специализированного класса жрецов, аналогичного ведическим брахманам.⁵⁴⁹ Следовательно, Кон, Сигурд и герой «Речей Высокого» относятся к этому классу, выделяясь среди других воинов своей способностью к целительству.

Процесс инициации был обрядом перехода, который переносил молодого человека из детства в мир взрослых. Поэтому вступление в социум обычно характеризовалось будущим положением, которое молодежь могла занять в этом обществе. Согласно этому предположению, процесс инициации воина мог принимать различные формы, как мы видели в приведенных выше примерах, когда у процесса, связанного с первой функцией, были свои священные обряды.⁵⁵⁰ Эта связь отраз-

549 Dumézil, 1959a, pp. 113-117; Vries, J., 1960, pp. 83-95.

550 См. Lincoln, 1981, p. 134 ff.

иась в титулах исландских годи (godí), которые были одновременно сакральными вождями и правителями определенных областей, годордов (godogð), отличавшихся от других правителей.⁵⁵¹

Оттар и Хельги относятся к другой группе, больше нацеленной на благосостояние, чем на руническую мудрость. Их не учат целительству; вместо этого их надеяют золотом. Оттару обещают geldr ok gefr – «золотые дары» (2), aura – «богатство» (3), он спорит с Ангантюром за vala málmí, «золото», и сражается за свое наследство; долг Хельги, по словам валькирии, – hringom gáða – «властвовать над кольцами» (ННv, 6), то есть иметь богатство, и она также сулит ему золотой меч (8). Хельги действует, чтобы вернуть свое aldaudra arfi, то есть благосостояние (11). Дары золота и богатства типичны для третьей функции; следовательно, мы можем предположить, что и Оттар, и Хельги относятся к классу воинов, находящемуся где-то на границе между второй и третьей функциями.

Эти типы воинов следует отличать от берсерков, особого рода воинов, который мы можем найти еще у Тацита, в описании хаттов (Germ., 31). Берсерки, в отличие от других классов скандинавского общества, были обычными наемниками, которые не нуждались в домах или полях, чтобы зарабатывать себе на жизнь. Эти особенности отражены в исландских сагах, где берсерк предстает как плохо приспособленный к жизни человек, который, при отсутствии подходящих сражений, терроризирует окрестности своей деревни.⁵⁵² Однако существуют свидетельства того, что эти берсерки проходили специальный процесс инициации, связанный с почитанием знаний Одина различного характера.⁵⁵³ В «Песне о Хюндле» представлена еще одна форма знания по генеалогии, которая связывает Оттара с великими родами героической эпохи и с богами. Этот вид получения знаний относится к элементу инициации, когда молодой человек занимает место в общине в соответствии со своим статусом и родословной.

ЭРОТИЧЕСКИЙ МОТИВ

Эротические сцены в этих поэмах многочисленны и обычно сосредоточены на встрече между женщиной сверхъестественного происхождения и смертным мужчиной. Берта Филлпоттс выдвинула предположение, что встреча между Сигдривой и Сигурдом аналогична отношениям между Фрейей и Оттаром, интерпретируя ее как священное бракосочетание между богиней и ее избранным возлюбленным. Она предположила, что эти сцены подчиняются определенному

551 По мнению П. Сойера, создание королевства происходило от функции godí, что означает господство. P. Sawyer, 1988, "The Making of Sweden", Alingsås, pp. 3-5.

552 Например, «Cara o Гисли».

553 de Vries I, p. 454-455, 493.

порядку: вначале герой сражается с чудовищем, великаншей или драконом, и побеждает его, после чего он и богиня пьют из обручальной чаши, чтобы скрепить союз.⁵⁵⁴

На мой взгляд, подобный подход искажает содержание этих поэм. В «Песне о Хюндле» пиво, похоже, выполняет лишь функцию укрепления памяти Отгара о его предках. Соответствующее значение в «Речах Сигдривы» не так очевидно; но обретение героем тайных знаний гораздо важнее, чем идея об обручальном кубке. Тем не менее, эротический элемент очевиден в обеих поэмах, а также в сказаниях о Хельги и в двух эпизодах у Саксона.

В «Песне о Хюндле» сексуальная связь между богиней и ее протеже передается Хюндлой в дерзких выражениях: *er þú hefir ver þinn í valsinni* (6) «Твой мужчина среди мертвых воинов», что усиливается в конце поэмы:

Rannt at æði, ey þreyjandi, skutuz Þórr fleiri und fyrirskyrtnu; hleypr þú, eðlvina, úti í noxtum sem með hofrum Heiðrún fari (Hdl., 48).

Ты к Оду стремилась, желаньем томясь, и другие к тебе под подол забирались; ты по ночам, распутная, бегаешь, как Хейдрун с козлами бегать умеет.

Эти презрительные слова о разгульной жизни Фрейи, согласующиеся с ее репутацией в «Перебранке Локи», подразумевают сексуальные отношения между богиней и ее поклонником. Эти отношения, как мы заметили, подразумеваются в романтизированной истории об Одаре и Сириде у Саксона. Мы также сравнили содержание того, что мы называем циклом Отгара, с содержанием цикла Хельги, уделив особое внимание сценам с Сигурдом и Сигдривой, любовниками Хадинггом-Хардгрепой и Сванхвитой-Регнером, которые описывают связь между смертной мужчиной и сверхженщиной.

Главный тезис Филлпоттс заключался в том, что эддическая поэма отражает ритуальную драму, представление, в котором инсценировались священные события древнескандинавской религии. Главной темой этих драм был мотив плодovitости, иллюстрируемый *hieros gamos*, «священным бракосочетанием».⁵⁵⁵ Согласно теории Филлпоттс, «Песнь о Хюндле» относится к чисто речевым поэмам, т. е. различные лица действуют в ней через слова.⁵⁵⁶ В этой истории смертный герой появляется в образе кабана, когда он соединяется с богиней, которая также была известна под именем Сюр («свинья»)⁵⁵⁷.

554 В. Phillpotts, 1920, "The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama", Cambridge, pp. 140-142.

555 Теории Филлпоттс подвергались сомнениям. О традиции передачи мифов в «Старшей Эдде» и в легендарных сагах см. L. Lönnroth, 1971, "Hjalmar's dödssång", *Speculum*, pp. 1-20.

556 Phillpotts, 1920, p. 58.

557 Phillpotts, 1920, p. 170. Другими героями, появлявшимися под видом животных, были, согласно ее теории, Хедин, «мохнатый» и Рагнар Лодброк, «меховые штаны».

Священное бракосочетание между богиней и правителем – явление, широко известное по коронационным церемониям многих культур, особенно древней Месопотамии, где правитель сочетался браком с богиней Иштар, которую представляла статуя или жрица, играющая роль богини. Символический брак правителя и верховной богини прослеживается и во многих других культурах. С другой стороны, следует помнить, что священное бракосочетание между царем и богиней – не однородное явление; она по-разному представлена в различных культурных контекстах.⁵⁵⁸

Когда Берта Филлпоттс выдвигает предположение о том, что Фрейя была изначальной прародительницей рода Инглингов – роль которую впоследствии занял Фрейр – она ссылается на месопотамскую модель священного бракосочетания между богиней и правителем. Исходя из аналогичной гипотезы, Фольке Стрём предполагает, что Фрейя скрывается за многочисленными королевами и другими женщинами из Инглингов, которые приводят своих мужей к смерти – священная свадьба с богиней заканчивается жертвоприношением правителя.⁵⁵⁹ Эти два варианта следует отвергнуть из-за отсутствия доказательств существования священных бракосочетаний, а также принесенных в жертву монархов – в узком смысле этого слова – в скандинавском регионе.

Гро Стейнсланд превратила тему священной свадьбы в древнескандинавской религии в союз между богом и великаншей, который сформировал истоки королевской власти в дохристианском скандинавском обществе. В результате их союза появляется первый – мифический – правитель, который несет в себе антиномию двух полярностей: он – незаурядный правитель, судьба которого – претерпеть бесславную смерть. Стейнсланд сосредоточивает внимание на мотиве великанши и правителя, и ее гипотеза раскрывает структуру, подобную нашему мотиву богини и героя.

На мой взгляд, эротические отношения между героем и неземной женщиной в наших примерах не согласуются с общей схемой священного бракосочетания в месопотамской монархической идеологии. Символическая свадьба между правителем и богиней/великаншей была действием, неотъемлемым от коронации, и подтверждала сакральность власти правителя. Ни в «Песне о Хюндле», ни в эпосах о Хельги или Сигурде нет ни упоминаний, ни даже малейших намеков на подобный ритуал. Сверхъестественные женщины не подтверждают никакой монаршей власти; их цель – помочь герою выбраться из опасной и трудной ситуации.

Более точную параллель к сверхчеловеческой женщине в скандинавских источниках можно обнаружить в распространенном представлении о фюльгье в облике женщины. Эта концепция связана с жизнью воина, особенно с его везением и

558 Widengren, 1969, p. 190.

559 F. Ström, 1954, passim.

предвещием его смерти.⁵⁶⁰ Однако фюльгья отдельного человека никогда не называется по имени,⁵⁶¹ и эта идея не предполагает никакой эротической связи между ней и человеком, с которым она связана.

Обращаясь к сопоставимым примерам женского покровительства, мы обнаруживаем, что греческая богиня Афина, которая оберегает греческих героев в бою, а также в мореплавании и других сферах, в основном покровительствует мужчинам.⁵⁶² Хотя Афина – очень близкая подруга Ахилла, Одиссея и других героев, нет никаких упоминаний или намеков о романе между ней и героем.

Шакти в индуизме (особенно в мифологии шиваизма) означает «мощь, сила» и персонифицирована в виде женщины, в отличие от ее мужского или пассивного аспекта. Шакти – это активная сила, которая борется с демонами или практикует силовые формы йоги. Она определенно эротически связана со своим партнером мужского пола.⁵⁶³ Хотя шакти вообще не упоминаются в ведических текстах, краткие отсылки к божественным женам в «Атхарваведе» VII, 51, 2 указывают на то, что эта концепция существовала уже на ранней стадии. Однако в настоящем контексте сравнение с индийскими шакти подразумевается лишь как пример женской силы, которая покровительствует мужской деятельности, а не как основание для претензии на общее индоевропейское происхождение.

Возвращаясь к Оттару, следует отметить, что он – особый избранник Фрейи по определенным причинам, которые озвучивает богиня:

Hörg harm mér gerði / hlaðinn steinum / nú er griót þat / at gleri orðit / rauð
harm í nýiu / nauta blóði / æ trúði Óttarr / á ásynjur (10).

Алтарь для меня из камня сложил он, и камень в стекло переплавлен теперь;
обаграл он алтарь жертвенной кровью: в асиний верил Оттар всегда.

Из этого можно сделать вывод, что Оттар особенно почитает Фрейю. Оказание предпочтения одному божеству перед другими – широко известное явление в политеистических системах верований, и древнескандинавская религия знает много примеров особого отношения к божествам в рамках личного поклонения. Зачастую главных героев саг описывают как *mikill vinr Þórrs*, «большой друг Тора»,⁵⁶⁴ или *Freyr... vin sinn*, «Фрейр... его друг».⁵⁶⁵ Термин *fulltrúi* означает весь-

560 Mundal, 1974, p. 92.

561 Mundal, 1974, p. 92.

562 M. Detienne, 1983, "The Sea-Crow", *Myth, religion and society/structuralist essays*, ed. R.L. Gordon, Cambridge, pp. 16-42.

563 M. Eliade, 1958, "Patterns in Comparative Religions", London, p. 421.

564 «Сага о Людях с Песчаного Берега», 3.

565 "Hrafnkels saga freysgoða", *Austfirðinga Sögur*, 1950, ed. Jón Jóhannesson, Íslenzk fornrit, Reykjavík; P. Meulengracht Sørensen, "Freyr í íslamdingasagaerna", *Sakrale navne*, 1992, ed. G. Fellows-Jensen, B. Holmberg, Uppsala, pp. 55-76.

ма личные отношения между человеком и его богом, иногда даже указывает на то, что почитатель пожертвовал своему божеству половину своего имущества или посвятил ему участок земли. Бог мог проявить свою благодарность несколькими способами; например, на могильный курган Торгима не ложился ни снег, ни иней благодаря милости Фрейры (Gisla, 18). Иногда детей могли посвящать определенному богу, как в случае с Торгимом из «Саги о Людях с Песчаного Берега» (11), которого посвятили Тору. Эта строфа в «Песне о Хюндле» дает нам понять, что Фрейя – фуллтруи Оттара, и что он неустанно приносил ей жертвы.

Однако проблема понимания эротических отношений между Фрейей и Оттаром, а также схожих ситуаций в других поэмах и эпизодах, все еще актуальна. Вместо гипотезы о священном бракосочетании, которую следовало отвергнуть по причинам, указанным выше, эротические аспекты могли бы, скорее, составлять один из компонентов обряда инициации. Мы уже упоминали, что инициация воина обычно сопровождалась определенными символическими действиями, свидетельствующими о способности молодого человека стать полноправным членом сообщества. Это также подразумевало, что он пригоден для вступления в брак. Приведем лишь один пример из многих подобных: афинские эфебы вступали в пору мужественности через определенные церемонии, демонстрирующие как их навыки воина, так и половую зрелость; затем общество принимало их как полноценных граждан, способных жениться и присоединиться к фаланге гоплитов.⁵⁶⁶ Как и путешествие в иной мир, унижение и тайное знание составляют элементы обряда инициации, и эротические отношения с женским божеством следует воспринимать как компонент ритуала такого рода.

БОЕВОЙ КАБАН

Когда Хюндла обвиняет Фрейю в том, что она находится в обществе своего любовника, Фрейя отрицает это; ее спутник – это ее кабан с золотой щетиной, образец мастерства двергов. Однако в конце поэмы она заставляет Хюндлу дать ей пиво, чтобы пробудить воспоминания ее кабана, который не может быть никем иным, как Оттаром. Действительно ли это означает, что Фрейя превратила Оттара в кабана и использовала его вместо коня? По народным поверьям, такие верховые поездки на юношах практиковались ведьмами и марами. Обычно они заканчивались смертью или полной инвалидностью и, таким образом, представляли собой враждебный акт, тогда как намерения Фрейи по отношению к Оттару кажутся совершенно противоположными.

⁵⁶⁶ C. Vidal-Naquet, 1981, «Le chasseur noir: formes de pensees et formes de societ e dans le monde grec», Paris, pp.151-176.

Ее брат, Фрейр, отправляется на похороны Бальдра (Glgf., 49; Húsdrápa, 7) верхом на кабане по имени Гуллинбурсти, «золотая щетина», которого сделал дверг Брокки. Его щетина была настолько сияющей, что ночь превращалась в день. Кроме того, этот невероятный кабан мог скакать так же быстро, как лошадь (Sksm., 35). Причастность Фрейра и Фрейи к этому животному связана с особой клятвой, heitstrenging, касающейся щетины кабана, которую приносят в жертву на йолаблот.⁵⁶⁷

Именно Оттар, а не обычная лошадь ванов, сопровождает Фрейю во время путешествия в Вальхаллу, «зал павших», и во время встречи с Одним и Тором. Также именно Оттар упоминается как кабан, который должен получить minnisöl, и он фигурирует в связи с góltr (5, 7, 45) и guna (5). Так называемые тотемистические толкования, когда считается, что Оттар и Фрейя предстают в облике животных, следует отбросить как устаревшие интерпретации самого феномена.⁵⁶⁸ Тем не менее, эти идеи выведут нас на правильный путь к решению проблемы Оттара и кабана, поскольку нам придется предположить, что Оттар или нечто, представляющее его, определяется как кабан. Это, на мой взгляд, очевидно, когда Фрейя упоминает Хильдисвини, чье имя также является названием шлема, предмета, характерного для такого воина, как Оттар. Связь между кабаном и шлемом должно быть обусловлена тем, что шлемы украшались изображениями кабанов; это зафиксировано в «Германии» Тацита (45), в «Беовульфе» (303, 1286, 1450), а также подтверждается археологическими находками.

Шлем Хильдисвини, согласно «Языку поэзии» Снорри, Эдильс, сын Одара, отобрал у своего дяди Али, вместе с другим шлемом, Хильдигольтом, и кольцом Свиагрисом (Sksm., 41), которые были важными символами силы и драчливости.⁵⁶⁹ В «Круге земном» Снорри не упоминает об этих сокровищах, но говорит о военном трофее, представляющем собой двух коней, Слонгви и Храфна; одного из них послали конунгу, который сломал себе шею, когда сел на него. На другой лошади во время дисаблота ехал сам Эдильс, и его постигла та же участь. Второй шлем, Хильдигольт, вновь упоминается в «Перечне размеров» Снорри как holt felr Hildigelti, «Хильдигольт защищает голову».⁵⁷⁰ Другие комбинации, содержащие элемент «кабан», фигурируют в кеннинге veltir valgaltar, что означает «воин».⁵⁷¹

567 «Сага о конунге Хейдреке Мудром». Хёфлер предполагает, что Фрейя верхом на кабане восходит к древнему языческому мотиву, намекающему на священную свадьбу между богиней и смертным. O. Höfler, 1952, "Germanisches Sakralkönigtum", Tübingen, p. 137 n. 198.

568 Предложено у Phillpotts, 1920, pp. 165-167; о современном подходе к тотемизму см. в С. Lévi-Strauss, 1961, «Le totémisme aujourd'hui», Paris, pp. 29-41.

569 Hildisvíni, Hildigólt означают «кабан войны», Sveagriss состоит из svea, относящегося к "svear" и gríss – «свинья».

570 H. Beck, 1965, „Das Ebersignum im Germanischen“, Berlin, p. 8.

571 H. Beck, 1965, „Das Ebersignum im Germanischen“, Berlin, p. 8.

Из «Беовульфа» мы почерпнули множество примеров шлемов, украшенных кабанами:⁵⁷²

...swin ofer helme... (1286)

...шлем вепря...

Eofor-lic scionom ofer hleorbergan gehroden golde; fah ond fyrheard, fehrwearde heold (303).

... ярко на шлемах на островерхих вепри-хранители блистали золотом.

Фигуру кабана могли изобразить на шлеме и другим способом. В «Беовульфе» описан шлем, оснащенный кольчугой вокруг головы:

Ac se hwita helm hafelan werede, se þe meregrundas mengan scolde secan sundgebland, since geweordad befongen freawrasnum, swa hine fyrndagum worhte wæpna smið, wundrum teode, besette swinlicum, þæt hine syðþan no brond ne beadomecas bitan ne meahton (1448-1450).

... и шлем сверкающий нужен воину в бучиле темных водоворотов, кров надежный, увитый сетью и золоченым вепрем увенчанный (так он умельцем лет незапамятных был выкован дивно, что ни единый удар в сражении ему не страшен).

Этот орнамент называется *Frea-wrasn*, «полоса господина» или «полоса Фрейра».⁵⁷³ Существование бога по имени *Frea* в англосаксонском мире считается спорным; однако, поскольку *Freug* означает «господин», здесь можно обнаружить косвенную связь.⁵⁷⁴ Самый выдающийся герой из «Отрывка из саги о нескольких древних конунгах в Дании и Швеции» и у Саксона в «Битве при Бравалле», Харальд Боезуб, перечисляет воинов, связанных с символом кабана и клыком как смертоносным оружием.⁵⁷⁵

На шлеме шестого века из Венделя и других находках изображены воины с клыкастыми забралами.⁵⁷⁶ На штампах из Торслунды для изготовления декоратив-

572 Здесь и далее – перевод с древнеанглийского В. Тихомирова. Источник: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. – (Библиотека всемирной литературы, т. 9). – Примечание переводчицы.

573 Я. Гримм сравнивает *Frea-Wasn* с именами *Epurshelm*, *Eparhelm*, *Fröhelm*: J. Grimm, „Deutsche Mytologie“, 4th ed. Basel 1953, bd. I, p. 177.

574 Strom, 1975, p. 105.

575 Beck, 1965, p. 32.

576 «Беовульф». Другие примеры: шлем из Бенти Грейндж и шлем из Саттон-Ху; см. Beck p. 15-17.

ных пластин изображены воины в шлемах, украшенных кабанами.⁵⁷⁷ Как мы уже отмечали выше, орнаменты на шлемах в виде свиней упоминаются в более древнем источнике. Тацит говорит о них в своей «Германии», когда описывает эстиев:

Эстии поклоняются праматери богов и как отличительный знак своего культа носят на себе изображения вепрей; они им заменяют оружие и оберегают чтящих богиню даже в гуще врагов (Germ., 45).

Эти примеры свидетельствуют о том, что символ кабана выполнял функцию защиты воина. Однако он также представляет собой другой символ, связанный со словом *eofor*, «(дикий) кабан», которое одновременно означало конунга, *heiti jöfurr*.⁵⁷⁸ «Heiti» повторяется семь раз в «Перечне Инглингов» и считается синонимом других обозначений конунга. *Jöfurr*, однако, встречается гораздо чаще, и, похоже, служит для обозначения в скальдической поэзии идеального правителя. В поэмах о богах оно встречается только дважды: в «Песне о Харбарде» (24): *atta ek jöfrum*, «князей (к войне) подстрекал», и в «Песне о Хюндле»: *urn jöfra ættir dæma, gumna þeira, er fra goðom kvóma* (8), «о княжких родах начнем говорить, о героях, чей род от богов ведется». В героических поэмах и сагах *heiti jöfurr* встречается чаще. Герой Рагнар Лодброк отождествляет себя с кабаном, когда встречается свою смерть в змеиной яме:

Gnydia mundu grisir ef galtar hag visse.

Захрюкали бы поросята, когда бы узнали, в какой беде старый боров
(«Рассказы из Шведской истории», 14).

Heiti jöfurr тесно связано с конунгом из династии Инглингов в Уппсале, но встречается и в личных именах героев, таких как Эофор в «Беовульфе» и Ибор в «Происхождении народа лангобардов» Павла Диакона. Это имя может относиться к боевым клыкам кабана и, в то же время, к месту конунга во время битвы – согласно источникам, он находился на краю «кабаньего клыка». Это обстоятельство отражено в ряде названий вождя, который с этой позиции руководит своими воинами, получая советы богов.⁵⁷⁹

Загадочное родство между Оттаром и кабаном следует рассматривать как символ воина на шлеме с эмблемой кабана. Находки из Венделя и Торслунды демонстрируют множество символов животных, относящихся к сфере воинов. Знаки

⁵⁷⁷ Beck, 1965, p. 21; de Vries I, p. 448.

⁵⁷⁸ Составлено на основе главы „Das heiti jöfurr“, Beck, 1965, pp. 183-195.

⁵⁷⁹ См. G. Neckel, 1918, „Hamalt fylkia und svínfylkia“, ANF, pp. 284-349; N.M. Saxtorph, *sv. krigskunst*, KLMN.

врагов – змея, медведь и волк, а эмблемы «своих» – кабан, орел и ворон.⁵⁸⁰ Эти символы могли служить системой классификации, согласно которой «медведь» не означал, что вражеский воин превращался в медведя или даже появлялся в медвежьем облике, напротив, словом «медведь» обозначали его враждебный характер. Подобная идея, вероятно, предлагает решение проблемы берсерков, ульфхеднов и оборотней. Точно так же воин мог использовать, например, «кабана» в качестве символа самого себя. Эта система классификации связана с современной концепцией тотемизма, согласно которой первобытные люди использовали природные символы для классификации своей культуры, например, для того, чтобы отличить свое племя от чужого.⁵⁸¹ Однако этот феномен может оказаться широко распространенным способом структурирования и классификации окружающей человека среды.⁵⁸² Оттар в образе кабана сталкивается с Хюндлой, скачущей верхом на волке. Она проявляет враждебность по отношению к нему и унижает его. Фрейя защищает его от нападок Хюндлы, а также во время поединка с Ангантюром, поединка слов, который, вероятно, завершает лиминальную фазу инициации, отмечая момент, когда молодой воин обретает новый статус.

ФУНКЦИЯ ХЮНДЛЫ В ПОЭМЕ

После анализа ролей Фрейи и Оттара пришло время разобраться с функцией Хюндлы. Имя *Hundla* обычно переводят как «собачка» («сучка»),⁵⁸³ что озадачивает, поскольку великаны обычно не ассоциируются с собаками.⁵⁸⁴ Оно не встречается в других источниках и не похоже на имена, характерные для великанш; обычно они содержат в себе намек на нечто, оказывающее вредоносное воздействие, как имя Ангрбода, «приносящая горе». В мире великанов и зловредных существ волки представлены Фенриром, который, согласно «Прорицанию вёльвы», во время последней битвы освободится от оков. Хюндлу можно рассматривать как женский аналог этого чудовищного волка, и тогда она связана с миром зла и с силами хаоса. Однако это объяснение очень неубедительно, и, вероятно, лучше оставить вопрос о ее имени открытым, пока мы не найдем лучшего объяснения.

Хюндла спит в пещере; как мы помним, Фрейя должна ее разбудить. Эта сцена представляет собой параллель со сценой в «Снах Бальдра», когда Один будит вёльву, которая в конце поэмы раскрывает свою истинную природу – это вели-

580 Beck, 1965 s. 33.

581 C. Lévi-Strauss, 1962, pp. 21-45.

582 Антрополог Р. Линтон продемонстрировал, как так называемая «Радужная дивизия», солдаты армии США во время Первой мировой войны, превратились в настоящих тотемистов, обладающих всеми характеристиками, которые им обычно приписывают. R. Linton, 1965, "Totemism in the A.E.F.", *Reader in Comparative Religion*, ed. Lessa & Vogt, New York.

583 AnEWb, sv. *hyndr*, p. 265.

584 Выражение *hundvis jötun* означает «очень мудрый великан», AnEWb *hund-*, p. 267.

канша Ангрбода, мать трех чудовищ, то есть Ёрмунганда, Фенрира и Хель. Кажется вполне вероятным, что Хюндла относится к той же категории, то есть к кругу Локи.

Следующий вопрос: почему вдруг Фрейя, сама хорошо владеющая сейдом и колдовством, нанимает великаншу, чтобы помочь Оттару добыть тайные знания? Поиски Одним знаний у ворот Хеля в «Снах Бальдра» также кажутся малопопытными, поскольку он сам обладает запасом тайных нуминозных знаний благодаря доступу к голове Мимира и меду поэзии, а также знакомству с сейдом и рунами. Однако следует помнить, что эти вопросы относятся к области мифологии и их невозможно решить логическим путем. Поиск мудрости Фрейей и Одним рассматривался как идеальный прототип поиска тайных знаний. Достижение этой цели подразумевало риск, выходящий за рамки повседневной жизни, столкновение с опасностями, связанными с ужасающими силами, которые проявляются в виде чудовищ или мертвецов. Попадая в сферу сверхъестественного, вам придется иметь дело с теми необыкновенными силами, которые управляют этой сферой, или даже самим управлять ими. Хотя и Фрейя, и Один относятся к сфере сверхъестественного, их действия в этих мифах отражают мир людей и стремление человека к неземной мудрости.

И все же, по какой причине Фрейя должна задействовать Хюндлу, чтобы передать Оттару эту сверхъестественную мудрость? В цикле Хельги, которого мы упоминали как аналогичную конструкцию, появления сверхчеловеческой валькирии достаточно, чтобы помочь герою – ей не нужно привлекать великанш или других чудовищ, когда она снабжает его особыми знаниями. Мы уже отмечали, что эти истории об униженном герое и его женщине-помощнице отражают инициацию. Однако эти героические поэмы или саги представляют собой более поздний слой нарратива, в котором религиозные элементы уступили влиянию эпических романов и утратили свой первоначальный характер.

В «Песне о Хюндле» представлен более ранний пласт, как в «Речах Высокого», «Песне о Риге» и «Речах Сигдривы», и описана передача тайных знаний во время инициации воина. Несмотря на многочисленные пробелы, мы все же способны уловить ее замысел – вступление Оттара в мир мужчин через победу над Ангантюром и утверждение своего права на наследство. В результате Оттар займет свое место в мире, установив родство с героями и богами. Генеалогии простираются в мир сверхъестественного, то есть в мир богов и их противников, великанов. Таким образом, они раскрывают конкретное мировоззрение, перспективу времени и пространства, которая открывается Оттару, «неразумному», и включает в себя начало и конец мира, а также будущее. С этой точки зрения Хюндла выступает в роли вельвы, пророчицы, когда она открывает этот сверхъестественный мир в «Кратком прорицании вельвы», подобно безымянной великанше в «Снах Бальдра» и вельве, возвращенной великанами в «Прорицании вельвы».

ТАЙНА БОГОВ

«Краткое прорицание вёльвы» фокусируется на следующих темах: смерть Бальдра; имена великанов и чародеев; сила Хеймдалля; чудовищные дети Локи и битва Одина с Фенриром. Мотивы, созвучные «Прорицанию вёльвы», – это смерть Бальдра и Вали-мститель, великаны и колдуньи, Локи как отец Фенрира и Ёрмунганда, а также смерть Одина, вызванная Фенриром во время Рагнарёка. Хеймдалль – центральная фигура, бог начала и конца.

Здесь, как и в «Прорицании вёльвы», присутствуют космологические структуры начала и падения; но «Краткое прорицание вёльвы» начинается с решающего момента, смерти Бальдра, и в основном вращается вокруг богов Хеймдалля и Локи. Смерть Бальдра, вызванная Локи, открывает врата разрушения, что подчеркивает тот факт, что Бальдр не возвращается из Хеля. (При логическом осмыслении мифа становится ясно, что Бальдр, согласно Снорри, должен вернуться в Вальхаллу, поскольку он погиб от оружия. Однако в этом случае миф потерял бы свое значение и стал бы бессмысленным.)

Это первая и самая важная победа тех хаотических сил, цель которых – уничтожение мироздания: бог, воплощающий Молодость, Чистоту и Добро, побежден Смертью, а асы и ваны не в состоянии этому помешать. Гибель юного бога и всего того, что он олицетворял, – вот что положило начало падению богов и их власти.

Зачинщиком выступает Локи, который провоцирует смерть Бальдра тремя разными способами. В первую очередь он выступает в роли *ráðbani*, «подстрекателя к убийству» – сначала он помогает слепому Хёду убить Бальдра с помощью омелы, затем в облике великанши отказывается присоединиться к трауру, который мог бы вызволить Бальдра из Хеля, и, наконец, в роли отца Хель и, следовательно, источника Смерти:

... eitt þótti skars / allra feiknast / þat var bróður frá / Býleistz komit (Hdl., 40).

... еще одно чудище, самое злое, на свет рождено Бюлейста братом.

В этой ситуации Локи раскрыл свои истинные черты. До сих пор его роль среди богов сводилась к роли весельчака, чьи шутки иногда приводили к печальным результатам – результатам, которые он, однако, устранял, рискуя собственной головой или репутацией. Качества Локи согласуются с упадком моральных норм в эпоху богов.⁵⁸⁵ Когда мы встречаем его на пиру у Эгира, все его маски уже окончательно сброшены, и он предстает тем зловредным персонажем, которым и является на самом деле.

585 J.P.Schjødt, 1981, „Om Loke endnu en gang“, ANF 96, pp. 49-86.

Enn vill þú, Frigg, / at ek fleiri telia / mína meinstafi / ek því réð / er þú ríða sérat / síðan Baldr at söllum (Ls., 28).

Знать, мало досталось! – желает ли Фригг хулу до конца послушать? Я – вот причина, что сына вовек, Бальдра, с тобою не будет!

Колкости Локи раскрывают его намерения, и боги заточают его в темницу в последней попытке предотвратить нашествие зла. Отныне время – всего лишь конечное явление, эквивалентное настоящему времени, как его понимали дохристианские народы Скандинавии.⁵⁸⁶

Эти размышления важны для тех, кто должен обладать знанием о богах. Хеймдалль, представляющий начало, Бальдр – путь вниз, и Локи – окончательное разрушение, составляют божественный опыт экзистенциального положения человека, в котором закат мироздания неизбежен; что будет потом – неизвестно и будущее относится к другому уровню нуминозного знания, т. е. к сфере Одина, вероятно, связанной с одним из его сыновей:

Þá kemr annarr enn mátkari / þó þori ek eigi þann at nefna / fáir síá nú fram um lengra / en Óðinn man úlfi mæta (Hdl., 44).

Но будет еще сильнейший из всех, имя его назвать я не смею; мало кто ведает, что совершится следом за битвой Одина с Волком.

ВЫВОД

Эта глава представляет собой попытку раскрыть структуру «Песни о Хюндле», призванную помочь нам избежать трудностей, связанных с историческими фактами о ней. Основной смысл этого исследования заключается в целесообразности интерпретации «Песни о Хюндле» – по сравнению с другими героическими поэмами – как иллюстрации инициации воина. Поиски родословной, появление чудовищной и злобной великанши, унижительное прозвище, путешествие в Иной мир и, наконец, (притворный) бой с опытным воином – все это типичные элементы инициации. Имена Оттар и Ангантюр в «Песни о Хюндле» следует расценивать как аллюзии на древние повествования, каждое из которых представляет отдельный тип, т. е. непосвященного и посвященного воина.

Знание, которое Оттар получает от Хюндлы, – это знание о его происхождении от богов и об их космологической борьбе со злом. Это знание отличается от

⁵⁸⁶ Schjodt, 1981, pp. 49-86.

знания, сообщаемого Одинем в строфе 3. Мы отметили, что ни Оттар, ни Хельги не обрели навыков врачевания и магии, которые, по-видимому, присущи героям Одина.

Мы осознали, что имя Оттар обозначает не человека, а вымышленного героя, который фигурирует во многих поэмах и сказаниях наряду с именем Ангантюр, и символическими животными – кабаном и волком. Как и в поэмах и эпизодах о Хельги, он – объект посвящения в мир воинов, которому помогает и покровительствует божество женского пола.

Инициация Оттара характеризуется боевыми ситуациями и проходит через следующие события:

1. Оттар связан с кабаном Хильдсвини, символом войны.
2. Инициация принимает форму спора между Фрейей и великаншей.
3. Большинство предков Оттара были известны благодаря своим боевым подвигам.
4. На мифологическом уровне мир состоит из сражений двух сторон: а) Вали против Хёда, б) Хеймдалль против Локи, в) Один против Фенрира. Враги определены как великаны, колдун и колдунья соответственно.
5. В то время как в «Речах Сигдривы», «Речах Высокого» и «Песне о Риге» нуминозное знание связано с мастерством врачевания посредством пения рун, в наставлениях, которые получает Оттар, нет никаких признаков подобных компонентов.
6. Фрейя, а не Один, иницирует воинов – или, по крайней мере, воина одного типа – в своей роли богини войны. Это значит, что Оттар относится к той половине павших, которых она забирает в Фолькванг.

В результате нашего анализа мы пришли к выводу, что в этой поэме Фрейя предстает как аналог Одина в контексте инициации воина. Более того, инициация ее воинов отличается от той, которую проводит Один: ее протеже не обучаются магиико-медицинским навыкам (относящимся к первой функции), но получают обещание богатства (третья функция). Генеалогические цепи формируют знания, типичные для такого типа инициации, где раскрывается роль предков; даже «Краткое прорицание вёльвы» с ее космологическим видением относится к передаваемой традиции. Переход неопита к новому статусу, как и во время обряда инициации, осуществляется через символическую смерть и переживается как испытание мужества. В «Песне о Хюндле» путь лежит в «Зал павших», куда призываются боги-воины Один и Тор. Стадия принятия в сообщество воинов

выражена в битве знаний против Ангантюра, который представляет эту группу. Наконец, эротические аллюзии, касающиеся богини и неопита, являются отражением нового достоинства последнего как взрослого мужчины и члена общества, способного воевать и жениться.

Искаженный текст поэмы «Песнь о Хюндле» можно интерпретировать по-разному, как мы уже отмечали в начале. Однако типичность схемы инициации здесь очевидна. То обстоятельство, что именно Фрейя, собирающая полувину павших воинов, вводит своего протеже в мир воинов, подчеркивает ее роль богини войны, родственной валькириям, предоставляя дополнительные свидетельства о сложности ее характера.

~ X ~

ФРЕЙЯ И ВЕЛИКАНЫ: ПРЕДЫСТОРИЯ «ПЕСНИ О ТРЮМЕ»

СОДЕРЖАНИЕ «ПЕСНИ О ТРЮМЕ»

«Песнь о Трюме» – это поздняя эддическая поэма, написанная предположительно во второй половине тринадцатого века. Основанием для такого предположения может служить тот факт, что Снорри Стурлусон не упоминает о ней в своей «Эдде». Снорри должен был упомянуть это литературное произведение в своем руководстве по стихосложению, «Языке поэзии», если бы он столкнулся с ним в этой литературной форме. Это обстоятельство позволяет выдвинуть гипотезу о том, что Снорри сам был автором, и что он создал искусный пересказ по образцу старых эддических поэм.⁵⁸⁷

Даже если Снорри или кто-то другой из его образованных коллег сочинил «Песнь о Трюме» спустя почти двести лет после обращения Исландии в христианство, некоторые вопросы, относящиеся к ее мифологической подоплеке, все еще требуют внимания. Вполне вероятно, что ранее сама история была частью устной традиции, в которой постоянно повторялось желание великанов заполучить Фрейю и неустанная защита Асгарда со стороны Тора.

Поздняя и доработанная версия «Песни о Трюме», которая дошла до нас, представляет собой фарс, где три комических момента сосредоточены на реакциях действующих персонажей: гнев Фрейи в строфе 12, гнев Тора в строфе 16 и свадебный пир в доме великана Трюма в строфах 24-32. Предполагаемый автор XIII века, безусловно, наилучшим образом использовал комичность положений. За этим фасадом мы можем разглядеть мифологическую структуру, отражающую космическое равновесие между богами и их противниками, великанами, которые временно овладевают совершенным оружием, Мьельниром, молотом Тора.

Проснувшись однажды утром, Тор обнаруживает, что его молот пропал, а поскольку по своей природе он никогда не покидает своего хозяина, у Тора немед-

587 P. Hallberg, 1962, „Den fornisländska poesien“, Stockholm, p. 54.

ленно возникают подозрения относительно его местонахождения. Он посылает Локи в перьевом плаще Фрейи на разведку, и Локи уже знает, где искать – великан Трюм украл молот с помощью магических заклинаний, и он вернет его, но только если Фрейя станет его женой. Тор и Локи отправляются к Фрейе и сообщают ей о требовании великана. Фрейя, которая до сих пор относилась к поискам благожелательно, впадает в ярость, от которой содрогается весь мир богов, а ее знаменитое украшение, Брисингамен, раскалывается на две части. Поэтому богам приходится созвать совет, чтобы решить, как поступить в сложившейся ситуации. Хеймдалль предлагает такое решение проблемы: сам Тор отправится в мир великанов под видом Фрейи. Это предложение вызывает очередной божественный истерический приступ. Вспыльчивый Тор взрывается от гнева и кричит:

Mik munu æsir / argan kalla / ef ek bindaz læt / brúðar líni (Prk. 17).

Меня назовут женовидным асы, если наряд я брачный надену!

Тем не менее, ему приходится смириться, и вместе с Локи, который по собственной воле переодевается в подружку невесты, они начинают свое путешествие в мир великанов. Естественно, Тор сразу же забывает о своей маскировке. По привычке и в состоянии нервного возбуждения он съедает одного быка, девять лососей и выпивает очень много пива. Естественно, великан обращает на это внимание:

Þá kvað þat Þrymr / þursa dróttinn / Hvar sáttu brúðir / bíta hvassara / Sáka ek brúðir / bíta breiðara / né inn meiri mið / mey um drekka? (Prk., 25)

Сказал тогда Трюм, ётунов конунг:

«Где виданы девы, жаднее жевавшие? Не знал я невест, наедавшихся так, и дев, что по стольку пива глотали!»

Локи заявляет, что влюбленная Фрейя потеряла аппетит уже восемь дней как. Узнав об этом, Трюм приходит в нетерпение и приподнимает вуаль, чтобы поцеловать свою невесту. В этот критический момент Тор не может ничего поделать, кроме как яростно сверкнуть глазами, и великан в изумлении отшатывается:

Hví ero öndótt / augo Freyio / þikki mér ór augum / (eldr of) brenna! (Prk., 27)

Что так у Фрейи сверкают глаза? Пламя из них ярое пышет!

Локи отвечает, что Фрейя не спала восемь ночей, потому что мечтала о союзе с Трюмом. Трюм приказывает принести молот и положить его на колени невесты. Тор без раздумий использует эту возможность; взяв в руки молот, он расправляется с женихом, а заодно и с гостями.

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ БОГАМИ

Описывая древнюю религию, такую как древнескандинавская, с ее политеистическим пантеоном, можно с легкостью избрать хорошо известный путь старых мифографов, и классифицировать богов в соответствии с их качествами, например, Фрейра как повелителя растительности, Одина – как бога войны и магии, Эгира – как бога моря, и т. д. Однако подобная классификация может привести к ошибочному представлению о том, что эти боги воспринимались как изолированные явления, которые управляли своими отдельными сферами. Также это может привести к тому, что мы, анализируя былые мифологии, упустим саму суть – эти боги были объектами человеческого верования, и мифы, окружавшие их, были важнейшими отражениями взглядов человека на жизнь. Сегодня исследователи могут знать больше о происхождении и этимологии богов, чем люди эпохи викингов, но эти люди верили в своих богов, их существование и их действия. Мы всегда рискуем поместить богов в нашу собственную научную картину мира, составляя абстрактные классификации их деятельности, в то время как люди эпохи викингов воспринимали богов как реальность и как часть природы, которая их окружала.

Помимо самой политеистической системы существуют и другие преграды, мешающие нашему пониманию древнескандинавской религии. Следует отметить, что эти боги выполняли свои функции в этом мире, а не за его пределами, в некоей литературной сказочной стране. Они не жили вечно; они пришли в мир в начале времен и управляли его созданием. Они не были бессмертными, хотя их существование продолжалось от сотворения мира до его конца. Они не были всемогущими, как мы можем видеть из мифов: Бальдр не смог избежать своей судьбы из-за омелы; знания Одина помогли ему уравновесить силы вселенной, но он не смог предотвратить гибель богов, хотя и предвидел их судьбу. Развитие древнескандинавской вселенной было последовательно запрограммировано на ее упадок и смерть и далее на новое сотворение мира.

С другой стороны, боги действительно могли вмешиваться в жизнь людей, особенно на поле битвы, и в других ситуациях. Они дарили материальные блага, а также ментальные качества, такие как храбрость и поэтический талант; обычно они покровительствовали тем, кто верил в них; и, наконец, они принимали умерших в свои божественные обители.

Политеистическую систему древнескандинавской религии следует понимать таким образом, что мифы об отношениях между богами, а также об их деятельности, являются своего рода символическим языком. Такое взаимодействие между различными божествами и их функциями раскрывает основополагающую структуру взглядов человека на порядок мироздания, что продемонстрировали в своих работах такие исследователи, как Ж. Дюмезиль, Жан-Пьер Вернан и Марсель Детьен.

ЛОКИ

Взаимодействие между богами и их окружением в «Песне о Трюме» можно считать непрерывной борьбой между мирозданием, представленным жителями Асгарда, и силами хаоса, великанами, стремящимися разрушить это мироздание. Загадочная фигура Локи, представляющая собой сочетание этих двух сил, фигурирует в разных и неоднозначных ролях в нескольких мифах, где его отношения с богами разнятся. С Тором он обычно ведет себя как покорный слуга по отношению к своему господину; Хеймдалль – его заклятый враг; а с Фрейей и другими богинями он ведет себя угодливо, хотя втайне вынашивает желание похитить их для великанов или, по крайней мере, стать их любовником.

На самом деле Локи – великан. Он породнился с Одином в начале времен, когда они смешали кровь и поклялись стать братьями. Локи не только необычная фигура, придворный шут и трикстер в скандинавском пантеоне – его присутствие представляет опасность в долгосрочной перспективе, поскольку его личное развитие в мифах связано с мифическим процессом судьбы богов. Очевидно, что он становится все более демоническим, по мере приближения гибели мироздания.

Его роль в мировой драме становится очевидной, когда он оказывается виновником смерти Бальдра, и после этого он предстает как абсолютное зло. В последний раз он сталкивается с богами на пиру у Эгира, презрительно отзываясь об их слабостях. Наконец, во время Рагнарёка он примыкает к врагам, великанам, стремящимся уничтожить мироздание.⁵⁸⁸

В «Песне о Трюме» он по-прежнему выглядит благодушным существом, но очевидно, что его злобный разум получает огромное удовольствие от визита к Трюму, где Тор оказывается серьезно унижен, а великан одурочен. Более того, он не стыдится одеваться как женщина, рискуя быть обвиненным в недостатке мужественности. Ранее Локи явился в облике кобылы и спаривался с жеребцом – край-

⁵⁸⁸ О Локи с точки зрения мировой драмы см. Schjødt, 1981, pp. 49-86.

няя степень извращения – и в итоге родил Слейпнира, которого подарил Одину. Во многих мифах он выступает в роли слуги Тора, хотя его великанская натура проявляется в его страхе перед молотом – единственным предметом, способным умирить его злой язык в конце «Перебранки Локи» (64).

ТОР И ЕГО МОЛОТ

В их отношениях Тор выступает в главенствующей роли; его связь с Локи – это связь отважного хозяина с презренным слугой. Однако очевидно, что Тор не доверяет Локи – он просит Локи ответить немедленно по возвращении от великанов, т. е. у Локи не должно быть достаточно времени, чтобы сочинить ложь. Более того, у Тора есть основания подозревать Локи в адюльтере с его женой Сиф. По словам Снорри, однажды Локи обманом вынудил ее отрезать свои волосы (Sksm., 33). В «Песне о Харбарде», в диалоге с Тором, Харбард (Один) намекает, что Сиф изменяет ему, и, в конце концов, Локи сам говорит ей следующее:

Ein þú værir / ef þú svá værir / vqr ok grqm at very / einn ek veit / svá at ek vita
þikkiomk / hór ok af Hlórriða / ok var þat sá inn lævísi Loki (Ls., 54).

Хотя бы тебя не порочил бы я, будь вправду ты непорочна, однако я знаю – мне ли не знать! – с кем от Хлорриди [Тор] ты гуляла: то злобный был Локи.

Именно Тор, согласно Снорри, в конце концов, ловит Локи в облике лосося в водопаде Франанга, после того как боги узнали обо всех его злодеяниях. Однако в «Песне о Трюме» он бессилен и вынужден мириться с Локи и даже полагаться на него в критических ситуациях.

Мьельнир, «крушитель», – это важнейшее оружие, которым Тор пользовался в сражениях с такими великанами, как Хругнир, Трюм и великан-строитель. Мьельнир возвращается к своему хозяину после использования, подобно ведической ваджре Индры и оружию кельтского Дагды, и поэтому обладает неотъемлемой магической силой. На ранних стадиях символ молота изображали на камнях в качестве мужского атрибута. Впоследствии он приобрел функцию оберега, отпугивая воров и отмечая границы между землями соседей. Он также был знаком защиты и поэтому его наносили на отдельные предметы. В поздние времена скандинавской религии изображение молота использовалось в противовес христианскому кресту. Выдвигались предположения о том, что молот играл определенную роль в обрядах перехода; свадьба в «Песне о Трюме» и освящение погребального корабля Бальдра могут означать, что молот использовали и в таких ситуаци-

ях. Тем не менее, подобные элементы могут просто свидетельствовать об особой силе Мьельнира.

Эта сила прекрасно известна великанам и демонам – она разможила черепа многих их предков. Тору приходится надевать специальные перчатки, чтобы удерживать рукоятку молота. После его смерти Мьельнир переходит в собственность его сыновей, Магни и Моды. Очевидно, что он больше зависит от молота, чем молот от него, и без молота Тор так же бессилён, как и в начале «Песни о Трюме», в момент пробуждения.

Можно сравнить его затруднительное положение в этом мифе со схожим положением, в котором он оказался во время посещения великана Гейррёда. Причиной этого визита было освобождение Локи, который находился в плену в доме великана и пообещал, что Тор будет без Мьельнира. Благодаря другому магическому оружию, полученному от великанши Грид, матери Видара, Тор спасся во время потопа, вызванного мочеиспусканием одной из дочерей Гейррёда. В доме великана на него напали сам великан и его дочери, но с помощью магических предметов он убил их. Разница между этой историей и ситуацией в «Песне о Трюме» заключается в том, что его молот оставался в безопасности в Асгарде. Хотя Тору пришлось сражаться голыми руками и полагаться на помощь магического оружия, опасность не была такой серьёзной, как в «Песне о Трюме».

С молотом Тор – превосходный боец, идеальный воин и мужественный защитник от хаоса и разрушения, в отличие от Фрейра, который сам отдаёт свое оружие, чтобы добиться любимой женщины. Однако сила Фрейра характеризуется его сексуальностью; сила же Тора зависит от его воинственного вида, и без своего молота он беспомощен.

ПОХИЩЕНИЕ БОГИНИ

Овладев могущественным оружием, молотом Мьельниром, Трюм требует, чтобы Фрейя стала его невестой – великаны постоянно мечтают об этом. Это напоминает старую тему о красавице и чудовище, поскольку Фрейя – великая богиня любви и удовольствий. Однако мы ничего не слышим о влечении великанов к другим прекрасным богиням, таким как Фригг, Сиф или Нанна. Лишь однажды другая богиня, Идунн, подвергается нападению с их стороны в попытке исправить асимметрию брачного паттерна, и причина заключается в том, что она владеет яблоками вечной молодости – люди, которые их едят, не стареют. В этой истории Локи играет очень важную роль – именно из-за него Идунн попадает в руки великана Тьяци, и ему же приходится возвращать ее обратно, облачившись в перьевой плащ Фрейи.

Миф об Идунн и ее яблоках согласуется с нападением великанов на Фрейю. Возможно, что Идунн, «вечно любимая», – это еще одно имя Фрейи, а строфа в «Прорицании вэльвы»: ... еða ætt jötuns Óðs mey gefna (25), «... Ода деву ётунам выдать», отражает вышеупомянутое событие. *Rattus exulans*

В «Хаустлэнге» родство между двумя богинями подчеркивается именем Брисинг в строфе 9⁵⁸⁹:

Brisings goða girðitjófr of kom síðan Brunnakrs bekkjar dísi i garða grjót-Niðaðar

Затем похититель Брисингамена унес деву из источника в дом горного конунга.⁵⁹⁰

Из контекста следует, что это Локи унес Идунн. Правда, в этой строфе изображены разные эпизоды из мифов: один – о краже Брисингамена, другой – о похищении Идунн и ее яблок. Тем не менее, сходство между двумя ситуациями очевидно.

В поэме Тьодольва Идунн фигурирует как *meu rás ellilyf ása kunni*, «дева, которая знает лекарство, которое боги используют против старения», тогда как Снорри говорит об *erlin, ellilyf ásanna*, «яблоках, лекарстве богов» (*Sksm.*, 110). Дикие яблоки были обнаружены в большом количестве на Осебергской ладье, в одном случае вместе с зерном⁵⁹¹ – это два вида пищи, которые во времена классической античности считались символами жизни этого и иного миров.⁵⁹² Кеннинг *erli Heljar*, «яблоки Хель», в «Лаусависе» Торьорна Брунасона свидетельствует о том, что яблоко как символ имело схожие коннотации в древнескандинавской мифологии, тогда как в «Саге о Вэльсунгах» тот же плод символизирует плодородие (как дар Фригг и Одина).⁵⁹³

Хотя слово *erli* могло означать любой круглый плод дерева, даже желудь,⁵⁹⁴ следует предположить, что история о яблоках Идунн написана под влиянием классической мифологии. Она появилась из сада Гесперид, где Зевс и Гера праздновали свое бракосочетание, и где Гера получила от богини Земли яблоки вечной молодости.⁵⁹⁵ Также яблоки были связаны с Афродитой и дали название ее острову, Мелосу. Ирландская сказка о трех сыновьях Туиренн, которые похитили вол-

589 B. Pering, 1941, "Heimdall", Lund, p. 213.

590 См. также: Тьодольв из Хвина, «В течение осени».

591 Turville-Petre, 1964, p. 186.

592 Об этих символах в классической древности: Näsström, 1990, pp. 91-92.

593 О символизме яблока см. Steinsland, 1989, pp. 232-252.

594 Turville-Petre, 1964, p. 186.

595 Sittig, sv. *Hesperiden*, p. 1243, Paulys „Realencyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft“, 1894, ed G. Wissowa, K. Ziegler, Stuttgart.

шебные яблоки Хисберны, обладавшие целительными свойствами, кажется связующим звеном со скандинавским мифом, особенно когда мы обнаруживаем такие детали, как сыновья, обернувшиеся ястребами и преследуемые стражами в облике грифонов.⁵⁹⁶

Однако эти истории обладают важными различиями. В мифе об Идунн и Тьяци описано похищение не только волшебных яблок, но и самой богини. Когда Локи удаётся вернуть ее, сначала он превращает ее в орех, но при этом яблоки не упоминаются. Эта история усиливает впечатление, что именно сама богиня обладает знаниями как противостоять старости, а яблоки – это второстепенные символы, хотя они фигурировали еще в дохристианском веровании.

В качестве мотива спасение и преследование тесно связаны с другим хорошо известным сюжетом: Один и похищение меда поэзии.⁵⁹⁷ Эти два мотива, несомненно, связаны с индоевропейской концепцией похищения напитка бессмертия. В скандинавской системе эта концепция разделилась на два мифа: один сосредоточен на Одине и меде поэзии, а другой – на Идунн-Фрейе и средстве для вечной молодости.

Как и Идунн, Фрейя обладает качествами, которые желают и хотят контролировать великаны. Ее собственная личность воплощает важные принципы жизни и плодovitости, которыми хотят обладать и Трюм, и великан-строитель; их также символизирует Брисингамен, ее знаменитое украшение. Так же как молот Мьельнир – типичный атрибут Тора, Брисингамен – это атрибут Фрейи. Поэтому вполне логично, что украшение разбивается, когда Тор требует, чтобы она вышла замуж за великана, поскольку смысл его просьбы состоит в том, чтобы Фрейя передала созидательную силу разрушительным силам.

ПОХИЩЕНИЕ БРИСИНГАМЕНА

Согласно Тьодольву из Хвина, это украшение называлось *Brísings... girði...* «кушак Брисинга», а Снорри позже именуется его *Brisingamen* «украшение Брисинга». Эти словосочетания повлекли дискуссию о том, следует ли считать данный предмет кушаком или ожерельем; представители романтической школы, вдохновленные удивительными находками золотых шейных колец, решили, что это ожерелье. Кеннинг, использованный Тьодольвом, также можно перевести как «ожерелье».

С Брисингаменом связан, по крайней мере, один миф, дошедший до нас лишь в виде фрагментов. Действующие лица этого мифа – Локи и Хеймдалль, у которых есть определенные роли в «Песне о Трюме». В «Хусдрапе» Ульфа Уггасона, по-

⁵⁹⁶ Turville-Petre, 1964, p. 186.

⁵⁹⁷ Turville-Petre, 1964, p. 187.

этическом описании мифических изображений в зале Олафа Хоскульдссона, мы обнаруживаем следующую строфу:

Ráðgegninn frægr ragna reinvári bregðr við firna slægjan mög Fárbauta at Singateini; modöflugr mögr átta mædra ok einnar rædr áðr fögru hafnýra.

Мудрый и могучий страж (= Хеймдалль) пути богов (= Биврёст) направлялся вместе с весьма хитрым сыном Фарбаути в Сингастен; храброму сыну одной и восьми матерей удалось первым добраться до прекрасной морской почки.⁵⁹⁸

Снорри рассказывает об этом эпизоде в «Языке поэзии», где он описывает Хеймдалля следующими словами: «Упоминают и то, что он побывал на острове Вагаскер и у камня Сингастейн: тогда у них с Локи была распря из-за ожерелья Брисингов. ... Хеймдалль и Локи были в обличье тюленей» (Sksm, 8). Биргер Перинг предложил заменить слово Singastein в первой строфе «Хусдрапы» на *signastein, «волшебный камень», что позволяет говорить об аналогии с hafnýra, «морской почкой», в следующей строфе. Hafnýra может быть тем же, что и норвежское vettenyrer, «почка водяного», или «морские бобы», обозначающее высушенное растение Entada Gigalobium. Это растение занес из Вест-Индии Гольфстрим и его активно использовали в народной медицине для облегчения родов. В Исландии этот «камень» назывался lausnarsteinn, «родильный камень», он был коричневого или красного цвета. Перинг связывает этот цвет с «огнем», что представляет собой первое значение слова brisingr.⁵⁹⁹ Таким образом, Брисингамен тождественен «священному камню», «морской почке» и использовался для помощи при родах, что связано с функцией Фрейи.⁶⁰⁰

Гипотеза Перинга выделяет значение Брисингамена как предмета, связанного с фертильностью и деторождением. Будучи атрибутом Фрейи, он, таким образом, обладает ярко выраженными сексуальными коннотациями, что отражено в словах мужественного Тора, когда ему приходится переодеваться во Фрейю: «Меня называют женовидным асы», что не только намекает на то, что носить женское платье унижительно, но и в особенности на знаменитый символ Брисингамен. Таким образом, это украшение непосредственно подразумевает, что он собирается вступить с великаном в сексуальную связь и родить ему детей – отношения, которые в скандинавском праве назывались þíðr. Под «нид» обычно подразумевалось, что мужчина выступал в сексуальных отношениях в пассивной роли по отношению к другому мужчине, жеребцу или троллю, и родил от него детей.⁶⁰¹

598 "Húsdrápa", 2. Текст дополнен Финнуром Йонссоном.

599 „Den Norsk-Islandske Skjaldediktningen“, 1967, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen, pp. 217-218.

600 Pering, 1941, p. 222.

601 P. Meulengracht-Sørensen, 1983, p. 18 ff; B. Almqvist, 1965, *Norrøn niddiktning*, 1-2, Stockholm, passim.

Конечно, *fogru havnúga* – это не более чем кеннинг Брисингамена, но это не объясняет важную роль ожерелья, которое представляет собой объект желания Локи не меньше, чем сама богиня Фрейя. В другом мифе он замешан в краже этого украшения, руководствуясь различными мотивами. В поздней поэме «Прядь о Сёрли» он действует по просьбе Одина:

Одного человека звали Фарбаути. ... и у него была жена по имени Лаувей. Была она худая и хилая, и за это ее прозвали Иглой.⁶⁰² У них был один сын, и звали его Локи. Он был невысок ростом, смолоду дерзок и гораздо на всякие уловки. Не было ему равных в той премудрости, что зовется коварством. Уже в юном возрасте он был очень хитер, и за это его прозвали Локи Хитроумным. Он явился в Асгард к Одину и сделался его человеком. Что бы он ни учинил, Один всегда принимал его сторону. А потому Один часто возлагал на него важные поручения, и тот всегда выполнял их лучше, чем можно было ожидать. Ему также было ведомо едва ли не все, что происходит, и он рассказывал обо всем, что узнавал, Одину.

И вот рассказывается, что Локи проведал о том, что Фрейя получила ожерелье, а также о том, чем она за него отплатила, и он сказал обо всем Одину. И когда Один узнал об этом, он велел Локи достать и принести ему это ожерелье. Локи отвечал, что навряд ли из этого что-то выйдет, поскольку никому не удастся проникнуть в покои Фрейи против ее воли. Один сказал, чтобы он отправлялся и не возвращался назад, пока не добудет ожерелье.

Локи удалился стеною. Многие обрадовались тому, что Локи попал в беду.

Приходит он к покоям Фрейи, а те стоят на запоре. Он попытался попасть внутрь, но не смог. Снаружи было очень холодно, так что он совсем продрог. Тогда он обернулся мухой и облетел все засовы и щели, однако нигде не смог отыскать такого отверстия, через которое он мог бы пролезть внутрь. Только наверху под самой крышей нашел он, наконец, дыру, да и ту не больше, чем чтобы просунуть иголку. Сквозь эту-то дыру он и прополз внутрь. Оказавшись там, он стал вглядываться, как только мог пристально, нет ли там кого-нибудь, кто бы бодрствовал, и убедился, что все покои погружены в сон. Затем он приблизился к постели Фрейи и удостоверился в том, что ожерелье у нее на шее и что обращено оно застежкой вниз. Тогда Локи обернулся блохой. Он садится Фрейе на щеку и кусает ее, так что она просыпается, переворачивается и засыпает вновь. После этого Локи сбрасывает с себя обличье блохи, расстегивает на ней ожерелье, отпирает покои, уходит и приносит ожерелье Одину.⁶⁰³

602 Имена Лаувея и Наль фигурируют в Glgf. 33; Laufey может означать «широколистное дерево», а Nál – «хвойное дерево», хотя возможны и другие интерпретации. Lorenz, p. 407.

603 «Об Одине и Локи» из «Книги с Плоского острова». Пееревад – Е.А. Гуревич. – Примечание переводчицы.

Роль Брисингамена как драгоценного символа плодovitости проясняет не вполне понятную цель схватки Хеймдалля и Локи. Кража украшения Локи аналогична его похищению Идунн и договору с великаном-строителем, когда в качестве награды великану обещают Фрейю. Хеймдалль – отец людей в начале «Прорицания вёльвы» и «Песни о Риге», рожденный из моря девятью матерями, и это он спасает это символическое украшение, главный атрибут богини любви. Презрительное отношение Локи к Гевьон в «Перебранке Локи», возможно, переключается с его собственным поражением: «тебя соблазнил [белый] юнец: дарил обручья, а ты за это его на бедра себе возлагала» (Ls., 20). Гевьон, как мы уже отмечали, – это прозвище Фрейи, хотя в этой поэме она фигурирует как отдельная богиня.

«Белый юнец», вероятно, – Хеймдалль, которого называют hvítastr áss (Prk., 15), hvíti áss (Glgf., 25), и Фрейя-Гевьон вознаградила его указанным образом за возвращение своего украшения. Связь между Хеймдаллем и Фрейей, вероятно, можно обнаружить в ее прозвище Мардёлль, которое образовано от *maðr*, «море» и – *döll*, вероятно, «папоротник», форма – *dalir* – (ср. последнюю часть имени *Heim-dallr*, означающую «сияющий»)⁶⁰⁴. Мы уже предположили, что имя Мардёлль можно перевести как «сияние над морем» и таким образом считать аналогом Хеймдалля, «сияния над землей». Гипотетически это может означать, что власть богини, связанной с землей, распространяется и на воду, а бог, появившийся из моря, присматривает за землей людей.

Хеймдалль – бог первобытного времени и неизменный противник Локи. Причина их вражды кроется в космологическом противостоянии богов и великанов, сил космоса и хаоса соответственно. Хеймдалль – не только отец людей; он еще и *vörðr* го́да, «страж богов» (Glgf., 27), который протрубит в свой рог, возвещая о начале Рагнарёка. В этой последней битве он в последний раз встречается с Локи, и как последние выжившие боги они убивают друг друга, а затем огонь поглощает мироздание.

БОГИ ПРОТИВ ВЕЛИКАНОВ

В «Песне о Трюме» за комическим фасадом приключений Тора кроется серьезный мотив. Здесь представлено мифическое мироздание древнескандинавской религии, где мир богов противостоит миру великанов. Центр этого мироздания – Мидгард, «срединная земля», земля людей. В связи с этим миром мы видим два других – Асгард, обитель богов, и Ётунхейм, мир великанов, иногда именуемый Утгардом. Боги – это те, кто оберегает и защищает жизнь, поддерживая мироздание, в отличие от великанов, которые выполняют противоположную функцию. В различных обликах они воплощают зло бытия, стремящееся разрушить мирозда-

604 Lorenz, p. 440.

ние. Они связаны с дикой природой – не тождественны ей, но отражают ее темную и разрушительную сторону. Название *jötnun*, вероятно, происходит от той же основы, что и латинское *edulus*, «пожиратель», а значение «пожирающий трупы» отражено в имени одного из великанов – Хрёсвельг. Другие имена также отражают дику природу и ее неприглядные стороны, особенно зиму и морозы, например, Хримнир, «мороз»; Хримгримнир, «покрытый инеем»; Ёкуль, «ледник»; Дрива, «сугроб»; Снор, «снег». Другие природные явления отражены в именах Хлер, «море», Логи, «огонь» и Кари, «ветер». Кроме того, их демонические аспекты отражены в названиях «турс» и «троль».

С другой стороны, великаны представляют первобытные времена, как в случае с великаном Имиром, из тела которого боги создали мир. Многие боги, такие как Один и Тюр, произошли от великанов. Великанши желанны для богов, например, Герд, Гуннлёд и Скади, они даже становятся их женами, но между богинями и великанами не происходит никакого взаимодействия. Эта асимметрия, несомненно, объясняется тем обстоятельством, что у великанов более низкий статус и они – потенциальные враги богов. Большинство великанш, которые выходят замуж за богов Асгарда, не считаются равными коренным богиням.

Также важно обратить внимание на роль великанов в мифическом временном графике. В начале времен они, как и Локи, сосуществуют с богами; но постепенно они становятся угрозой для мироздания, что достигает кульминации в финальном сражении. Локи и порожденные им чудовища нападают на богов при поддержке Сурта, разрушительного огня, и других великанов и демонов. Они нападают на богов и повергают упорядоченный мир в хаос. Новый мир с новыми богами восстает на руинах старого мира, но в этот момент в него врывается дракон – символ зла, и цикл бытия повторяется. Соответственно, отношения между богами и великанами – это постоянный процесс балансирования между двумя антиномиями в их связи с мирозданием и космосом, относящимися к вечной космической череде созидания и разрушения.⁶⁰⁵

ИНВЕРСИЯ ПОЛОВ

В «Песне о Трюме» молот можно спасти только с помощью необычного действия, способного выволить его из власти магии, которую Трюм использовал, чтобы утихомирить его, чтобы он не вернулся к Тору. Действие осуществляется через инверсию полов, когда бог-воин Тор вынужден предстать в образе Фрейи, богини любви. Его достоинство и гордость должны серьезно пострадать ради спасения молота и, соответственно, ситуации, в которой оказались боги, то есть ради

605 B. Lincoln, 1986, "Myth, Cosmos and Society", Cambridge, pp. 131, 140.

их существования. Смена пола – прием, хорошо известный в индоевропейских параллелях, например, когда Арджуна предстает в облике танцовщицы в тринадцатый, суровый год изгнания Пандавов, или когда Вишну, переодевшись Лакшми, спасает напиток бессмертия от демонов, которые пытаются его похитить.⁶⁰⁶

В «Песне о Трюме» антиномии женского и мужского уравновешены антиномиями между богами и великанами. Инверсия полов становится средством, которое позволяет осуществить то, что Фрейя делать не хочет, а Тор сделать не может – попасть в мир великанов и вернуть молот. Сцена свадьбы концентрирует противопоставление мужского и женского, любви и ненависти, фертильности и разрушения. Это инвертированное священное бракосочетание, во время которого полных желаний невесту и жениха заменяют суровый бог-воин и великан-разрушитель, и эта инверсия достигает кульминации, когда Трюм откидывает вуаль и сталкивается с гневным взглядом Тора.

Свадебное торжество, которое должно было свершиться в рамках сексуальности, фертильности и продолжения рода, заканчивается насилием, разрушением и смертью. Инверсия свершилась, молот возвращен, а мироздание вновь спасено от сил хаоса. Структуры божественного мира повторяются во многих вариантах – одна из них стала мотивом для талантливого исландского поэта, написавшего «Песнь о Трюме».

606 de Vries II p. 144; G. Dumézil, 1934, «Le festin d'immortalité», Paris.

~ XI ~

КТО УБИЛ КОРОЛЯ?

БОЖЕСТВЕННЫЙ ПРАВИТЕЛЬ И САКРАЛЬНАЯ КОРОЛЕВСКАЯ ВЛАСТЬ

«Золотая ветвь» Дж. Фрэзера была опубликована между 1890 и 1924 годами⁶⁰⁷ и оставила заметный след в истории религий двадцатого века. Отталкиваясь в первую очередь от теорий Маннхардта об умирающем духе растительности,⁶⁰⁸ Фрэнклер позаимствовал свою идею об убийстве короле из работы У. Робертсона-Смита «Лекции о религии семитов».⁶⁰⁹ В результате слияния концепции Робертсона-Смита и идей Маннхардта родилась гипотеза об умирающем боге, которого представлял король. Теория магии Фрэзера дополнила его концепцию королевской власти, наделив правителя особым качеством, которое делало его божественным правителем. Но этот божественный король был не только воплощением растительности в ее растущем и цветущем аспекте; он также должен был воплощать ее увядающий и слабеющий элемент. Последнее, по мнению Фрэзера, находило отражение в жертвоприношении короля в конце определенного периода времени, и он берет один из примеров из древнескандинавской религии:

Скандинавские предания содержат указания на то, что срок правления шведских королей ограничивался девятью годами; после этого их самих или их заместителей предавали смерти. Так, шведский король по имени Аун, или Оп, много дней подряд приносил жертвы богу Одяну, и тот ответил королю, что он будет править до тех пор, пока раз в каждые девять лет будет приносить в жертву одного из своих сыновей. Аун принес в жертву девять сыновей, и только противодействие подданных помешало ему пожертвовать последнего, десятого сына. Король был казнен, а на месте

607 Первое издание 1890 года (два тома), второе 1909 года (три тома), третье 1913-1924 годов (двенадцать томов).

608 J. Mannhardt, 1865, „Roggenwolf und Roggenhund“, Danzig, 1868, „Die Korndämonen“, Berlin, „Wald- und Feldtkulte“, I-II, 1904-05, Berlin.

609 Frazer, J., 1890, предисловие к первому изданию. В предисловии ко второму изданию он отверг теории Робертсона-Смита о жертвоприношении тотемного животного.

его погребения в городе Упсала насыпали курган. О девятилетнем сроке правления говорится также в любопытном предании о низложении и изгнании Одина. Возмущенные дурными поступками Одина, боги объявили его вне закона и изгнали, а на его место посадили искусного колдуна по имени Оллер, которого наделили прерогативами королевской и божеской власти. Этот Оллер носил имя Один и правил почти 10 лет, после чего был свергнут с трона настоящим Одином. Победенный соперник удалился в Швецию и позднее был убит при попытке вернуть утраченный трон. Можно предположить, что эта скандинавская легенда содержит туманный намек на практику древних шведских королей, срок правления которых ограничивался девятью-десятью годами. После этого они отрекались от трона, предоставляя другим почетное право отдать жизнь за свою страну. Короля или его наместника, возможно, предавали смерти на великом празднике, который раз в девять лет устраивался в Упсале. Известно, что во время него приносили человеческие жертвы.⁶¹⁰

В своей работе „Studier i Ynglingatal“ Хенрик Шюк развил теории Фрэзера о ритуальном жертвоприношении короля и продемонстрировал несколько примеров, встречающихся в «Перечне Инглингов» Тьодольва.⁶¹¹ Убеждение, что правитель был связан с плодородием почвы и урожаем года, и что он даже предопределял его – документально подтвержденное явление на территории всей Германии вплоть до 17 века – позже стало ассоциироваться с особыми магическими качествами, которые Фрэзер приписывал божественному правителю.⁶¹²

Позже школа критики источника под руководством Курта и Лаурица Вайбуллов подвергла сомнению историчность древних генеалогий доисторической Скандинавии, объявив их апокрифическими. Их критика затронула также гипотезу о божественном короле Севера, которая ассоциировалась и даже отождествлялась с понятием сакральной королевской власти, хотя Фрэзер никогда не упоминал об этом феномене. В 1964 году в своей работе „Yngvi und die Ynglingar“ Вальтер Бэтке подверг сакральную королевскую власть Севера суровой критике, заявив о христианском влиянии на источники.⁶¹³ Гипотеза Бэтке обрела множество сторонников и вызвала дискуссию о первоначальных чертах древнескандинавской культуры, основанную на существовании изначальной, дохристианской

610 Frazer, 1978, p. 367. Фрэзер Джеймс, «Золотая ветвь». Перевод – М.К. Рыклин. Frazer J.G. The Golden Bough. London, 1923. М.: Политиздат, 1980. – Примечание переводчицы.

611 Н. Schück, 1906, „Studier i Ynglingatal“. *Uppsala universitets Årsskrift*, Uppsala, passim.

612 E. Mogk, 1909, „Die Menschenopfer bei den Germanen“, *Abhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27, Leipzig. Passim.

613 W. Baetke, 1964, „Yngvi und die Ynglingar. Eine Quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“, Berlin; L. Ejerfeldt, 1969-70, „Helighet, karisma och kungadöme i forngermansk religion“, *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala Årsbok*, pp. 112-175; L. Lönnroth, „Domalde's death and the myth of the sacral kingship“, *Structure and Meaning of Old Norse Literature*, 1986, ed. J. Lindow, L. Lönnroth, G. Weber, Odense, p. 75.

сакральной королевской власти и влиянии христианства. Тот факт, что Фрэзер позаимствовал большую часть своего сравнительного материала из «примитивных» религий, также использовался в качестве аргумента в опровержении существования сакральной королевской власти на Севере.⁶¹⁴ Не вдаваясь в подробности, мы можем отметить, что удивительно небольшое количество участников дискуссии дали четкое определение сакральной королевской власти. Дискуссия, похоже, была сосредоточена вокруг двух основных вопросов: судьба правителя в связи с урожаем и плодородием года и ритуальное жертвоприношение короля.

Эти два элемента были представлены в более раннем исследовании идеологии королевской власти, хотя последний был основан на весьма сомнительных данных.⁶¹⁵ Следует также отметить, что термин «сакральная королевская власть» представляет собой неясное определение; несмотря на это, он все еще является наиболее нейтральным определением этого феномена, как в развитых культурах, так и в примитивных обществах. Сакральная королевская власть все еще существует в Японии и, в некоторой степени, представлена европейскими королевскими домами.⁶¹⁶ Некоторые утверждения относительно их роли как правителей, которые были озвучены бывшим шахом Ирана, а затем аятоллой Хомейни, можно рассматривать как связанные с понятием сакральной королевской власти.⁶¹⁷

Типология сакрального монарха, относящаяся к культовой структуре, составленная Гео Виденгреном в его работе „Religionsphanomenlogie“, все еще позволяет нам определить некоторые характеристики этого понятия:

- Сакральный правитель характеризуется как божественный и как потомок богов.
- Сакральный правитель избран верховным богом для осуществления своей монаршей власти, чтобы блюсти закон и справедливость.
- Восшествие на престол сакрального правителя приносит счастье.
- Сакральный правитель является верховным жрецом и обладает даром прорицания.⁶¹⁸

614 Lönnroth, 1986, p. 76.

615 Аргументы Фрэзера на примере Африки и Греции считаются ошибочными предположениями; cf. V. van Bulk, 1959, «Le Roi divin en Afrique noire», *The Sacral Kingship*, pp. 98-134, Leiden; H.P. Rose, 1959, “The Evidence for Sacral Kingship in Ancient Greece”, *The Sacral Kingship*, pp. 371-378, Leiden.

616 Подробный обзор свидетельств сакральной королевской власти можно найти в Widengren 1969, pp. 360-377.

617 G. Aneer, 1985, “Imām Rūhullāh Khumainī, Sah Muhammad Rizā Pahlavī and the religious traditions of Iran”, Uppsala, pp. 85-87.

618 Widengren, 1969, pp. 359-377. Следует отметить, что эта типология никогда не осуществлялась в полной форме ни в одной культуре.

Проверенные на основе источников, общие характеристики этой типологии предоставляют инструмент для определения существования сакральной королевской власти у скандинавских народов.

Сакральный правитель характеризуется как божественный и как потомок богов

Слово *konungr* происходит от **kunja*, «человек благородного или божественного происхождения»,⁶¹⁹ что согласуется со словами Тацита: *Reges ex nobilitate ... sumunt* (Germ., 7). Далее Тацит упоминает, что германцы считали себя потомками своих изначальных богов, Туистона и его сына Манна, у которого, по их словам, было три сына, по именам которых были названы три племени: ингевоны, гермионы и истевоны (Germ., 2). Иордан пишет, что готы «называют своих вождей, удаче которых они приписывали свои победы, уже не обычными людьми, а полубогами или ансисами (ср. с *áss, æsir*)». ⁶²⁰ Их прародителем был Гапт, что, вероятно, значит Гаут – *heiti* Одина, которого также называют Гаутатюром (*Hákonarmál*, 1). В исландских сагах в качестве предка назван туманный король Гаут. ⁶²¹ Аналогично, в английских хрониках как родоначальник королевских династий упоминается Уоден Гета или Геат. ⁶²²

Это согласуется с династией Инглингов, которые якобы произошли от бога Инга или Ингуна-Фрейра. Саксон употребляет определение «сыновья Фрэ» для обозначения вождей в Уппсале, которые отвечали за религиозные дела. ⁶²³ В «Перечне Инглингов» следующие примеры подтверждают божественное происхождение этой династии: *ungua frióðar* (7); *Freyr's afspring* (11); *Freys óttungr* (21);⁶²⁴ к тому же существовала традиция, согласно которой первый король из Инглингов, Фьельнир, был сыном Фрейра и Герд (Нкг, II). Ярлы Хладира утверждали, что они произошли от Одина и Скади,⁶²⁵ а короли Дании, согласно апокрифической традиции, – потомки Гевьон и сына Одина Скъэльда. Наконец, слова Фрейи, обращенные к великанше Хюндле, подкрепляют концепцию божественного проис-

619 «... repose sur **kun-ing-az*; c'est un dérivé en – *ing* du radical *kun-*, cf. got. *kuni* 'race, famille', forme nominale dérivée elle-même de la racine **gen* 'naître', et qui appartient au même group que lat. *gens* et gr. *génos*. Le 'roi' est dénommé en vertu des sa naissance comme 'celui de la lignee', celui qui la represente, qui est le chef». Benveniste II, 1969, p. 85; ср. AnEWb sv. *konungr*, p. 326; AnEWb, sv. *konge* (человек благородного или божественного происхождения) KLNМ. О **kven-ungr*, см. сноску 54 в этой главе.

620 «...*non puros homines, sed semideos, id est Ansis vocaverunt*. Jordanes, "De origine actibusque Getarum", 1882, ed. Th. Mommsen, Berlin, 13:78.

621 Wessen, 1924, p. 25.

622 Ström, 1975, p. 99.

623 Саксон Грамматик, «О приверженности великанов трезвости», *Деяния данов*, VI.

624 Бэтке рассматривает эти выражения как кеннинги, просто обозначающие королевский статус. Baetke 1964, p. 124.

625 Wessén, 1924, p. 34; F. Ström, 1967, "Kung Domalde i Svitjod och 'kungalyckan'", *Saga och sed. Kungl. Gustav Adolfo Akademiens i Uppsala årsbok*, pp. 60-66.

хождения королей и правителей: «...Сядем с тобой, о княжких родах начнем говорить, о героях, чей род от богов ведется!» (Hdl., 8).

Сакральный правитель избран верховным богом для осуществления своей царской власти, чтобы блюсти закон и справедливость

Вкратце это означает, что король, ставший таковым по законному праву или в результате узурпации, представляет собой воплощение божественной воли. Верно, что короля до восшествия на престол должна была принять аристократия, и в дохристианском обществе не найдено прямой параллели формуле «милостью короля». И все же его положение зависело – как следует из многих примеров – от воли богов, особенно Одина и Фрейра.

В этом отношении сакральный правитель был уполномочен защищать почитание богов, право и справедливость среди своих подданных. Это очевидно в скандинавском обществе, где король был верховным вершителем правосудия. После восшествия на престол короля приветствовали формулой “*til krunu ok kununx dǫms / landum radhæ ok riki styræ / lag styrkiæ ok frid at halda*”, «корону и королевство, чтобы править землями и управлять страной, укреплять закон и блюсти мир». ⁶²⁶ Эта функция сохранилась в исландском институте *goðar*, вождей, наделенных как юридическими, так и религиозными обязанностями в своей области, *goðorð*. ⁶²⁷

Восшествие на престол сакрального правителя приносит счастье

Восхождение сакрального правителя на престол обычно приносит радость и счастье его стране. Примеры из германского региона многочисленны:

У них, бургундов, король называется по родовому имени – Хендинос; согласно древним источникам, он был вынужден отречься от престола, так как удача в сражениях покинула его или не смогла обеспечить ему обильный урожай земли. ⁶²⁸

Случился неурожай, и начался голод. Люди сочли, что виноват в этом конунг, ибо шведы обычно считают, что конунг – причина как урожая, так и неурожая. ⁶²⁹

Торри был прославленным королем. Он правил Готландом, Кёнландом и Финляндией. Кёнема (кванема) приносили ему жертвы, чтобы он принес снег и хорошую поверхность для езды на лыжах. ⁶³⁰

⁶²⁶ G. Hafström, sv. *konge*, KLNМ.

⁶²⁷ Ólafur Láruson, sv. *goði og goðorð*, KLNМ.

⁶²⁸ Ammianus Marcellinus, „Römische Geschichte“, 1947, ed. W. Seyfarth, Darmstadt, XXVIII, 4.

⁶²⁹ «Сага об Инглингах», XLIII.

⁶³⁰ «Книга с плоского острова». Однако Торри относится к области мифов.

В первую зиму, когда Хакон правил страной, сельдь подходила к берегам по всей стране, а в предыдущую осень посевы хорошо взошли всюду, где было посеяно.⁶³¹

Пока Хакон ярл правил Норвегией, в стране были хорошие урожаи, и бонды соблюдали мир между собой, и большую часть его жизни бонды любили его.⁶³²

Как мы отметили выше, считалось, что скандинавские короли обладали божественным даром или удачей, связанной с их личностью. В источниках формулировки *gipta*, *gæfa* и *hamingja* обозначают исключительный статус по отношению к другим людям, а *ársæll*, *sígrsæll*, *fríðsæll*, *farsæll*, *bytsæll* наделяли короля особым статусом покровителя плодородия.⁶³³ Бэтке предполагает, что первая группа была переводом христианского термина *charisma* и ее ввели в обиход миссионеры,⁶³⁴ тогда как вторая относилась к «удаче» в общем смысле.⁶³⁵

Против предположения Бэтке было выдвинуто немало возражений. Существуют примеры, свидетельствующие о дохристианской вере в то, что король приносит своему народу удачу; один из них – Хальвдан Черный, тело которого расчленили, после чего его части погребли в разных провинциях Норвегии.

И таков был урожай короля, что когда нашли его тело, то разделили его на части, и внутренности его похоронили в Тенгильстаде в Хаделанде, тело – в Стейне в Рингарики, а голову отвезли в зал Скирна в Вестфольде и похоронили там. Его тело разделили, потому что верили, что его способность даровать хорошие годы пребудет с ним всегда, будь он жив или мертв.⁶³⁶

631 «Сага об Олаве сыне Трюгтви», 16. Здесь и далее – перевод «Саги об Олаве сыне Трюгтви» – М.И. Стеблин-Каменский. – Примечание переводчицы.

632 «Сага об Олаве сыне Трюгтви», 45.

633 P. Hallberg, 1971, "The Concept of *gipta*, *gæfa* and *hamingja* in Old Norse Literature", *Proceedings of the First International Saga Conference*, Edinburgh, pp. 143-182.

634 Baetke, 1964, pp. 19-22.

635 Baetke, 1964, p. 23.

636 En svá var mikil ársseli konungs at þegar er þeir fundu lík hans, þá skiptu þeir líkan hans í sundr, ok váru innýfli hans jörðuð á Þengilsstöðum á Haðalandi en líkamr hans á Steini á Hringariki en höfuð hans var flutt í Skírmissal á Vestfold ok var þar jarðat. En fyrir því skiptu þeir líkam hans at þeir trúðu því, at ársæli hans myndi jafnan með honum vera, hvart sem hann væri lífs eða dauðr. "Fagrskinna-Nöregs konungatal", 1985, ed. Bjami Einarsson, *Íslenzdsk fornrit*, Reykjavík, p.383. Ср. со «Сравнительными жизнеописаниями. Ромул», глава 27 (Плутарх. «Сравнительные жизнеописания в двух томах», М.: издательство «Наука», 1994. Издание второе, исправленное и дополненное. Т. I): «от Ромула не осталось ни частицы праха, ни клочка одежды. Некоторые предполагали, что сенаторы набросились на него в храме Вукаана, убили и, рассекли тело, вынесли по частям, пряча ношу за пазухой».

Еще один пример – Олав, альв из Гейрстадира, на кургане которого совершали жертвоприношения.⁶³⁷ Однако плодородие зависело от отношений королей с богами: говорят, что когда сыновья-христиане Эйрика Кровавой Секиры разрушили святилища и тем самым нанесли ущерб культуре, они вызвали неурожай, а посреди лета выпал снег. Хакон Великий восстановил эти древние святыни, и земля снова стала процветать.⁶³⁸

Сакральный правитель является верховным жрецом и обладает даром прорицания

Традиционный критерий сакральной королевской власти гласит, что король – это верховный жрец, наделенный даром предвидения. Эвгемеристические Один, Ньёрд, Фрейр и Фрейя провозгласили короля главой культа в Упсале (Нкр., 7, 10). Короля также называли *voðr vestals*, «хранителем святилища», и в этом отношении он служил посредником между своими подданными и богами.⁶³⁹ Крестьяне потребовали от Хакона Доброго принести жертву, как это делали другие короли,⁶⁴⁰ а Инги, который отказался принести жертву – *hann eyddi blótum* – изгнали его подданные, которые опасались гнева богов.⁶⁴¹

На Ближнем Востоке пророческий дар был доказательством близости к божественному.⁶⁴² На Севере знание королем рун, используемых в магии и врачевании, считалось подобным умением. Понимание языка птиц, которое считалось своего рода пророчеством, относится к этой системе идей, как и контроль над разумом других людей, который приписан будущему королю в «Песне о Риге»:

Reið Konr ungr / kunni rúnar / ævinrúnar / og aldrúnar / meirr kunni hann /
mönnum biarga / eggjar deyfa / ægi lægia (Rþ, 43).

Младший же, Кон, был и в рунах искусен, – руны знал вещи, с вечною силой; мог защитить он в сраженьи мужей, меч загупить мог и море утишить.⁶⁴³

и схожие качества в «Речах Высокого»:

637 Этот Олав был мелким королем, умершим в девятом веке. Он определенным образом связан с Олавом Святым, который, как считалось, был воплощением этого Олава Гейрстад-Альва. Turville-Petre, 1964, pp. 193-195.

638 Turville-Petre, 1964, p. 193.

639 Ström, 1975, p. 269.

640 Ström, 1975, p. 269.

641 Hafström, s.v. konge, KLNМ.

642 Следует отметить, что Виденгрэн строил свою типологию на примерах с Ближнего Востока, где пророческие способности наделяли иным статусом, чем тот, который преобладал в скандинавском обществе, где предсказания считались занятием исключительно женским.

643 Перевод – С. Свириденко. – Примечание переводчицы.

Þat kann ek it fiórtánda / ef ek skal fyrða liði / telia tíva fyrir / ása ok álfa / ek kann allra skil; / fár kantt ósnotr svá (Háv., 159).

Четырнадцатым число я открою асов и альвов, прозвание богов поведаю людям, – то может лишь мудрый.⁶⁴⁴

Концепция божественного монарха – это глобальное явление. Предположение о том, что он является связующим звеном между этим миром и иным, должно быть приятным для любого самовластного правителя. Нет причин полагать, что короли древней Скандинавии вели себя в этом отношении более безрассудно или более идеалистично, чем другие правители. Перечисленные критерии демонстрируют, что сакральная королевская власть, несомненно, была присуща скандинавским правителям, хотя их власть зиждилась на небольших обществах и не могла сравниться с великими империями и королевствами, развивавшимися в современной им Европе. Там христианство уже вытеснило эту концепцию, видоизменив ее с помощью термина «по милости короля» и – разумеется – отбросив происхождение от языческих богов.⁶⁴⁵

«Перечень Инглингов» – самый ранний из источников, повествующих о династиях Швеции и Норвегии. Он был написан в десятом веке Тьодольвом из Хвина как дань уважения норвежскому королю Рёгнвальду. История Норвегии неизвестного автора и «Круг земной» Снорри основаны на рассказах исландского историка Ари, и были написаны в середине XIII века; впрочем, есть веские основания считать, что за этими источниками стоит устная традиция. Поэтому мы снова должны поставить под сомнение историчность перечисленных королей с четвертого до десятого века. Было предпринято множество попыток отследить династию Инглингов. Наиболее успешные попытки до сих пор связаны с курганом Оттара в Венделе, где в результате раскопок были обнаружены некоторые артефакты, датируемые шестым веком.⁶⁴⁶ Развитие Шведского королевства равноценно образованию самой Швеции, и это обстоятельство иногда порождает жаростные дискуссии о его происхождении. До некоторого момента исследователи согласны с двумя основными гипотезами. 1) Королевство Швеция образовалось из небольших королевств в Вестергётланде и Эстергётланде. 2) Свеи организовывались вокруг религиозного культа в Уппсале. Следовательно, сказания об Инглингах описывают королей, связанных с этим культом, и, скорее всего, мифы об этих королях-жрецах. Эти истории можно сравнить с описанием Ливием первых «царей» Рима в 753 году до н.э.; археологические же раскопки, на-

644 Перевод – А.И. Корсун. – Примечание переводчицы.

645 F. Heiler, 1969, „Antikes Gottkönigtum im Christentum“, *The Sacral Kingship*, Leiden 1959, pp. 657 ff.

646 S. Lindquist, 1936, „Uppsala högar och Ottarshögen“, Stockholm.

против, доказывают, что до 500 года до н.э. не существовало никакого поселения, и этот факт окончательно переносит Ромула и, по крайней мере, семь последующих правителей в область мифологии.⁶⁴⁷

Помимо отсутствия исторических доказательств, очевидно, что древнейший пласт династии Инглингов также содержит элементы, относящиеся к мифической сфере. Это очевидно в «Перечне Инглингов» и «Истории Норвегии», в то время как Снорри пытается объяснить своеобразные события как результат колдовства и стремится избежать мифического компонента в своем «Круге земном».

СВЯЩЕННОЕ БРАКОСОЧЕТАНИЕ И БЕССЛАВНАЯ СМЕРТЬ КОРОЛЯ

Мы уже отмечали, что восшествие на престол сакрального правителя могло завершиться брачной церемонией, иногда в форме обычного брака или – в некоторых случаях – в форме символического *hieros gamos* с богиней. Этот священный брак между правителем и богиней следует рассматривать как воплощение уникального положения монарха между этим миром и божественной сферой, выраженное в виде личных отношений с верховной богиней.

Многие правители династии Инглингов умирают бесславной смертью, к которой причастно сверхъестественное женское существо, иногда откровенно недоброжелательное. Ванланди – первый из королев-Инглингов, которого убила злонамеренная женщина или «заставила посетить брата Вили» (Одина) (Yt., 3) – кеннинг, означающий, что он умер. Его запытала до смерти некая Гримхильд, ведьма, действовавшая от имени Дривы, лапландки или финнки, жены Ванланди, которую он бросил (Hkr., 14). Гримхильд – распространенное имя ведьм, поэтому Ф. Стрём предполагает, что на самом деле она – Фрейя, с ее знанием сейда и связью с битвами (*hildir*).⁶⁴⁸ Он ссылается на историю Снорри, которая является последней и наиболее доступной, и в которой неверность короля создает мотивацию к мести.⁶⁴⁹

Висбура, сына Ванланди, сжигают его потомки (Yt., 4), а точнее – его сыновья по имени Гисль («лыжная палка») и Эндур («лыжа»), мстящие за свою мать, которую Висбур бросил (Hkr., 14).

647 Об археологии см. E. Gjerstad, 1972, „Det äldsta Rom“, Stockholm, pp. 41-45; о мифологии – G. Dumézil, 1970, “Roman Archaic Religion”, Chicago.

648 F. Ström, 1954, pp. 46-47.

649 Некоторые исследователи полагают, что эту историю сочинил Снорри. См. Strömbäk, 1939, pp. 36-37.

ДОМАЛЬДИ

Самой известной жертвой среди всех правителей-Инглингов был Домальди, судьба которого стала величайшим примером ритуального жертвоприношения короля.

Hitt vas fyrr at fold ruþo / suerþberendr sínom dróttne / ok landherr aflífs
vönnum / dreyrog vörn Dómalda bar / þá 's árgiorn / ióta dolge / suía kin of sóa
skylde (Yt., XV).

В давние дни княжьей кровью войны поле окропили, рдяную сталь от
остылого тела ворога ютов несло войско, когда закланью Домальди предал
свейский род урожая ради.⁶⁵⁰

По словам Тьодольва, Домальди зарубили его воины, чтобы исправить неу-
рожай – типичное искупительное жертвоприношение в период кризиса. Снорри
сообщает о похожем ритуале, который состоялся, когда в течение трех лет свеев
постигал неурожай. В первый год они безуспешно приносили в жертву быков,
в следующий – людей, а в третий – самого короля, смерть которого привела к
улучшению урожая (Нкр., 15). В «Истории Норвегии» говорится совершенно
определенно:

Cujus filium Domaldi Sweones suspendentes pro fertiligate frugum deae Cereri
hostiam obtulerunt.

Его сына Домальди swei принесли в жертву богине Церере через повешение,
чтобы получить хороший урожай года.

Это замечание в сочетании с версиями Тьодольва и Снорри порождает следу-
ющую версию, согласно Ф. Стрёму: покровитель урожая года, правитель Домаль-
ди, не справился со своей миссией и его люди принесли его в жертву богине пло-
дородия Фрейе, которая также властвует в царстве смерти.⁶⁵¹

Цереру, действительно, можно истолковать как Фрейю, учитывая связь ванов
с растительностью; но следует помнить, что ни в «Перечне Инглингов», ни
в «Круге земном» не говорится о том, кому именно приносили жертву. По-
скольку непосредственной причиной убийства Домальди была, согласно Тьо-
дольву, «алчность до урожая года», то ваны вполне могли быть связаны с этим
жертвоприношением.

650 Перевод – М.И. Стеблин-Каменский. – Примечание переводчицы.

651 F. Ström, 1954, p. 38-39.

За злополучным Домальди, принесенным в жертву Церере (HN), последовал Дюгтви, которого в поэме Тьодольва избрала «сестра Ульва и Нарви», т. е. Хель, богиня смерти (Yt., 7). Глагол *kjosa* используется в связи с Фрейей и валькириями на поле брани; но Дюгтви, умерший естественной смертью, был избран Хель, «дочерью Локи». Поэтому кажется последовательным толковать кеннинг *glitnis Gná* в первой строфе поэмы как синоним богини смерти, хотя и лестно названной «блистательной женщиной». Встреча Дюгтви с Хель имеет эротический подтекст, который также прослеживается в последующей строфе о короле Хальвдане (Yt., 24), которого Хель откровенно приглашает заняться любовными утехами.

Смерть правителя Агни – это еще одна странная смерть короля, спровоцированная женщиной. Его повесила, воспользовавшись для этого золотой цепью (HN), собственная жена Скьяльв, которую также называют *Loga dis* (Yt., 9).⁶⁵² В изложении Снорри Скьяльв стала лапландской/финской принцессой, похищенной Агни вместе с ее братом Логи у их отца Фрости. Ей удалось повесить мужа, когда он был пьян (Hkr., 19).

Последним правителем, который встретился со своей участью из-за вмешательства сверхъестественной женщины, был Адильс.⁶⁵³ Согласно «Истории Норвегии», он умер перед храмом Дианы, где совершал жертвоприношение,⁶⁵⁴ упав с лошади. Диана – это *Interpretatio Romana*, означающее римскую богиню плодородия, сведущую в колдовстве; в поздней классической античности ее объединили с Гекатой, богиней некромантии. В связи с этим в эпоху Средневековья Диана стала демоническим существом – покровительницей ведьм и дьявольской защитницей язычества.

Хотя Адильс, совершая жертвоприношение в Зале дис, находится в седле, ничто не указывает на то, что его убивает именно богиня. Тьодольв упоминает колдунью, тогда как в «Истории Норвегии» и «Круге земном» говорится только о том, что его конь споткнулся. Это событие можно рассматривать как всего лишь отражение распространенного среди некоторых народов верования: неожиданные события, влекущие за собой бедствия, объясняются как следствие колдовства, хотя всем очевидны естественные причины этих событий.⁶⁵⁵ Вполне вероятно, что Адильс был плохим наездником; но то, что его конь споткнулся, и сонливость Ванланди представляют собой интересные элементы колдовства в действии. Наступившая смерть свидетельствует о колдовстве. Поэтому рассказы Снорри о мести

652 Этот кеннинг вызывает много споров. Согласно Норину, *log* происходит от *liugan*, «брак» и, следовательно, *Loga dis* означает «диса брака», то есть «жена»; см. Noreen, A., „Ynglingatal“, *Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*, 28, hft 2, p. 226, Stockholm. Гро Стейнсланд считает Скьяльв великаншей, согласно гипотезе о священном браке, и интерпретирует *loga dis* как аллюзию пламени, окружающего мир великанов. Steinsland 1989 pp. 387-389, ссылаясь на K.E. Gade, 1985, “Skjalff”, ANF 100 pp. 59-71.

653 Адильс, упоминаемый в «Беовульфе» как Эадгильс.

654 В тексте используется слово *fungeretur*, «сбежал», тогда как *fungeretur*, «исполнил» имеет больше смысла.

655 E.E. Evans-Pritchard, 1937, “Witchcraft, Oracles and Magic”, *Among the Azande*, New York.

королям-Инглингам кажутся конструктами, основанными на общей теме сейда, то есть колдовства, предвосхищающего смерть Ванланди, Адильса и, возможно, Висбура.

Гро Стейнсланд интерпретирует странные и бесславные смерти Инглингов как результат слияния бога и великанши, сил космоса и хаоса соответственно, чьи потомки становятся сочетанием их обоих, правителями могущественными, но обреченными на бесславное завершение жизни.⁶⁵⁶ Подобным образом Ларс Лённрот отмечает смешанные браки королей-Инглингов с женщинами саамов и финнов, которые используют против них сейд, и тем самым провоцируют их окончательную гибель.⁶⁵⁷ Эти смешанные браки с лапландками и финнками приводят к смерти Ванланди, Висбура и Агни. В исторических работах Снорри женщины, носящие имена, связанные с зимой и снегом, всегда несут опасность, а в мифах этот тип имен ассоциируется с великанами. Гро Стейнсланд считает, что лапландские и финские королевы идентичны великаншам, от чьих браков с богами рождаются королевские династии, а для королей уготована бесславная смерть по их вине.⁶⁵⁸

Однако упоминания о лапландских или финских королевах встречаются только в текстах Снорри, хотя вполне вероятно, что он редуцирует мифические элементы до людей, хотя и экзотического происхождения. Другой мотив, подчеркиваемый Снорри, – нарушение брачных правил – также может служить объяснением смерти этих трех королей. Ванланди и Висбур бросают своих жен; Агни похищает свою невесту. Золотое украшение, символ брака их родителей, становится причиной того, что сыновья Висбура сжигают своего отца в его доме; золотая цепь становится петлей, на которой Скьяльв вешает Агни. Вероятно, это одно и то же украшение; и стоит задаться вопросом, почему оно появляется в тексте Снорри. Символизировало ли это золотое ожерелье святость брака? В таком случае мы можем видеть месть богини, которая покровительствовала браку и фертильности. Этот вопрос затрагивает гипотезу Фольке Стрёма, согласно которой именно богиня Фрейя в ее двойной роли богини плодородия и смерти выступает в «Перечне Инглингов» одновременно невестой и палачом королей. Хотя исходный материал слишком ненадежен, чтобы допустить такой вывод в отношении смерти Ванланди и Висбура, он определенно более результативен в отношении Агни. Скьяльв – это имя Фрейи, согласно одной из тул в «Эдде» Снорри; оно встречается в сочетании “*Agni Skialfar bondi*” в генеалогиях.⁶⁵⁹ Loga, «огонь», в кеннинге *loga dis* – синоним *brising*, «огонь», в названии *Brisingamen*, знаменитом украшении Фрейи.

656 Steinsland, 1989, pp. 322-365.

657 Lönnroth, 1986, pp. 81-83.

658 Steinsland, 1989, p. 383.

659 «Книга с Плоского острова»; «Сага о Гаутреке».

Тогда значение кеннинга становится следующим: «женщина с огненным украшением» (Brisingamen), то есть Фрейя. Подобно Домальди, принесенному в жертву богине плодородия, повешение Агни осуществляется Скьяльв, которая получает обе эти жертвы.

В случае с Агни и убийца найден, и установлен способ убийства – повешение. Тем не менее, мотив убийства не назван. Ф. Стрём в своей работе „Diser, pornor och valkyrior“ предполагает, что неземная женщина – это великая богиня плодородия, на которой женится король, как защитник урожая года. Этот hieros gamos не усиливает его королевскую власть; напротив, зачастую он приводит к жертвоприношению богине плодородия с ним самим в качестве жертвы. Стрём считает, что подобные жертвоприношения уже были запечатлены в ритуале Нерты, «браке-смерти плодородия», который со временем стал сосредоточиваться на короле как представителе-заместителе своего народа.⁶⁶⁰ Стрём приступает к анализу падения династии Инглингов с тем же результатом; короля приносит в жертву сама Фрейя или ее представительница, королева.⁶⁶¹

В этом отношении Берта Филлпоттс в своей работе «Старшая Эдда и древнескандинавская драма» опережает интерпретации Стрёма судьбы династии Инглингов. Она утверждает, что в мифологических династиях Скандинавии между королем и богиней можно разглядеть hieros gamos, который приводил к фатальным последствиям для короля. Богиню представляла Фрейя в Уппсале и Торгерд Невеста Хельги, которая была тесно связана с ярами Хладира, особенно с ярлом Хаконом. Со временем главенствующая роль перешла от Фрейи к Фрейру, который позже обрел воплощение в лице короля. Предшествующий период характеризовался единичной смертью короля, виновницей которой было женское божество, предполагает Филлпоттс.⁶⁶²

Очевидно, что Филлпоттс и Стрём совместили жертвоприношение божественного короля с hieros gamos, превратив эти два явления в один компонент, имеющий отношение к сакральной королевской власти. За этой гипотезой мы можем обнаружить типологию Маннхардта о духе растительности, который выглядит как молодой смертный мужчина, жених богини растительности. Судьба этого духа растительности совпадала с судьбой растительности. Когда она увядала, он тоже увядал и умирал, что сопровождалось скорбью; а когда он возвращался вместе с распускающейся зеленью, его встречали с ликованием.⁶⁶³ Как мы уже отмечали, работа Маннхардта вдохновила Фрэзера на создание знаменитой ми-

660 F. Ström, 1954, pp. 36-54.

661 Слово konungr, по мнению О. фон Фризен, произошло от *kven-ungr «принадлежащий женщине», т.е. «сын или муж богини плодородия», „Saga och Sed“, 1932-1934, pp. 15 ff. Сейчас эта гипотеза считается устаревшей.

662 Phillpotts, 1920, p. 165.

663 J. Mannhardt, 1904-05, „Wald- und Feldtkulte“, I-II, Berlin, pp. 286, 300.

фологемы об умирающем боге, роль которого в ритуальной инсценировке играл король. В этой инсценировке богиня могла играть роль палача – понятие, заимствованное из культа Кибелы и Аттиса, по мнению Филлпоттс:

Это напоминает королей или верховных жрецов Кибелы в Пессинунте, которых обычно называли Аттисом. Фрэзер предполагает, что это были члены королевской семьи, которые на ежегодном празднестве исполняли роль жениха богини. ... Профессор Рамзи считает, что во время фригийских церемоний «представителя бога, вероятно, ежегодно умерщвляли жестокой смертью, подобно тому, как умирает сам бог».⁶⁶⁴

Однако Филлпоттс не обладает достаточными сведениями о фригийском культе, и это обстоятельство делает гипотезу несостоятельной. На самом деле, Пессинунт занимал во Фригии главенствующее положение, однако во главе царства находилась не монаршая семья, а теократия, чьи первосвященники носили имя Аттис. Мы не располагаем свидетельствами о ритуальном *hieros gamos* между богиней и жрецами, что не выглядит неожиданным, учитывая тот факт, что сексуальные отношения между ней и ее супругом Аттисом не являлись существенным элементом мифов. На самом деле Аттис оскопляет себя сам, что, безусловно, противоречит идее священного бракосочетания. Этому оскоплению подражали его жрецы, совершая ритуал, с помощью которого они стремились занять положение между человеческим состоянием и божественной сферой, как бесполой Аттис в мифах.⁶⁶⁵

Гипотеза, согласно которой монарх женится на богине, после чего она принесит его в жертву, построена на ложных выводах о фригийских ритуалах. Поэтому от нее следует отказаться, так же как современные исследователи отказались от концепции «умирающего бога».

МИФ О НЕСКОНЧАЕМОЙ БИТВЕ

Продемонстрировав, что мифологема королевы-убийцы и умирающего короля основана на ложных предпосылках, мы вынуждены искать другие пути решения проблемы, поставленной странными смертями королей династии Инглингов. Мы уже отмечали, что этих королей не следует воспринимать как правителей в современном смысле этого слова; несомненно, они являются историзированными

664 Phillpotts, 1920, p. 164. В своем последнем издании «Золотой ветви» Фрэзер не упоминает, что Аттис носил титул царя и что он выполнял функции жениха. Он выдвигает предположение, что оскопление жрецов Аттиса было ритуалом, предпринятым для того, чтобы оплодотворить богиню живительной энергией, которую она затем могла распределить по всему миру.

665 Näsström, 1989, pp. 67-74.

мифологическими фигурами. Учитывая эту предпосылку, мы можем вернуться к истории о смерти Агни.

Агни было довольно редким именем в Скандинавии в это время. В «Истории Норвегии» в параллельной ситуации используется более распространенное имя Хёгни:

... iste uxor sua juxta locum Agnafit propriis manibus interfecit suspendendo ad arborem cum catena aurea.

... его [Хёгни] собственная жена повесила его своими руками на золотой цепи в месте, называемом Агнафит.

Хогни или Хёгни – один из участников нескончаемой битвы с Хединном, организованной Фрейей, которая приняла облик валькирии и действует как богиня войны. Если мы обратимся к следующим двум строфам в «Перечне Инглингов», то обнаружим, что в них говорится о борьбе между Альреком и Эйриком, что снова упоминается во второй строфе о другой схватке между Альвом и Ингви. Подробное изучение имен этих королей позволяет сделать вывод, что они являются скорее эпитетами королей-жрецов, чем настоящими именами. Ингви – не что иное, как прозвище Фрейра. Имя Альв тесно связано с обителью Фрейра, Альвхеймом, и, похоже, означает мертвого короля.⁶⁶⁶ Сражение между братьями спровоцировала королева Бера, чье имя буквально означает «медведица».⁶⁶⁷

Отношения между Фрейей и Агни/Хёгни косвенно повторяются в этих сражениях между королями Альреком/Эйриком и Альвом/Ингви, служа примером мифа, который был историзирован и включен в генеалогию королей-Инглингов. Согласно «Пряди о Сёрли», именно Один вынуждает Фрейю устроить нескончаемую борьбу, чтобы получить обратно свое ожерелье.

Наутро Фрейя просыпается и видит, что двери открыты, но не взломаны, а драгоценное ожерелье исчезло. Она догадывается, чьи это могут быть проделки. Едва одевшись, она направляется напрямиком в палаты к Одину конунгу и заводит речь о том, что он дурно поступил, приказав похитить у нее ее сокровище, и просит его вернуть ей ее драгоценное ожерелье. Один говорит, что она никогда его не получит, принимая во внимание то, как оно ей досталось: «Разве что ты сумеешь подстроить так, чтобы два правителя, каждому из которых служат по двадцать конунгов, поссорились и затеяли сражение и попали под власть таких могучих чар и заклинаний, что стоит

666 Turville-Petre, 1964, pp. 193-195. Ингви и Альв составляют пару в списке dwarves в «Прорицании вёльвы».

667 «Медведица» – это зловещее имя для династии Инглингов. Королева Ирса стала причиной вражды между королями. Эти имена, Бера и Ирса, похоже, несут в себе определенный подтекст мифического плана.

им только пасть, как они тотчас же восстанут и примутся биться вновь, если только не появится какой-нибудь христианин, настолько отважный и в придачу наделенный столь великой удачей его государя, что он осмелится вмешаться в эту битву и, взявшись за оружие, сразить этих людей. Только тогда и не раньше закончится их ратный труд, кто бы ни оказался тот хёвдинг, которому выпадет освободить их от этого тягчайшего бремени и страданий, вызванных их пагубным занятием».

Фрейя согласилась на это и получила назад ожерелье.⁶⁶⁸

«Прядь о Сёрли» – это поздняя версия мифа об украшении Фрейи. В ней объединены три хорошо известных мотива, связанных с Великой северной Богиней: похищение украшения, неверная жена, продающая свое тело за золото и богатство, и нескончаемая битва, отголоски которой доносятся из загробной жизни воина. Последующие дополнения к этому отрывку содержат описание того, как Олав Трюггвасон во имя христианства прекращает битву, посылая одного из своих героев на остров, где Хёгни, Хединн и Хильд снова и снова начинают сражение. Хотя этот «хэппи энд» сужает миф до такой степени, что он становится обычной сказкой о битве героя с призраками, которые в конце концов обретают покой, основное значение этой истории отражает смену религий и перспективы загробной жизни.

Как мы уже видели, строфы в «Перечне Инглингов» о Скъяльв, Агни/Хёгни и вечной битве между королями отражают более древние мифы. Такое смешение различных мифических элементов встречается и в других строфах поэмы, например, в строфах об Эгиле, Оттаре и Ангантюре. Тем не менее, повешение Агни, которое мы сопоставили со смертью Домальди, остается мотивом, обеспечивающим подсказку, когда мы затрагиваем проблемы ритуалов повешения и их значения. Что касается Домальди и Агни, гипотеза Берты Филлпоттс и Фольке Стрёма заключается в том, что король, представ в образе Фрё/Фрейра вместе с великой богиней плодородия, оберегал урожай года. Когда Домальди не справился со своими королевскими обязанностями, он также не выполнил свои обязательства перед божественной женой; поэтому его принесли ей в жертву и заменили другим королем.⁶⁶⁹ Мы уже отмечали, что эта гипотеза не подтверждается ни источниками, ни религиозным явлением; тем не менее, ритуальное повешение, похоже, действительно связано с монархами.

668 «Прядь о Сёрли» из «Книги с Плоского острова». Перевод – Е. А. Гуревич. – Примечание переводчицы.

669 Phillpotts, p. 165; F. Ström, 1954, pp. 39 ff.

ДВОЙНАЯ СМЕРТЬ: ДОМАЛЬДИ, ВИКАР

В жертвоприношении Домальди есть интересная деталь, которую следует изучить подробнее. В «Перечне Инглингов» и «Круге земном» его закалывают оружием, в то время как согласно «Истории Норвегии» его вешают. Два варианта смерти Домальди повторяют судьбу короля Викара, который с детства был посвящен Одину. Когда флот Викара не может выбраться с острова, он решает принести жертву Одину. В результате жеребьевки выбор пал на самого Викара:

Наутро вслед за тем явились советники конунга на намеченное совещание. Установилось меж ними согласие, что должны они совершить нечто, напоминающее жертвоприношение, и рассказал Старкад свой план. Стояла неподалеку от них сосна, и высокая колода подле нее. Одна тонкая сосновая тонкая ветвь была опущена, а ее веточки-отростки тянулись вверх. Слуги в это время готовили еду людям, и был зарезан и выпотрошен теленок. Старкад велел взять его кишки. Затем поднялся Старкад на колоду, согнул книзу ту тонкую ветвь и привязал к ней телячьи кишки.

Тогда обратился Старкад к конунгу: «Вот тут готова виселица, конунг, и выгладит она не слишком грозной. Теперь иди сюда, и я надену петлю тебе на шею».

Конунг сказал: «Как кажется, это устройство мне не опасно, так что надеюсь, что оно мне не повредит. Но если это не так, пусть судьба решит, чему свершиться».

Он поднялся на колоду. Старкад надел ему на шею петлю, и сошел с бревна.

Затем Старкад уколол конунга стеблем и сказал: «Теперь я отдаю тебя Одину».

Старкад освободил сосновую ветвь. Камышовый стебель стал копьём и пронзил конунга насквозь. Колода упала у него из-под ног, а телячьи кишки в петле сделались крепкими, ветвь же поднялась и подняла конунга вместе с порослью веточек, и там он и умер.⁶⁷⁰

У Саксона эта история изменена: Старкад действует как вероломный палач, приносящий королевскую жертву Одину.⁶⁷¹ Однако Один предстает не только как получатель жертвы, но и как сама жертва:

Veit ek at ek hekk / vinga meiði á / nætr allar nío / geiri undaðr / ok gefinn Óðni / sjálf sjálfom mér (Háv., 138).

670 «Сага о Гаутреке», перевод – Надежда Топчий. – Примечание переводчицы. Turville-Petre, 1964, pp. 44-45.

671 Saxo I, pp. 161 ff.

Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, пронзенный копьем, посвященный Одину, в жертву себе же.⁶⁷²

Формула из эпизода о Викаре Nú gef ek þik Óðni повторяется в речи Одина: *gefinn Óðni, sjálf sjálfom mér*. Эта фраза могла появиться как формула, произносимая на поле боя, когда вождь обращается к своим противникам; но в этих двух случаях она служит несколько иной цели. Домальди и Викара приносят в жертву Фрейе и Одину соответственно. В «Речах Высокого» Один, похоже, приносит себя в жертву, чтобы выпить меда Одрёрира и получить знания о рунах. Случай с богом, приносящим себя в жертву, – феномен, встречающийся по всему миру. Были предприняты попытки представить Одина, висящего на дереве, как параллель Иисусу в христианстве⁶⁷³ и Праджапати в ведической традиции.⁶⁷⁴

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ЧЕРЕЗ ПОВЕШЕНИЕ?

Ритуал жертвоприношения через повешение можно проследить вплоть до жертв бронзового века, найденных в болотах. Датский археолог и специалист по телам в болотах Глоб связывает шейное кольцо богини с ее жертвами, которых подвешивали в петле – знак, свидетельствующий об их посвящении ей и одновременно напоминающий ее особое украшение.⁶⁷⁵ Эта трактовка подразумевает, что в верованиях бронзового века существовала Великая Богиня, носящая на шее кольцо, которая получала повешенные жертвы – гипотеза, которую нельзя принять напрямую, учитывая пробелы в доказательствах. Несомненно, мы имеем дело с попыткой совместить повешение королей династии Инглингов с золотым украшением, которое, по словам Снорри, играло настолько негативную роль в женитьбе короля. Смерть короля Агни, явно повешенного самой Фрейей на золотом шейном кольце, позволяет выдвинуть гипотезу о ритуальном жертвоприношении повешенного великой богине плодородия. Такая гипотеза может быть связана с судьбой Домальди, принесенного в жертву Церере через повешение. Ритуал повешения, если верить нашим источникам, был связан исключительно с Одним, которого в поэмах называют *gálga valdr*, «владыка виселиц», или *Hangatúg, Hangagöð*. Его также называют *geirs dróttinn*, «владыка копий». У Одина было знаменитое копьё Гунгнир; следовательно, смерть Викара можно рассматривать как смерть божественной жертвы, выполняющей роль бога в ритуале.

672 Перевод – А.И. Корсун. Источник: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. – (Библиотека всемирной литературы, т. 9). – Примечание переводчицы.

673 Turville-Petre, 1964, p. 43.

674 J.L. Sauv e, 1970, "The Divine Victim: Aspects of human sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India", *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. J. Puhvel, Berkeley p. 189.

675 Glob, 1965, pp. 131-145. Шейное кольцо (или петля), согласно Глобу, обрамляет встречу фаллического мужчины и женщины на наскальной резьбе, что иллюстрирует связь между богиней плодородия и ритуалом повешения.

Ларс Лённрот отметил, что строфы в «Перечне Инглингов» обычно включают три структурных элемента, повторяющихся при описании разных королей:

1. Имя короля, обычно в сопровождении какого-либо характеризующего эпитета в форме кеннинга, например, «родич X», «правитель Y», «недруг Z».
2. Имя и/или эпитет какого-либо противника (противников), виновного в смерти короля – обычно человека, но часто и сверхчеловеческого существа женского пола.
3. Описание способа, которым был убит король, обычно с упоминанием экзотической местности и/или какого-то весьма необычного орудия убийства.⁶⁷⁶

Хотя Лённрот интерпретирует «Перечень Инглингов» как пасквиль, в котором норвежцы высмеивают свеев, упоминая бесславную смерть их королей,⁶⁷⁷ его анализ метода работы Тьодольва свидетельствует о том, что автор, оперируя древними мифами, пытается вписать их в стереотипную схему, которая связана с историческими событиями второй части «Перечня Инглингов».

Соглашаясь с тем, что Тьодольв, сочиняя «Перечень Инглингов», придерживался определенного метода, мы больше не должны давать объяснения, почему первые короли свеев были повешены, утоплены или сожжены, или почему их постиг бесславный конец. Рассматривая эти строфы как не что иное, как мифы, в которых эти элементы меняются с определенной целью, мы можем обнаружить общеизвестный паттерн как в германской, так и в кельтской религии, а именно троекратную смерть. Этот мотив уходит корнями в древние индоевропейские мифы и связан с жертвоприношением. В предыдущих главах мы рассмотрели жертвоприношение через утопление, связанное с Нерттой, и богинь, обитающих в воде, например, Фригг, Сагу и Урд, – все они связаны с третьей функцией. Однако мотив повешения особенно ярко выражен в древнескандинавской религии, причем не только в упомянутых примерах – в описаниях Адама и Титмара, – но и на гобелене с Осебергской ладьи и на изображении, высеченном на камне в Готланде.

Прототипом ритуала повешения служит Один, висящий на дереве. Однако цель ритуала – не жертвоприношение, а мучения, в ходе которых бог обретает тайные знания.

В строфе 141 ритуал повешения влечет за собой следующие изменения:

Þá nam ek frævaz / ok fróðr vera / ok vaða ok vel hafaz (Háv., 141).

Стал созреть я и знания множить, расти, процветая⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ Lönnroth, 1986, p. 88.

⁶⁷⁷ Lönnroth, 1986, pp. 84-85.

⁶⁷⁸ Перевод – А.И. Корсун. Источник: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. – (Библиотека всемирной литературы, т. 9). – Примечание переводчицы.

Эта строфа иллюстрирует увеличение знаний бога, а также некое экстатическое ощущение. Обряды повешения хорошо известны как церемониальные обряды инициации. В архаических обществах они использовались в качестве испытания мужественности, и в результате удушения из-за недостатка кислорода возникало ощущение экстатического удовольствия.

Таким образом, повешение бога в «Речах Высокого» содержит скорее отенок инициации, чем жертвоприношения, хотя смерти Домальди и Викара явно описаны как жертвоприношения Одину. Королевская жертва, как мы уже говорили, – редкое явление; «смерть» от копья и повешения могла, таким образом, означать символическую «смерть» из одного состояния в другое, то есть инициацию с особым значением, представляющую собой восшествие на трон короля с сакральным характером. Особые атрибуты Одина, виселица и копье, были компонентами болезненной церемонии, посредством которой сакральные короли имитировали Одина, висящего на дереве, утверждаясь таким образом в своих официальных должностях. Мотив повешения возвращается в «Речах Высокого», когда Один сообщает, что он может воскрешать повешенных (Háv., 157; Hkr., 8).

Возвращаясь к третьему случаю повешения короля – Агни, мы не обнаруживаем никаких признаков особых черт Одина. Кеннинг *sualan hest Signýiar vers*, «хладный конь мужа Сигню», т. е. виселица, еще больше подкрепляет гипотезу о том, что короля действительно убили через повешение. Умертвление совершила Скьяльв-Фрейя, легендарная прародительница династии Скильфингов – основополагающий миф, параллельный мифу об Ингви-Фрейре и Инглингах. Фрейя связана со смертью через повешение в двух случаях. Обе детали – супруга короля Хейдрека, которая повесилась в Зале дис, и странное упоминание в «Истории Норвегии» о том, что Церера приняла жертву, совершенную через повешение, – вероятно, относятся к этому паттерну.

Ритуал повешения в Уппсале и Лейре – самый яркий пример жертвоприношения людей в древнескандинавской религии: девять видов существ мужского пола подвешивали в роще за пределами храма. Мы уже выдвигали гипотезу о том, что Дисатинг проходил во время весеннего равноденствия – это равносильно утверждению, что он совпадал с великими жертвоприношениями, описанными Адамом. Ничто не противоречит идее о том, что Фрейе посвящали жертвы во время весеннего равноденствия, обеспечивая *ág ok fríðr* (благоденствие и мир) предстоящим летом.

Династия Инглингов, упоминаемая в туманной генеалогии «Перечня Инглингов» и в «Begleitprosa» Снорри с его эвгемеристическими объяснениями, порождает ряд проблем. Многие из них никогда не будут решены, если только

не будут обнаружены неизвестные рукописи или археологические находки, которые прольют новый свет на историю древних королей Уппсалы. Тем не менее, мы можем исключить гипотезу о повторяющемся жертвоприношении королей, а также любую попытку считать ранних королей историческими личностями. Жертвоприношения существовали, вероятно, как ритуал подвешивания в честь Великой Богини; другие предполагаемые жертвоприношения могут служить намеком на иные религиозные обычаи. Краткие повествования о первых королях-Инглингах следует рассматривать как мифы, в которых боги, герои и силы хаоса противостоят друг другу, а социальные институты, такие как инициация, брак, жертвоприношения и погребение, наделяются своими институциональными ролями в обществе.

Многие из этих мифов узнаваемы в иных контекстах, хотя они и смешаны с другими мотивами и втиснуты в шаблонную форму. Еще предстоит проделать огромную работу над этим материалом, и мы все еще не задали все правильные вопросы; но будущие работы обогатят наши знания о древнескандинавской религии и, возможно, помогут нам выяснить, почему король был убит.

~ XII ~

ЗАБЫТАЯ БОГИНЯ: ФРЕЙЯ ПОСЛЕ ОКОНЧАНИЯ ПРОЦЕССА ХРИСТИАНИЗАЦИИ

ЗАКАТ ЯЗЫЧЕСКОГО МИРА

В Тингвеллире (в Исландии) некто Хьяльти сын Скегги ступил на Скалу Закона и произнес следующее двустишие:⁶⁷⁹

*Vilkaṭ goḁ geṽja
grey þykkjumk Freyja*

*Я не глумлюсь над богами,
сукой мне кажется Фрейя*

Вместе с двенадцатью его сторонниками, Альтинг изгнал Хьяльти как преступника – за богохульство. Этот эпизод изложен в нескольких версиях, например, в «Книге об исландцах» Ари, в «Саге о христианстве», в «Саге о Ньяле», и в этих источниках он приводится с небольшими вариациями. Если эта история достоверна, то она может свидетельствовать о почитании исландцами в то время старых богов, особенно Фрейи. Однако в следующем году Исландия приняла христианство без каких-либо столкновений или мятежей. Что же изменило мнение исландцев за этот год?

Начиная с IV века миссионерская деятельность германских племен характеризовалась арианством и его христологией, что подчеркивалось в переводе Вуль-

679 Эта строфа переведена в Strömbäck, 1975, p. 14. Перевод подвергается сомнению, особенно выполненный Генцмером: «Мне не нужны лающие боги / Фрейя мне кажется сукой», F. Genzmer, 1930, "Der Spottvers des Hjalte Skeggjason", ANF 44, pp. 311-314. Эта интерпретация породила предположение, что Фрейя явилась в облике собаки – заблуждение, связанное с тотемизмом. Клаус фон Зее выступил против этой точки зрения в статье "Der Spottvers des Hjalte Skeggjason", 1981, *Edda, Saga und Skaldedichtung. Aufsätze zur skandinavischen Litteratur des Mittelalters*, Heidelberg, pp. 380-383, где он подчеркивает, что последнюю строку следует понимать как «Фрейя – блудница».

филы «Библии» на готский язык. В V веке все великие германские племена – от вандалов в Африке до вестготов в Испании, бургундов и алеманнов на севере – находились под влиянием арианства. Переломный момент наступил, когда франкский король Хлодвиг обратился в католичество перед битвой против алеманнов при Цюльпихе. Когда Хлодвиг крестился в Туре, его воины последовали за ним, и это стало типичным образцом обращения других германских племен.

Миссионерская деятельность в Англии началась столетием позже, во время правления короля Этельберта. После его смерти в 616 году н.э. реакция язычников продемонстрировала, что обращение народа было лишь внешним, и что люди всего лишь следовали за королем.

Если среди западных племен обращение подчинялось воле королей, то характерной чертой саксов, которые в течение тридцати лет вели ожесточенную борьбу с франками, было сопротивление христианству. Сопротивление началось в 772 году н.э., когда Карл Великий уничтожил идола Ирминсуля, его храм и священную рощу в Эресбурге. Впоследствии он был «вынужден сохранить мир» в соседней стране, его миссия привела к новым войнам, которые закончились массовым обращением побежденных в христианство. После резни в Вердене в 782 году н.э., когда 4500 дворян были обезглавлены, а другие переселены в страны к востоку от Эльбы, сопротивление стало бесполезным. Эта миссия с помощью меча закончилась крещением короля Видукинда Саксонского в 785 году н.э. Языческим богам продолжали поклоняться, но культовые действия карались жестокими наказаниями.

В Скандинавии по приказу франков Анскар отправился в Данию и Швецию и прослужил там с 826 по 831 г. н.э. Его достижения были ничтожны, но он подготовил почву для миссии из Гамбурга. Реакция последовала незамедлительно. Викинги напали на побережье франков, разграбив и разрушив города до такой степени, что епископу Гамбурга пришлось переехать в Бремен. Тем не менее, миссия из Гамбурга-Бремена продолжилась на полуострове Ютландия, после чего последовала реакция со стороны язычников, в то время как западная часть Швеции, по-видимому, привлекала миссионеров из Англии.

Политическое давление на языческих королей Дании продолжалось в течение всего X века, закончившись поражением короля Харальда и его обращением в христианство в 980 году н.э. В период правления его сына Свена Вислобородого началась новая волна реакции язычников, но основание им датской провинции Данелау в Англии усилило влияние христианства, а при короле Кнуде этот процесс завершился. Миссионеры, такие как Одинкар Старший, иногда навещали Швецию, где Вестергётланд был обращен в христианство около 1000 г. н.э., и новая вера постепенно завоевала позиции в Эстергётланде и Свеаланде. Уппсала же, очевидно, стала центром сопротивления язычников уже в 12 веке.

Хакон Добрый был первым королем Норвегии, который попытался обратить своих подданных, хотя неоднократно сталкивался с сопротивлением со стороны ярлов Хладира в Трёнделагене. Олав Трюггвасон завершил процесс христианизации Норвегии и справился с сохранившимися в провинциях языческими верованиями. Его основной метод заключался в том, чтобы вынудить вождей принять крещение, тем самым привлекая их подданных к христианству. Он также был тем, кто, согласно «Саге о христианстве», послал человека по имени Стевнир в Исландию. Миссионерские старания Стевнира не увенчались успехом, и когда желающих послушать его не нашлось, он начал уничтожать святыни и деревянных идолов. На собрании его объявили вне закона, и он бежал из страны, гонимый неистовым штормом, который исландцы расценили как знак воли богов. Следующим явился миссионер Тангбранд; его встретили рифмованными панегириками, а после того, как он убил несколько человек, его также объявили преступником. Согласно легендарной истории, Тангбранд начал творить чудеса, например, победил норвежского берсерка, после чего его миссия стала более эффективной.⁶⁸⁰ Три вождя, Гиссур Тейтссон, Хьяльти сын Скегги и Халль с Побережья, приняли христианство.

Именно в этом контексте Хьяльти сын Скегги произнес в Тингвеллире свое рифмованное поношение Фрейи и был изгнан со священной земли. Как преступник, он искал убежища у Олава Трюггвасона, который был серьезно заинтересован миссионерскими делами. Король вмешался в это дело, взял в Тронхейме нескольких исландцев в заложники и пригрозил убить их. После этого появился Гиссур, который рассказал королю о преступлениях, совершенных Тангбрандом, и попросил, чтобы миссионеры не применяли столь жестоких методов.

На следующую встречу в Тингвеллире в 1000 г. н.э. Гиссур и Хьяльти прибыли вместе со священником, который провел мессу и воскурил благовония. Тем не менее, понимание того, что многие из их родичей были заложниками норвежского короля, похоже, было более весомым аргументом для исландцев. Предводителю собрания, логсогумадру (законодателю) Торгейру, было поручено вынести вердикт, и он также получил от Халля с Побережья внушительную сумму серебром. Он укрылся плащом на полтора дня, и от него не было слышно ни слова. В это время язычники принесли богам человеческую жертву. Со своей стороны Хьяльти и Гиссур заявили, что вместо того, чтобы приносить в жертву худших людей, как это делали язычники, христиане отдают Иисусу лучших, тем самым привлекая внимание к своей собственной позиции как потенциальных мучеников.

На следующее утро Торгейр вылез из-под плаща, созвал собрание и энергично выступил за объединение разных сторон. Все это завершилось полным обращени-

⁶⁸⁰ Согласно различным сагам, не вполне ясно, кто был первым миссионером. Обзор деятельности миссионеров дается в Jón Hnefill Adalsteinson, 1978, "Under the Cloak", Uppsala, pp. 63-79.

ем всех исландцев в христианство. Однако им по-прежнему разрешалось есть конину и избавляться от детей. Жертвоприношения языческим богам разрешались только в том случае, если они совершались без присутствия посторонних.

БОГОХУЛЬСТВО ХЬЯЛЬТИ СЫНА СКЕГГИ

Хьяльти сын Скегги, торжествующий победу при крещении его бывших врагов, представляет собой связующее звено трех различных историй о христианизации Исландии. Его поношение Фрейи активизирует этот процесс, язычники прогоняют его и он ищет покровительства Олава Трюггвасона, защитника христианства на Севере. Когда он называет Фрейю сукой, то, вероятно, подразумевает аспект плодородия, как предполагает де Фрис и другие исследователи;⁶⁸¹ это выглядит тем более правдоподобно, что Фрейра и Фрейю почитали именно как богов плодородия. Эта вера находила выражение в фаллических символах бога-мужчины, и следует предположить, что изображения богини, вероятно, несли аналогичные грубые черты. Если бы эпитет «сука» символизировал безграничную развратность Фрейи, двустипшие Хьяльти сына Скегги не возымело бы того эффекта, который оно произвело в действительности. Кроме того, можно заметить, что он использовал нейтральное слово *grey* вместо *hyndla*, «сука», чтобы создать изящную строфу. Тем не менее, это слово используется для описания бесстыдного существа, в соответствии с восточной традицией в отношении собак. Проблема заключается в том, что в скандинавских источниках собака не несла подобных коннотаций. Мы знаем, что и *hundr*, и *rakki* могли использоваться в качестве личных имен, и что собаки сопровождали своих хозяев при захоронении. Только в XIII веке, т.е. когда христианские ценности вошли в языковой обиход, появились грубые ругательства, касающиеся собак и их анатомических подробностей.⁶⁸²

Кроме того, истории о процессе христианизации, особенно «Сага о христианизации», воспроизводят стереотипы и повторяющиеся черты части миссионерской деятельности среди язычников, такие как чудеса, уничтожение языческих святынь и идолов и добровольное массовое крещение. Что касается эпизода с Фрейей, то эту историю можно отнести к аналогичным ситуациям классической древности, когда богиню объявляли безжизненным идиолом и постыдной фигурой, достойной скорее презрения, чем поклонения.⁶⁸³

681 „So rundet sich auch in dieser Hinsicht das Bild einer weiblicher Gottheit, die auf alle Lebensgebieten das Prinzip der Fruchtbarkeit darstellte“. de Vries II, p. 313.

682 J. Bemström, sv. *hund*, KLMN.

683 Климент Александрийский, 1919 г., «Обращение к грекам». Этим традициям следовали миссионеры и епископы в Западной Европе в средние века, например, Григорий Турский.

Этот паттерн позволяет предположить, что эпизод с Хьяльти сыном Скегги и кошунственной строфой о Фрейе является конструкцией, вероятно, созданной в начале XII века в монастырском кругу, после чего Ари записал ее в своей «Книге об исландцах». Тем не менее, следует признать, что Ари можно считать надежным источником. Обе стороны сочинили несколько рифмованных пасквилей, «нид», и к этой же традиции, похоже, относится и «частушка» Хьяльти. Более того, собрание приняло закон против богохульства, который был призван бороться с посягательством миссионеров на святыни.⁶⁸⁴ Легкий нид Хьяльти, вероятно, был осторожным протестом, который, как надеялся его автор, мог достичь ушей Олава Трюггвасона.

Из истории саксов мы знаем, что процесс христианизации мог представлять собой суровую и длительную процедуру, когда люди с крайней неохотой отказывались от своей старой веры. Конечно, правило *cuius rex, eius religio* (чья страна, того и вера) преобладает над паттерном добровольного обращения без насилия; но за ним часто следовала языческая реакция после смерти короля. Все это демонстрирует, что в средневековой Скандинавии языческие верования были динамичной и живой силой, что совершенно противоречит утверждениям некоторых исследователей. Эти ученые заявляли, что люди перестали верить в своих языческих богов, потому что старая религия была неспособна дать ответы на их всеобъемлющие экзистенциальные вопросы. Подобное предположение относится к эволюционистской перспективе, которая гласит, что человечество сделало шаг к более высокой форме духовного развития, покидая политеистический мир ради христианского монотеизма.

Перед нами типичное стереотипное описание, составленное победившей стороной – независимо от того, говорим ли мы о христианстве, исламе или любой другой религии, – чья миссионерская деятельность сумела подавить исконную веру на определенной территории. Оно относится к категории религиозных клише и не имеет никакой значимости, кроме чистого назидания для верующих. В этой связи можно предположить, что история о стремительном обращении Исландии не имеет большой ценности как исторический факт; в ней проявляются стереотипные черты миссионерских рассказов, занесенных с континента и восходящих к поздней Античности.

МЕТАМОРФОЗА БОГИНИ

Христианские Отцы пытались противодействовать вере в Марию, мать Иисуса, в которой они усматривали продолжение поклонения Великой Матери, называемой Изидой в Египте, Деметрой в Греции и Кибелой в Риме. Когда они поняли

684 См. Jón Hnefill Aðalsteinson, p. 72.

что их предприятие неосуществимо, то сделали ее посредником между божественным и человеческим миром. Такой посредник обычно был бесполом; так и Мать Христа считалась сексуально неискушенной – более того, она сама была рождена вне греха. Таким образом, она смогла искупить вину первой женщины, которая принесла в мир грех, сексуальность и смерть, – Евы.⁶⁸⁵

Немногочисленные сведения о Марии были дополнены легендарными историями из апокрифических Евангелий и других источников. В процессе развития богословия характер Марии обсуждался в связи с борьбой против арианства. Эфесский синод в 431 г. н.э. назвал ее *Dei Genetrix*, что делало ее не только матерью Иисуса, но и Богородицей. Ее признали *Virgo Virgorum*, «Девой дев». Когда она смывает грех Евы, то предстает как *Mediatrix*, «Посредница», и *Corredemptrix*, «Соискупительница». Ее мистическое совмещение материнства и девственности подчеркивалось в рыцарской поэзии и легендах, а панегирики в ее честь пышно расцвели в Средние века.

Это была догма, установленная церковью; людей было труднее убедить, когда их призывали отказаться от древних земледельческих обрядов. В ранний период появился синкретизм между, например, обрядами Берекинтии-Кибелы и Девы Марии, когда крестьяне провозили по полям повозку с божеством. Изображения древних богинь трактовались так, что они представляли Деву Марию – она была здесь еще до прихода миссионеров!⁶⁸⁶ С другой стороны, образ матери-земли подвергался демонизации в средневековом христианском искусстве; она олицетворяла плотскую похоть, держала на руках или даже кормила грудью змею, символ зла. Русалка была еще одним воплощением плотского искушения; обычно она символизировала семь смертных грехов. Третье представление женщины выражалось в Луксурии, чувственном удовольствии, изображенной в гротескной форме; зачастую она сопровождала дьявола.⁶⁸⁷

Многие из локальных вариантов Великой Богини у кельтов и германских племен были трансформированы в святых. Трансформация сопровождалась определенной историей, в которой девственница, спасаясь от грубого насильника, прячется на недавно засеянном поле. Когда преследователь появляется, кукуруза уже поднялась, скрывая девицу, которая становится святой. Эта история, как считает Памела Бергер, повторяется во Франции, Германии и Англии. Ее прототип – апокрифическая история о бегстве Святого семейства в Египет, в которой произошло подобное чудо.⁶⁸⁸

685 Ириной Лионский, «Против ересей», III, 22, 4; Näsström, 1989, p. 91.

686 Berger, 1988, p. 37.

687 Berger, 1988, pp. 42-46.

688 Berger, 1988, pp. 49-69, 89 ff. Быстро растущая кукуруза после того, как король проскакал по полю, также встречается в «Сказке об Олаве Святом» в «Круге земном» II, гл. 203.

Празднества в честь этих святых проводились весной во время посевных работ и отражали старинные ритуалы с процессиями богов, благословляющих семена и урожай. В некоторых случаях участники празднеств, похоже, не утруждали себя тем, чтобы придать своим торжествам хоть какой-то налет христианства. Шокированный монах XII века сообщил, что жители к западу от Кельна построили нечто похожее на корабль с прикрепленными к нему колесами. Мужчины и женщины везли его через Ахен, Маастрихт и другие города, и везде люди выходили из домов и приветствовали повозку веселыми песнями. Никто не знал, что за идол скрывается в повозке, и монаху не позволили приблизиться к ней; отсюда у него возникло подозрение, что это языческий «демон». Вокруг повозки творились всевозможные распутства, пелись вульгарные песни, относящиеся к старинному ритуалу. Особенно возмутительным было поведение женщин: они танцевали и пели полуголыми, а с наступлением сумерек тайком удалялись в укромное место, чтобы продолжить свои непристойные празднества.⁶⁸⁹

На севере, похоже, поклонение Деве Марии стало весьма распространенным. Праздники в ее честь были многообразны, охватывали весь год и проводились в большом количестве; но также она была связана с определенными гильдиями и сообществами.⁶⁹⁰ Некоторые скандинавские традиции, связанные с Девой Марией, подверглись влиянию континентальных традиций, другие представляют собой трансформированные ритуалы поклонения Фрейе. На свадьбах последний тост обычно посвящали Фрейе, но во времена христианства тост стали произносить в честь Девы Марии.⁶⁹¹ Она переняла роль помощницы при родах – функция, одновременно обусловленная представлением о том, что она, безгрешная, родила ребенка без боли, а также старой верой в помощь Фрейи и Фригг при родах и в норн. Именно ей подносили специальную кашу, которую некогда посвящали норнам, но впоследствии стали называть “Marie sengegraut”.⁶⁹²

Очевидно, что Дева Мария переняла многие функции ванов, связанные с производством и воспроизводством. К ней обращались также крестьяне и рыбаки.⁶⁹³ Ее именем названо большое количество растений, среди которых *Galium Verum* – “Jungfru Marie Sanghalm”, «солома для постели Девы Марии», которая изначально называлась «травой Фрейи». ⁶⁹⁴ Такой же перенос произошел с божьей коровкой, “*Maria Nyckelpiga*”, которая прежде была известна как «птица Фрейи». Созвездие “*Friggerocken*”, «прялка Фригг», стало называться “*Mariarocken*”, «прялка Девы

689 Berger, 1988, p. 78.

690 Н. Johansson, s.v. *Maria*, KLNМ.

691 К. R. V. Wikman, s.v. *bröllop*, KLMN.

692 В. Holbek, s.v. *Maria*, KLNМ.

693 О связи Девы Марии с рыболовством см. Ólafur Larsen og M. Olsen, 1951, “*Mariufiskur*”, *Maal og Minne*, pp. 34-41.

694 Hyltén-Cavallius, 1968, p. 237.

Марии». Можно привести и другие примеры, чтобы продемонстрировать метаморфозу богини в святую деву.

Благоговейное поклонение Деве Марии зафиксировано на многих рунных камнях из Упланда. Однако обычно оно выражается формулой «Да помогут его/ее душе Бог и Матерь Божья», что может свидетельствовать о том, что зачатие Святой Девы привлекало новообращенных христиан не так сильно, как идея фертильной матери.⁶⁹⁵ Адам Бременский приводит типичную легенду об обращении в христианство, в которой жрец языческого храма был слепым. Его старые боги не могли ему помочь, но во сне ему явилась Святая Дева, которая пообещала вернуть ему зрение, если он отречется от старых богов. Кроме того, Дева предсказала, что в этом месте, то есть в храме, где было пролито столько крови, ее станут почитать с благоговением.⁶⁹⁶

ПОМЕРКНУВШАЯ БОГИНЯ РАСТИТЕЛЬНОСТИ

Дева Мария и женщины-святые переняли ряд функций Фрейи. В других аспектах она сохранилась в фольклоре, например, в образе Хольды или Фрау Холле. Хольда – это женский дух из немецкого фольклора, происхождение которого можно проследить до Великой Богини Севера. Самое древнее упоминание о ней от 1024 года встречается у Бурхарда Вормсского. Бурхард рассказывает о некой Хольде, связанной с демонами, именуемой *Diana, paganorum dea*, «Диана, богиня язычников». Считается, что Хольда развезжает на колеснице, вознаграждая трудолюбивых и наказывая ленивых. Она особенно связана с прядением льна; в канун Рождества все прялки должны быть остановлены. Связь между Хольдой и Фрейей-Хёрн как покровительницей обработки льна очевидна, как и в случае с Фригг и созвездием Фриггерокен.⁶⁹⁷

Хольда связана со спутанными нитями и волосами; в Германии нечесаные волосы до сих пор называют „Hollekopf“. И снова вспоминается несчастная Сирида и ее спутанные волосы в истории Саксона об Одаре. Это также присуще Абундии, которая является по ночам в конюшни и спутывает гривы лошадей.

Более заметное сходство между Хольдой и Фрейей заключается в золотых слезах, которые они проливают. Хольда получала некрещеных детей, как Один в скандинавском фольклоре. Очевидно, что женские духи, такие как Фрау Холле

695 О христианской интерпретации рунных камней см. C.F. Hallencreutz, 1982, "Runstenarnas theologi; våra första intryck för inhemsk kristendomstolkning", *Religion och Bibel* XLI, pp. 47-56.

696 Adam, pp. 225-228.

697 В «Круге земном» Снорри использует имя Хульда (в трех манускриптах) в отношении злобной вельвы, Нкр, 13-14.

или Фрау Берта/Перхта, в некоторой степени отражают черты Великой Богини Севера, хотя и потускневшие и демонизированные в христианском контексте.

Если крестьянин забывал свой плуг или борону в поле в канун Рождества, люди верили, что Фрау Холле или Берта перенесла их на другое место, сделав бесполезными или навредив урожаю следующего года. То же самое в шведском фольклоре говорится и о Фрейе. Эту сомнительную роль злого духа, появляющегося в самую святую ночь христианского праздничного календаря, также приписывают и Агасферу, сапожнику из Иерусалима.⁶⁹⁸ Согласно этой классификации, Фрейя относится к миру демонов и гоблинов, откуда она действует, чтобы вредить людям. В этом аспекте она все еще аналог Одина, поскольку христианская литература и фольклор в ранние времена представляли его как повелителя злых сил и демонов.

Иногда считалось, что появление Фрейи оказывает благотворное влияние. Люди верили, что она собирает яблоки в канун Рождества и что нужно оставить на дереве несколько плодов для нее, чтобы получить хороший урожай в следующем году. Сильный ветер, гуляющий в ветвях деревьев на Рождество, считался хорошим предзнаменованием: Фрейя трясет фруктовые деревья, что сулит хороший урожай.⁶⁹⁹ Согласно другой легенде, Фрейя ассоциируется с созревающей рожью,⁷⁰⁰ которую иногда связывали с зарницей, называемой *komblixt*, «кукурузной вспышкой». Считалось, что это Фрейя использует свое огниво, чтобы проверить, созрела ли кукуруза. Согласно шведскому фольклору, она вела себя более благосклонно по сравнению с антагонистическим поведением Тора.⁷⁰¹

Более спорная запись о женском духе по имени Сафрау, «Госпоже кукурузы», которая следит за процессом переработки кукурузы, была истолкована как сохранившийся миф о Фрейе.⁷⁰² Как бы то ни было, сохранившиеся фрагменты, в которых говорится о божественной покровительнице растительности, действительно соответствуют функции Фрейи как подательницы плодородия и богатства. Можно спорить о вероятности трансформации богини в смутный персонаж фольклора и сказок, но не заметить сходство сложно.

698 E. Elgquist, 1930, "Jeruselems skomakare", *Folkminnen och folktankar*, pp. 94-95.

699 E. Elgquist, 1929, "Vad man i Varend kan berätta om Odin och Fröa", *Folkminnen och folktankar*, pp. 94-95. von Sydow, C., 1921, "Etnologiska studier tillägnade Nils Edward Hammarstedt", Stockholm, pp. 168-170. Селандер не согласен с этими записями, которые он рассматривает как поздние конструкции, созданные крестьянами. H. Celandier, 1944, "Fröja och fruktträden", ANF 59, p. 100.

700 Olrik og Ellekilde, 1921-1956, p. 759.

701 Там же.

702 Там же.

ПО СЛЕДАМ БОГИНИ

Образ Бога соотносится с образом человека и формирует концентрированное представление человека об идеале. Существование Великих Богинь не подразумевало, что женщины имели равные права в обществе; но их изображения наделяли их почитательниц религиозной идентичностью. Из истории церкви мы знаем, что культ Великих Богинь трансформировался в поклонение Деве Марии как посреднице между людьми и Богом. После христианизации Севера Великие Богини Фригг и Фрейя были упразднены, но, как мы видели, многие их качества сохранились в Деве Марии. Скорбь Фригг по Бальдру без труда слилась с образом *Mater Dolorosa*, а факторы производства и воспроизводства тоже вскоре были ассимилированы. Другие черты Великой Богини – например, ее магические и распутные аспекты – было сложнее включить в христианскую догму. Благочестивые монахи называли Фрейю *portkona*, «блудницей», и она сделалась воплощением развратного язычества и неконтролируемой сексуальности, которые стали неприемлемыми после завершения процесса христианизации.

Христианское неприятие плотской любви и великое благоговение, которым пользовалось безбрачие в христианской церкви, вероятно, были так же непонятными для различных германских племен, как и для галльских крестьян, которые продолжали совершать свои древние ритуалы плодородия, чтобы защитить семена и урожай, а также улучшить размножение скота и деторождение. Этому сопротивлению противодействовала церковь, епископы и священники которой постоянно твердили, что боги, якобы защищающие эти функции, строжайше запрещены и считаются орудиями дьявола. Поскольку великая богиня Фрейя, покровительница плодородия и сексуальности, удовлетворяла потребности крестьянства, христианской церкви пришлось инвертировать ее роль. Подобно ее мужскому аналогу Одину, ее демонизировали, превратив в уродливую ведьму, размахивающую волшебной палочкой, сопровождаемую черными котами – злыми духами, которые являются по ночам, чтобы уничтожить культуру. Чувственную богиню причислили к другим нечестивым символам, таким как русалка и Луксурия, чье распутство приводило мужчин к адским мукам.

Тем не менее, культ богини, покровительствующей плодородию, сохранился в крестьянских празднествах и в поклонении Деве Марии и святым в период католичества, хотя он принял иные формы. Когда Скандинавия обратилась в лютеранство, святых женского пола изгнали из церкви, и образ бога стал исключительно мужским. В народной вере, где догмат о Троице так и не был до конца осмыслен, Иисус Христос взял на себя функции посредника и помощника даже в повседневном труде, а его характерные особенности приобрели на изображениях жен-

ские черты. В течение последних нескольких десятилетий Дева Мария вернулась в протестантскую церковь, пользуясь все большей популярностью. Это отражает потребность христианок быть представленными в сфере божественного. Исходя из истории религий, мы снова можем различить признаки возвращения Великой Богини.

СОКРАЩЕНИЯ И ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Adam	Adam av Bremen, 1984, trans. E. Svenberg, Stockholm	Адам Бременский
Alv.	Alvíssmál	«Речи Альвиса»
AnEWb	Altnordisches Etymologisches Wörterbuch, 1961, ed. J. de Vries, Leiden	
ANF	Arkiv for Nordisk Filologi, Lund	
Bdr.	Baldrs draumar	«Сны Балдра»
	Eyrbyggja saga	«Сага о Людях с Песчаного Берега»
	Fjölsvinnsmál	«Речи Многомудрого»
Fm.	Fáfnismál	«Речи Фафнира»
	Flateyjarbók	«Книга с Плоского острова»
Germ.	Tacitus: Germania, 1946, trans. M. Hutton, London	Тацит, «Германия». По изданию: Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т.1. Анналы. Малые произведения. Л., Наука, 1969. Перевод – А.С.Бобович.
Gisla	Gisla saga Súrssonar	«Сага о Гисли, сыне Кислого»
Glgf.	Gylfaginning	«Видение Гюльви»
Grk.	Guðrúnarkviða	«Песнь о Гудрун»
Grm.	Grímnismál	«Речи Гримнира»
Grog.	Grógaldr	«Заклинание Гроа»
	Hálfs saga ok Hálfsrekka	«Сага о Хальве и воинах Хальва»
Hlð.	Hlöðskviða	«Песнь о Хлёде»

Hrbl.	Hárbarðsljóð	«Песнь о Харбарде»
Háv.	Hávamál	«Речи Высокого»
	Hákonar saga góða	«Сага о Хаконе Добром»
	Hauksbók	«Книга Хаука»
Haustl.	Haustlöng	Тьодольв из Хвина, «В течение осени»
	Harðar saga ok Hólmverja	«Сага о Хёрде и островитянах»
Hdl.	Hyndluljóð	«Песнь о Хюндле»
HNu.	Helgakviða Hundingsbana I-II	«Королевский кодекс» («Старшая Эдда»)
HNv.	Helgakviða Hjgrvarðssonar	«Песнь о Хельги, сыне Хьёрварда»
Hkr.	Heimskringla	Снорри Стурлусон, «Круг Земной»
Hm.	Hamðismál	«Речи Хамдира»
	Hreiðars þáttr	«Прядь о Хрейдаре»
	Hrafnsmál	«Речи Ворона»
	Kætils saga hængs	«Сага о Кетиле Лососе»
KLNM	Kulturhistorisk Lexikon för Nordisk Medeltid, Malmö	
	Lausavisa	Халльфред Беспоконный Скальд, «Отдельная виса»
	Laxdæla saga	«Сага о людях из Лососьей долины»
Lorenz	Snorri Sturluson, Gylfaginning, 1984, ed. G. Lorenz, Darmstadt	
LP	Lexicon Poeticum, 1931, ed. Sveinbjörn Egilsson og Finnur Jónsson, Copenhagen	
Ls.	Lokasenna	«Перебранка Локи»

Od.	Oddrúnargrátr	«Плач Оддрун»
Rþ.	Rígsþula	«Песнь о Риге»
	Ólafs saga Tryggvasonar	«Сага об Олаве сыне Трюггви»
Saxo	Saxo. History of the Danes, 1951, trans. H. R. Ellis Davidson, Cambridge	Саксон Грамматик, «Деяния Данов», Москва «Русская Панорама», 2017. Перевод с лат. яз. – А.С. Досаева, под ред. И.А. Настенко
Sd.	Sígrdrifumál	«Речи Сигдривы»
Sg.	Sigurðarkviða in skamma	«Краткая Песнь о Сигурде»
Skm.	För Skírnis Skírnismál	«Поездка Скирнира»
Sksm.	Skáldskaparmál	Снорри Стурлусон, «Язык поэзии»
Sól.	Sólarljóð	«Песнь о Солнце»
Vm.	Vafþrúðnismál	«Речи Вафтруднира»
de Vries	de Vries, J. 1970, Altgermanisches Religionsgeschichte I-II, Berlin	
Vsp.	Völuspá	«Прорицание вёльвы»
	Völuspá hin skamma	«Краткое прорицание вёльвы»
Yt.	Þjóðólfr of Hvin, Ynglingatal	Тьодольв из Хвинира, Перечень Инглингов
Þrk.	Þrymskviða	Песнь о Трюме

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ ЦИТИРУЕМЫХ ТЕКСТОВ

Древние скандинавские тексты

- Agnesar Saga Meyjar, *Heilagra manna sögur* I, 1877, Christiania.
- “Ágrip af Nóregis konungasggum”, *Fagrskinna. Nóregis konungatal*, 1985, ed. Bjarni Einarsson, Íslenzk fornrit XXIX, Reykjavík.
- “Breta-sögur”, Hauksbók, Utg. av Det Konglige Nordiske Oldskrifts-selskab, 1892-96, Copenhagen.
- *Anglo-Saxon and Norse Poems*, 1922, trans. N. Kershaw, Cambridge.
- *Ásmundar Saga kappabana, Zwei Fornaldarsögur*, 1891, ed. F. Detter, Halle.
- *Brennu-Njáls saga*, 1954, ed. Einar Ólafur Sveinsson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Edda* 1-2, 1912-1922, trans. F. Genzmer, Jena.
- *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* 1-2, 1914-27, 1963, ed. G. Neckel, Heidelberg.
- *Eddadigte, Gudadigte, Heltedgte*, 1971, (3rd ed.) ed. Jon Helgason, I-II Oslo, Stockholm, Copenhagen.
- *L’Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, 1991, trans. F.X. Dillman, Paris.
- *Edda Snorra Sturlusonar* 1848, ed. Jón Sigurðsson et alia, Copenhagen.
- *Egils saga Skalla-Grimssonar*, 1933, ed. Sigurður Nordal, Íslenzk fornrit Reykjavík.
- *De gamle Eddadigte*, 1932, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.
- *Eiriks saga rauða*, 1935, ed. Einar Ólafur Sveinsson and Matthias Þórðarson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Eyrbyggja saga*, 1935, ed. Einar Ólafur Sveinsson and Matthias Þórðarson, Íslenzk fornrit Reykjavík.
- *Fornnordisk lyrik*, 1960, trans. Å. Ohlmarks, Stockholm.
- *Gisla saga Súrssonar*, 1943, ed. Björn K. Þórólfsson, Guðni Jónsson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Gøtriks saga*, 1990, trans. into Swedish by M. Malm, Falun.
- Hallfroðr Vandræðaskáld, *Lausavisur in Den Norsk-Isldndska skaldediktningen*, rev. E.A. Kock, Lund.
- *Hálfs Saga ok Hálfsrekka*, 1981, ed. H. Seelow, Reykjavík.
- *Harðar Saga Grímkelsonar*, 1960, ed. S. Hast, Copenhagen.

- *Hauksbók*, 1892-96, ed. Det Konglige Nordiske Oldskrifts-selskab, Copenhagen.
- *Heilagra manna sögur* I-II, 1877, ed. C.R. Unger, Christiania.
- *Heimskringla* 1-3, 1951, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk fornrit Reykjavík.
- *Hrafnsmál in Den Ældre Edda og Edda minorica* 1-2, 1943-46, trans M. Larsen, Copenhagen.
- *Hreiðars þáttur in Ljósveitinga saga*, 1940, ed. Björn Sigfússon, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Kétils saga hængis in Fornaldarsögur Norðurlanda* I-II, 1886-1891, Reykjavík.
- Kormákr Ögmundarson, *Sigurðardrápa in Den Norsk-Íslándska Skaldediktningen 1*, 1946, rev. E.A. Kock, Lund.
- „Kristni saga“, *Hauksbok*, 1892-96, ed. Det Konglige Nordiske Oldskrifts-selskab, Copenhagen.
- *Landnámabók*, 1968, ed. Jakob Benediktsson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Laxdæla saga*, 1934, ed. Einar Ólafur Sveinsson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Monumenta Historica Norwegiæ*, 1880, ed. G. Storm, Kristiania.
- *Norges gamle lover intil 1387*, 1846, ed. R. Keyser og P.A. Munch, Christiania.
- *Norges historia* 1969, trans. Astrid Salvesen, Oslo.
- *Den Norsk-Íslándske Skjaldedigtningen*, 1912, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.
- *Den Norsk-Íslándska skaldediktningen*, 1946, rev. E.A. Kock, Lund.
- „Óláfs saga helga“, *Heimskringla* 2, 1951, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *The Poetic Edda* 1928, trans. L. Hollander, Austin.
- *Saga Friðþjófs hinn frækni*, 1893, ed. L. Larsen, Copenhagen.
- „Saga Hákonar góða“, *Heimskringla* 1, 1951, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *The Saga of king Heidrek the Wise*, 1960, ed. C. Tolkien.
- *The Saga of the Jomsvikings*, 1962, ed. N.F. Balke, London.
- *The Saga of the Volsungs*, 1991, trans. J. Byock, Berkeley.
- *Snorri Sturlason Ynglingasaga* 1964, ed. E. Wessén. Stockholm.
- *Sólarljóð*, 1979, trans. B. Fidjestøl, Bergen.
- *Solsangen*, 1983, trans. G.D. Hansson, Uddevalla.
- „Sigurðarkviða in skamma“, *De gamle Eddadikte*, 1932, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.

- Sigvatr Þórðarson, „Austrfararvísur“, *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtningen*, 1912, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.
- Snorri Sturluson *Gylfaginning*, 1984, ed. G. Lorenz, Darmstadt.
- *Sverris saga*, 1920, ed. G. Indrebø, Oslo.
- *Sturlunga Saga*, 1988, ed. Örnólfur Thorsson, Reykjavík.
- Þjóðólfr of Hvin, *Ynglingatal*, 1925, ed. A. Noreen, Stockholm.
- Þjóðólfr of Hvin, “Haustlǫng”, *Den Norsk-Islandske Skaldedigtning*, 1912, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.
- Þórðr Særeksson, “Lausavisur”, *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtningen*, 1912, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.
- “Trójumanna saga”, *Hauksbók*, 1892-96, ed. Det Konglige Nordiske Oldskriftselskab, Copenhagen.
- *Zwei fornaldarsögur*, 1891, ed. F. Detter, Halle.
- Ulfr Úggason, „Húsdrápa“, *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtningen*, 1912, ed. Finnur Jónsson, Copenhagen.
- „Útsteinar-kviða“, *Den Ældre Eddan og Eddica minora I-II*, 1943, trans. M. Larsen, Copenhagen.
- *Víga-Glums saga*, 1956, ed. Jónas Kristjánsson, Íslenzk fornrit, Reykjavík.
- *Die Völsungasaga*, 1891, ed. W. Ranish, Berlin.
- *Völuspá*, 1980 (new ed.), ed. Sigurður Nordal, Darmstadt.
- *Den Ældre Eddan og Eddica minora I-II*, 1946, trans. M. Larsen, Copenhagen.

Не скандинавские тексты

- Adam av Bremen, *Beskrivelse af øerna i Norden*, 1978, trans. A.A. Lund, Højberg.
- *Adam av Bremen*, 1984, trans. E. Svenberg, Stockholm.
- *Aeschylus, Eumenides*, 1957, trans. H.W. Smyth, London.
- Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte*, 1947, ed. W. Seyfarth, Darmstadt.
- *Bede's Ecclesiastical History of the English people*, 1969, eds. E. Colgrave, and R.A.B. Mynors, Oxford.
- Bellman, C.M., *Fredmans epistlar nr 25 and nr 28*, 1962, Carl Mikael Bellman, Stockholm.
- *Beowulf*, 1973, ed. C.L. Wrenn, London.
- *Beowulf*, 1978, ed. trans. M. Swanton, Manchester.

- Clemens of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, 1919, trans. G. Butterworth, London.
- *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* VI, 1989, ed. M. Vermaseren. Leiden.
- *Diodor of Sicily*, 1961, trans. C.H. Oldfather, London.
- “De falsiis Diis”, *Homilies of Ælfric II*, 1968, ed. J. Pope, Oxford.
- Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionem*, 1957, ed. A. Pastorini, Firenze.
- *The Gothic History of Jordanes*, 1915, ed. C.C. Mierow, Princeton.
- *Herodotus I*, 1960, trans. A.D. Godley, London.
- *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies*, 1974, ed. A. Rousseau, L. Doutyrelu, Paris.
- *The Mahābhārata*, 1973, trans., ed. J.A. van Buitenen, Chicago.
- “Origo gentis Langobardorum”, *Monumenta Historiae Germanicae: Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, 1826-1878, ed. G. Waitz, Hannover,
- Plato, *The Republic*, 1946, trans. P. Shorey, London.
- Pliny, *Natural History*, 1912, trans. H. Rackham, London.
- Plutarch, *Moralia: De Iside et Oriside*, 1957, trans. F.C. Babbitt, London.
- Plutarch, *Lives: Theseus*, 1914, trans. B. Perrin, London.
- Plutarch, *Lives: Romulus*, 1948, trans. B. Perrin, London.
- Procopios, *History of the Wars*, 1954, trans. H.B. Dewing, London.
- *Der Rig-Veda*, 1951, trans. K.F. Geldner, Wiesbaden.
- Rimbert, *Ansgars levnad*, 1965, trans. G. Rudberg, Stockholm.
- *The Shatapatha Brahmana III*, 1966, trans. J. Eggeling, Dehli.
- Saxo, *History of the Danes*, 1951, trans. H.R. Ellis Davidson, Cambridge.
- *Saxonia Gesta Danorum I-II*, 1931, ed. J. Olrik og H. Raeder, Copenhagen.
- Sozomenos, *Kirkengeschichte*, 1960, ed. J. Bidez, Berlin.
- Tacitus, *The Annals*, 1955, trans. C.H. More, London.
- Tacitus, *Germania*, 1946, trans. M. Hutton, London.
- Varro, M.T., *De lingua latina*, 1910, ed. G. Goetz and F. Schoell, Leipzig, VI, 18.

ЛИТЕРАТУРА

- Almgren, B., 1962, „Den osynliga gudomen“, Proxima Thule, Stockholm.
- Almgren, O., 1926, *Hällristningar och kultbruk*, Stockholm.
- Almqvist, B., 1974, *Norrøn niddiktning*, 1-2, Uppsala.
- Alver, B., 1971, *Draumkvedet – folkeviser eller lærd kopidiktning*, Halden.
- Andersson, J.G.G., 1938, *Cornelii Taciti*, Oxford.
- Anderson, Th., 1988, *The Legend of Brynhild*, Ithaca and London.
- Aneer, G., 1985, *Imām Ruhullāh Khumainī, Sah Muhammad Rizā Pahlavī and the religious traditions of Iran*, Uppsala.
- Armini, H., 1948, “Ett par svenska ortnamn belysta av Tacitus och Jordanes”, ANF.
- Arrhenius, B., 1962, „Det flammande smycket“, *Fornvännen*.
- Bachofen, J.J., 1948, *Das Mutterrecht in Gesammelte Werke*, Bd. 3-4, Basel.
- Bækstedt, A., 1988, *Gudar och hjältar i Norden*, Oslo.
- Baetke, W., 1964, *Yngvi und die Ynglingar. Eine Quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“*, Berlin.
- Beck, H., 1965, *Das Ebersignum im Germanischen*, Berlin.
- Beckman, N., 1918, *Distingen. Studier tillägnade Esaias Tegné*r, Lund.
- Benveniste, É., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.
- Berger, P., 1988, *The Goddess Obscured*, Boston.
- Bernström, J., s.v. hund, KLMN.
- Björkman, E., 1919, “Skialf och Skilfing”, *Namn och Bygd*.
- Boberg, I., 1966, *Motif-Index of Early Icelandic Literature*, Bibliotheca Arnamagnæana, Vol. XXVII, Copenhagen.
- Boyce, M., 1961, *The Zoroastrians*, London.
- Brate, E., 1919, „Andra Merseburgsbesvärgelsen“, ANF 35.
- Brate, E., 1913, „Betydelsen av ortnamnet Skjalv“, *Namn och Bygd*.
- Brate, E., 1914, „Vanerna“, *Svenska Humanistiska Forbundets Skrifter XXI*, Stockholm.
- Brate, E., 1913, “Wrindavi”, ANF.
- Briffault, R., 1927, *The Mothers. A study of the origin of sentiments and institutions*, London.

- Brink, S., 1992, "Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt", *Kontinuitet i kult och tro från vikingtid till medeltid*, ed. B. Nilsson, Uppsala.
- Brink, S., 1990, *Sockenbildning och sockennamn*, Uppsala.
- Brough, J., 1959, "The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method", *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* 23.
- Bruder, R., 1974, *Die Germanische Frau in Lichte der Runeinschriften und antiken Historiegraphie*, Berlin.
- Brøndsted, J., 1963, *Danmarks historie I*, Copenhagen.
- Brøndstedt, J., 1977, *De ældste tider. Særudgave af Danmarks historie. Vol. I.*, Copenhagen.
- Bugge, S., 1885, „Bemærkninger till norrøne Dikte I. Hyndluljóð“, ANF.
- Bugge, S., 1899, *The Home of the Eddic Poems with Special Reference to the Helgilays*, London.
- Bugge, S., 1889, „Iduns æpler“, ANF.
- van Bulk, V., 1959, «Le Roi divin en Afrique noire», *The Sacral Kingship*, Leiden.
- Bäckman, L., 1975, *Sájva*, Stockholm.
- Burkert, W., 1985, *Greek Religion*, Cambridge Mass.
- Bøe, A., s.v. konge, KLNLM.
- Carlé, B., 1985, *Jomfru-fortellingen*, Odense.
- Carlsson, L., 1963, *Jag giver dig min dotter 1-2*, Stockholm.
- Celandér, H., 1945, „Fröja och fruktträden“, ANF.
- Celandér, H., 1955, *Forkristen jul*, Stockholm.
- Celandér, H., 1906-09, „Freyjas eller Friggs falkhamn“, *Språkvetenskapliga Sällskapet Uppsalas förhandlingar*, Uppsala.
- Clunies Ross, M., 1978, "The myth of Gefjon and Gylfi and its function in Snorra Edda and Heimskringla", ANF.
- Clunies Ross, M., 1987, *Skáldskaparmál*, Odense.
- Ellis Davidson, H.R., 1964, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth.
- Derolez, R., 1974, *Götter und Mythen der Germanen*, Köln.
- Detienne, M., 1977, *Dionysos, mis á mort*, Paris.
- Detienne, M., 1972, *Le jardines d'Adonis*, Paris.
- Detienne, M., 1981, "The Sea-Crow", *Myth, religion and society/structuralist essays*, ed. R.L. Gordon, Cambridge.
- *A Dictionary of Hinduism*, 1977, London.

- Dowden, K., 1989, *The Death and the Maiden*, London.
- Dronke, U. and P., 1977, “The Prologue to the Prose Edda: Explorations of a Latin background”, Einar G. Pétursson och Jónas Kristjánsson eds., *Sjötíu Riterðir helgaðar Jakobi Benediktssyni*, Reykjavík.
- Dumézil, G., 1924, *Le festin d’immortalité*, Paris.
- Dumézil, G., 1930, *Légendes sur les Nartes*, Paris.
- Dumézil, G., 1945, «Naissance d’archanges: essai sur la formation de la théologie zoroastrienne», *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris.
- Dumézil, G., 1953, „Rejoinder to Carl Koch, Bemerkungen zur römischen Quirinuskult“, *Revue des études latines* 31.
- Dumézil, G., 1958a, *L’ideologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.
- Dumézil, G., 1958b, «La Rigsthula et la structure sociale indo-européenne», *Revue de l’Histoires des Religions*, 154.
- Dumézil, G., 1959a, *Les dieux des Germains; essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris.
- Dumézil, G., 1959b, *Loki*, Darmstadt, 1959.
- Dumézil, G., 1968, *Mythes et épopée I* (2nd ed.), Paris.
- Dumézil, G., 1970, *Roman Archaic religion*, Chicago.
- Dumézil, G., 1971, *Mythes et épopée II*, Paris.
- Dumézil, G., 1973a, *From Myth to Fiction*, Chicago.
- Dumézil, G., 1973b, *Mythes et épopée III*, Paris.
- Dumézil, G., 1979, *Manages Indo-Européens*, Paris.
- Dumézil, G., 1982, *Apollon Sonore et autres essais*, Paris.
- Dumézil, G., 1983, *The stakes of the warrior*, Los Angeles and Berkeley.
- Düwel, K., 1985, *Das Opferfest von Lade und die Geschichte vom Völvi: Quellenkritische Untersuchungen zur germanische Religionsgeschichte*, Wien.
- Ejerfeldt, L., 1969-70, „Helighet, karisma och kungadöme i forngermansk religion“, *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala årsbok*, Uppsala.
- Eldjárn, K., s.v. hov og horg, KLNLM.
- Eliade, M., 1958, *Patterns in Comparative Religions*, London.
- Elmevik, L., 1985, “Åsaka”, *Namn och Bygd*.
- Elgquist, E., 1930, “Jerusalems skomakare”, *Folkminnen och folktankar*.
- Elgquist, E., 1929, “Vad man i Varend kan berätta om Odin och Fröa”, *Folkminnen och folktankar*.

- Elmevik, L., 1990, „Aschw. Lytis – in Ortsnamen. Ein kultisches element oder ein profanes?“, *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, ed. T. Ahlbäck, Åbo, pp. 493-494
- Erkell, H., 1981, „Varroniana: Topographisches und Religionsgeschichliches zu Varro“, *De Lingua Latina*, Opuscula Romana XIII:2.
- Evans-Pritchard, E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic, Among the Azande*, New York.
- Falk, H., 1894, „Svipdagsmál“, ANF 10.
- Finch, R.G., 1965, *The Saga of the Volsungs*, London.
- Fischer, C., 1979, „Moseligene fra Bjældskovdal“, KUML.
- Fleck, J., 1970, „Kónr – Ottar – Geirrød“, *Scandinavian Studies* 42.
- Fleming, A., 1969, „The Myth of the Mother Goddess“, *World Archeology*, London.
- Frazer, J., 1936, *The Golden Bough*, London, (first edition 1890).
- Frazer, J., 1978, *The Golden Bough*, London, Suffolk.
- Gad, T. s.v. Maria Magdalena, KLNLM.
- Gade, K. E., 1985, „Skjalf“, ANF.
- Genzmer, F., 1949, „Da signed Krist – þá biguolen Wuodan“, *Arv*.
- Genzmer, F., 1930, „Die Spottvers des Hjalti Skeggjason“, ANF.
- Genzmer, F., 1949, „Die Götter des zweiten Merseburger Zauberspruchs“, ANF.
- Genzmer, F., 1951, „Die skandinavische Quellen des Beowulfs“, ANF.
- Gehrts, H., 1969, „Die Gullveig Mythen in der Völuspá“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie*.
- Gering, H., 1920, „Ottar heimski“, ANF.
- Giebel, M., 1990, *Das Geheimnis der Mysterien*, Zurich.
- Gimbutas, M., 1982, *Goddesses and Gods of Old Europe 6500-3500 BC: Myths and Cult Images*, London.
- Gjerstad, E., 1972, *Det aldsta Rom*, Stockholm.
- Glendinning R. & Bessason, H., 1983, *Edda. A Collection of Essays*, Winnipeg.
- Glob, P.V., 1964, *Mosefolket*, Copenhagen .
- Glob, P.V., 1970, *Højfolket*, Copenhagen .
- Graillet, H., 1913, *Le culte de Cybèle*, Paris.
- Granlund, J., s.v. disting, KLNLM.

- Grimm, J., 1854, *Deutsche Mythologie*, Tübingen.
- Grünebaum, G.E., 1963, *Der Islam im Mittelalter*, Stuttgart.
- Gräslund, A.S., 1980, *Birka VI, The Burial Customs – a Study of the Graves of Birka*, Uppsala.
- Gräslund, A.S., 1992, „Kultkontinuitet – myt eller verklighet. Om arkeologin möjlighet att belysa problem“, *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, ed. B. Nilsson, Uppsala.
- Gurevitch, A., 1973, “Edda and Law. Commentary on Hyndluljóð”, ANF.
- Gurevitch, A., 1971, “Saga and History. The ‘historical’ conception of Snorri Sturlason”, *Medieval Studies* 4.
- Gutenbrunner, S., 1973, „Eddastudien I: Über die Zwerge in Völuspá“, ANF.
- Görman, M., 1987, *Nordiskt och keltiskt. Sydsandinavisk religion under yngre bronsålder och keltisk järnålder*, Lund.
- Hagberg U.E. o Jacobszon, L., 1988, „Fröslundasköldarna – en arkeologisk sensation“, *Fynd. Tidskrift för Göteborgs Arkeologiska Museum och Fornminnesföreningen i Göteborg* 1, Göteborg.
- Hafström, G., s.v. konge, *KLNM*.
- Hallberg, P., 1971, “The Concept of gipta, gæfa and hamingja in Old Norse Literature”, *Proceedings of the First International Saga Conference*, Edinburgh.
- Hallberg, P., 1962, *Den fornisländska poesien*, Stockholm.
- Hallberg, P., 1954, „Om Thrymskvida“, ANF 69.
- Hallencreutz, C. F., 1982, „Runstenarnas teologi; våra första uttryck för inhemsk kristendomstolkning“, *Religion och Bibel* XLI.
- Harris, J., 1976, “The masterbuilder-tale”, ANF.
- Heiler, F., 1969, „Antikes Gottkönigtum im Christentum“, *The Sacral Kingship*, Leiden.
- Hellberg, L., 1986, „Hedendomens spår i Uppländska ortnamn“, *Ortnamnssällskapet i Uppsala årskrift*.
- Heller, R., 1958, *Die literarische Darstellung der Frau in den Islandersaga*, Halle.
- Henningsen, H., 1950, *Kirkeskibe og Kirkeskibsfesten*, (*Søhistoriske Skrifter* 3.), Copenhagen.
- Hildebeitel, A., 1976, *The Ritual of Battle*, Ithaca NY.
- *Histoire de France religieuse* 1, 1988, ed. J. Le Goff et R. Rémond, Seuil.
- Hocart, A.M., 1927, *Kingship*, London.
- Höenn, K., 1946, *Artemis*, Zürich.

- Holbek, B., s.v. Maria, *KLNM*.
- Hollander, L.M., 1950, "The Old Norse God Odr", *Journal of English and German Philology*.
- Holtsmark, A., 1945, „Bil og Hjuke“, *Maal og Minne*.
- Holtsmark, A., 1944, „Gevjons plog“, *Maal og Minne*.
- Holtsmark, A., 1949, „Myten om Iðunn og Þjatse“, *ANF* 64.
- Holtsmark, A., 1970, *Norrøn Mytologi*, Oslo.
- Holtsmark, A., 1951, „Skáro á skiði“, *Maal og Minne*.
- Holtsmark, A., 1964, *Studier i Snorres Mytologi*, Oslo.
- Holtsmark, A., s.v. *Váli*, *KLNM*.
- Holtsmark, A., 1956, „Vefr Darraðar“, *Maal og Minne*.
- Hultgård, A., 1992, „Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/ synkretism i vikingtidens och medeltidens skandinaviska religion“, *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, ed. B. Nilsson, Uppsala.
- Hultkrantz, Å., 1961, "Bachofen and the Mother Goddess", *Ethnos*.
- Hultkrantz, Å., 1986, "Rock Drawings as Evidence of Religion: Some Principal Points of View", *Words and Objects*, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.
- Hyltén-Cavallius, G., 1972, (new ed.) *Wärend och Wirdarna*, Copenhagen.
- Höckert, R., 1926, *Voluspá och vanakulten*, Stockholm.
- Höfler, O., 1952, *Germanischen Sakralkönigtum*, Tübingen.
- Iverssen, R., 1961, *Norrøn Gramatikk*, Oslo.
- Jahnkuhn, H., 1971, *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel – und Nordeuropa*, Göttingen.
- James, E., 1960, *The Cult of the Mother Goddess*, London.
- Johansson, H., s.v. Maria, *KLNM*.
- Johannesson, K., 1984, „Adam och hednatemplet i Uppsala“, *Adam av Bremen*, Stockholm.
- Johansson, K., 1917-1919, „Über die altindische Göttin Dhisana und Verwandtes“, *Skrifter utgivna av Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet*, bd. 20, Uppsala.
- Jón Hnefill Aðalsteinson, 1978, *Under the Cloak*, Uppsala.
- Jones, G., 1972, *King, Beasts and Heroes*, London.
- Jungner, H., 1922, *Gudinman Frigg och Als härad*, Uppsala.
- Kaul, F., 1991, *Gundestrupskedlen*, Copenhagen .

- Kellogg, R., 1988, *A Concordance to Eddie Poetry, Medieval Texts and Studies*, East Lancing.
- Kingsley, D., 1986, *Hindu Goddesses*, Los Angeles.
- Kirk, G.S., 1984, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth.
- Kock, A., 1896, „Die Göttin Nerthus und der Gott Njörðr“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie*.
- Kousgaard Sørensen, J., 1974, „Odinkar of andre navne på – kar“, *Nordiska namn. Festschrift till Lennart Moberg 13 dec. 1974*, ed. H. Ståhl and T. Andersson, Uppsala.
- Kramer, S.N., 1961, *Mythologies of the Ancient World*, Chicago.
- Krause, W., 1966, *Die Runeninschrift im älteren Futhark*, Gottingen.
- Krohn, K., 1922, *Skandinavisk Mytologi*, Helsingfors.
- Kuhn, H., 1978, „Gná und Sýr“, *Kleine Schriften*, bd. 4.
- Kuhn, H., 1978, „Die Wanen“, *Kleine Schriften*, bd. 4.
- *Kulturhistorisk Lexikon för Nordisk Medeltid*, 1958, Malmö.
- Kuhnwald, G., 1970, „Der Moorfund im Rappendam, Seeland, Danemark“, *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel – und Nordeuropa*, ed. H. Jahnkuhn, Gottingen.
- La Fontaine, J.S., 1985, *Initiation*, Harmondsworth.
- Laroche, E., 1960, *Koubaba, déesse anatolienne, et le probleme des origines de Cybèle. Éléments orientaux dans la religions greque ancienne*, Paris .
- Lehman, E., 1919, „Tvekønnede fruktbarhetsguder i Norden“, *Maal ok Minne*.
- Lehmann, W., 1955, „Lin and laukr in die Edda“, *The Germanic Review*.
- Lévi-Strauss, C., 1967, *Structural Anthropology*, New York.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris.
- F. van der Leyen, 1909, *Götter und Göttersagen der Germanen*, Munchen.
- Lid, N., 1972, „Guder och Gudedyrkning“, *Nordisk kultur* 26, Oslo.
- Lid, N., 1946, “Light-mother and Earth-mother”, *Studia Norwegica*, Oslo.
- Liestøl, K., 1946, “Draumkvæde. A Norwegian visionary poem from the Middle Ages”, *Studia Norwegica*, Oslo,
- Lincoln, B., 1975, “The Indo-European Myth of Creation”, *History of Religions*, 15.
- Lincoln, B., 1986, *Myth, Cosmos and Society*, Cambridge,
- Lincoln, B., 1981, *Priests, Warriors and Cattle*, Berkeley.

- Lindow, J., 1985, “Mythology and Mythography”, *Old Norse-Icelandic literature*, 1985, ed. C. Clover and J. Lindow, Ithaca and London.
- Lindquist, S., 1936, *Uppsala högar och Ottarshögen*, Stockholm.
- Linton, R., 1965, “Totemism in the A.E.F.”, *Reader in Comparative Religion*, ed. Lessa & Vogt, New York.
- Ljungberg, H., 1936, „Vårdtecken, en liturgisk-etymologisk undersökning“, *Kyrkohistorisk årsskrift*, Stockholm.
- Lodewyckx, A., 1956, “Freydís Eiríksdóttir rauða and the Germania of Tacitus”, *ANF*.
- Lommel, R.B., 1954, “Anāhitā-Sarasvatī”, *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig.
- Lundberg, O. och Sperber, H., 1911, „Härnevi och därmed sammanhängande ortnamn. Om nordisk fruktbarhetskult“. *Uppsala Universitets årsskrift*, Uppsala.
- Lyttkens, A., 1904-1906, *Svenska växtnamn*, Stockholm.
- Löffler, L., 1894, „Svenska ortnamn på – skialf“, *ANF*.
- Lönnroth, L., 1986, “Domalde’s death and the myth of the sacral kingship”, *Structure and Meaning of Old Norse Literature*, 1986, ed. J. Lindow, L. Lönnroth, G. Weber, Odense.
- Lönnroth, L., 1971, „Hjalmars dödssång“, *Speculum*.
- Lönnroth, L., 1969, “The Noble Heathen”, *Scandinavian Studies*.
- Lönnroth, L., 1978, „Skírnismál och den fornisländska äktenskapsnormen“, *Opuscula Septentrionalia. Festschrift till Ole Widding 10.10.77*, red. B.C. Jacobsen et al., Copenhagen .
- Mallory, J.P., 1989, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archeology and Myth*, London.
- Mandt, G., “Female deities in the religious manifestations”, *Words and Objects*, ed G. Steinsland, Oslo and Oxford.
- Mannhardt, J., 1868, *Die Korndtimonen*, Berlin.
- Mannhardt, J., 1865, *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig.
- Mannhardt, J., 1904-05, *Wald – und Feldtkulte*, I-II, 1904-05 (first published in 1877), Berlin.
- Marold, E., 1977, „Thór vígi thessa runor“, *Frühmittelalterliche Studien*, ed. K. Hauck, Bd. 8.
- Meulengracht-Sørensen, P., 1992, „Freyr i isländingsasagaerna“, *Sakrale navne*, ed. G. Fellows-Jenssen, B. Holmberg, Uppsala.

- Meulengracht-Sørensen, P., 1983, *The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society*, Odense.
- Mitchell, S., 1983, „För Skírnis as Mythological Model: frið at kaupa“, ANF 98.
- Mogk, E., 1909, „Die Menschenopfer bei den Germanen“, *Abhandlungen der K. Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27, Leipzig.
- Moltke, E., 1976, *Runerne i Danmark og deres opprindelse*, Copenhagen.
- Motz, L., 1975, “The King and the Goddess. An interpretation to Svipdagsmál”, ANF.
- Motz, L., 1980, “Sister in the Cave”, ANF.
- Much, R., 1967, *Die Germania des Tacitus*, 3rd edition revised and enlarged by H. Jahnkuhn, Heidelberg.
- Mundal, E., 1974, *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Oslo.
- Mundal, E., 1990, “The Position of the Individual Gods and Goddesses in Various Types of Sources – with special Reference to the Female Divinities”, *Old Nordic and Finnish Religions and Cultic Place names*, ed. T. Ahlbäck, Åbo.
- Mullendorf, K., 1879, „Frija und der Halsbandsmythos“, *Zeitschrift für deutsche Altertum*.
- Neckel, G., 1920, *Die Überlieferung vom Gotte Balder*, Dortmund.
- Neumann, E., 1974, (new ed.), *Die Grosse Mutter: eine Phänomenologie der weiblicher Gestaltungen des Unbewussten*, Olten.
- Nilsson, M., 1955, *Geschichte der Griechischen Religion* I, München.
- *Nordisk hedendom. Et symposium*, 1991, red. G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. Meulengracht Sørensen, Odense.
- Nordblad, J., 1986, “Interpretation of South-Scandinavian Petroglyphs in the History of Religion, Done by Archaeologist: Analysis and Attempt at Auto-Critique”, *Words and Objects*, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford 1986.
- Nasström, B.-M., 1989, *The Abhorrence of Love. Studies of rituals and mystic aspects in Catullus’ poem of Attis*, Uppsala.
- Nasström, B.-M., 1991, „Freyjas funktioner. En spegling av den ideala kvinnan“, *Nordisk hedendom. Et symposium*, red. G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. Meulengracht Sørensen, Odense.
- Nasström, B.-M., 1990, *O Mother of the Gods and Man. Some aspects of Emperor Julian’s Discourse on the Mother of the Gods*, Lund.
- O’Flaherty, W. Doniger, 1980, *Women, Androgynes and other mythical Beasts*, Chicago.
- Ólafur Lárusson, s.v. edsformlär, *KLNM*.

- Ólafur Láruson, s.v. goði og goðorð, *KLNM*.
- Ólafur Láruson og M. Olsen, 1951, „Maríufiskar“, *Maal og Minne*.
- *Old Nordic and Finnish Religions and Cultic Place names*, ed. T. Ahlbäck, Åbo 1990.
- *Old Norse-Icelandic literature*, ed. C. Clover and J. Lindow, Ithaca and London, 1985
- Olmstedt, G., 1979, *The Gundestrup Cauldron*, Bruxelles.
- Olrik, A. og Ellekilde, H., 1926-1951, *Nordens Gudeverden I-II*, Copenhagen.
- Olsen, M., 1905, „Det gamle norske ø-navn Njarðarlog“, *Skrifter utgitt av Videnskapselskabet i Kristiania*, Kristiania.
- Olsen, M., 1915, *Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne*, Oslo.
- Olsen, O., 1966, *Hørg, hof og kirke, Aarbøger for Nordisk oldkyndighet och historie*, ed. Det Nordiska Konglige Oldskrifts-selskab, Copenhagen .
- Oosten, J., 1985, *The war of the gods; the social code in Indo-European mythology*, London.
- Ohrt, F., 1927, *Da signed Krist*, Copenhagen .
- Ohrt, F., 1917, *Danmarks Trylleformler*, bd. I, Copenhagen.
- *Ortnamnen i Skaraborgs län*, 13, 1955, ed I. Lundahl, Lund.
- Pering, B., 1941, *Heimdall*, Lund.
- Phillpotts, B. 1920, *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*, Cambridge.
- Polomé, E., 1954, «A propos la déesse Nerthus», *Latomus*.
- Philippson, E.A., 1953, „Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie“, *Illinois Studies in Language and Literature* Vol. 37, Urbana.
- Przysluski, J., 1960, *La grande déesse*, Paris.
- Reichborn-Kjennerud, L, 1923, „Lægerådene i den eldre Eddan“, *Maal og minne*, Oslo.
- Reichborn-Kjennerud, L, 1927, „Vår gamle trolldomsmedicin“, *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskapsakademi*, Oslo.
- Renfrew, C., 1987, *Archeology and Language. The puzzle of Indo-European origin*, London.
- Riismøller, P., 1952, “Fröja from Rebild”, *KUML*.
- Roscher, W.H., 1894, *Griechischen und Römische Mythologie*, Leipzig.
- Roesdahl, E., 1980, *Danmarks Vikingetid*, Copenhagen.
- Roesdahl, E. 1989, *Vikingernes verden. Vikingerna hjemme og ude*, Copenhagen.

- Rose, H.P., 1969, “The Evidence for Sacral Kingship in Ancient Greece”, *The Sacral Kingship*, Leiden.
- Rydberg, V., 1886, *Undersökningar i Germansk Mytologi*, Stockholm.
- Sahlgren, J., 1918, „Förbjudna Namn“, *Namn och Bygd*.
- Sahlgren, J., 1950, „Hednisk gudelåra och nordiska ortnamn“, *Namn och Bygd*.
- Sahlgren, J., 1928, „Sagan om Frö och Gerd“, *Namn och Bygd*.
- Salin, B., 1903, *Heimskringlas tradition om asarnes invandring*, *Studier agnade O. Montelius*, Stockholm.
- Samuelsson, L., 1989, „En blekingsk biotinskrift“, Fornvannen.
- Sandnes, J., 1987, „Hedensk kultus og kristen kirke. Noen refleksjoner om kultkontinuitet ut fra plasseringen av enkelte kirker i Nord-Trøndelag“, *Festskrift til Alfred Jakobsen*, ed. J.R. Hagland et alia, Trondheim.
- Sauv , J., 1970, “The Divine Victim: Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India”, *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. J. Puhvel, Berkeley.
- Sawyer, B., 1986, „Skoldm n och madonnan – kyskh t som ett hot mot samh llsordningen“, *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*.
- Sawyer, P., 1988, *Da Danmark blev Danmark fra ca år 700 til ca 1000. Gyldendals og Politikens Danmarkshistorie*, ed. O. Olsen, Copenhagen.
- Sawyer, P., 1988, *The Making of Sweden*, Alings s.
- Schier, K., 1981, „Zur mythologie der Snorra Edda“, *Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, ed. U. Dronke, G. Helgad ttir, G.W. Weber, H. Bekker-Nielsen, Odense.
- Schjødt, J.P., 1988, “The ‘fire ordeal’ in Gr mism l, initiation or annihilation”, *Medieval Scandinavia* 12.
- Schjødt, J.P., 1986, “The limits of the Phenomenology of Religion”, *Words and Objects*, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.
- Schjødt, J.P., 1981, „Om Loke endnu en gang“, ANF.
- Schjødt, J.P., 1991, „Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiska implikationer“. *Nordisk hedendom. Et symposium*, ed. G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen, P. Meulengracht Sørensen, Odense.
- Schnappel, E., 1929, „Lein und lauch in Runenzauber“, *Zeitschrift fur Volkskunde*.
- Schrodt, R., 1979, „Der altnordische Beiname ‚S r‘“, ANF 94.
- Schroder, F.R., 1929, „Neuere forschungen zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte“, *Germanisches-Romanisches Monatschrift*.
- Schroder, F.R., 1941, *Skadi und die Götter Skandnaviens*, Tübingen.

- Schiick, H., 1906, *Studier i Ynglingatal*. Uppsala universitets årsskrift, Uppsala.
- Scott Littleton, C., 1982, *The New Comparative Mythology*, Berkeley and Los Angeles.
- von See, K., 1981, „Der Spottsvers des Hjalti Skeggjason“, *Edda, Saga und Skaldedichtung. Aufsdtze zur skandinavischen Litteratur des Mittelalters*.
- Sierke, S., 1939, *Kennten die vorchristliche Germanen Runenzauber?* Königsberg.
- Sidler, N., 1971, *Zur Universalität des Inzesttabus*, Stuttgart.
- Sittig, s.v. Hesperiden, p. 1243, *Paulys Realencyklopadie der Classischen Altertumswissenschaft*, 1894 – , ed G. Wissowa, K. Ziegler, Stuttgart.
- Steinsland, G. ok Vogt, K., 1981, „Aukin ertu Uolse ok vpp vm tekinn‘: En religionshistorisk analyse av Vglsapátrr i Flateyjarbók“, *ANF*.
- Steinsland, G., 1989, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*, Oslo (Diss.). New ed. 1991.
- Steinsland, G., 1990, „De nordiske gullblekk med parmotiv og norrøn fyrsteideologi“, *Collegium Medievale*.
- Steinsland, G., 1983, „Treet i Vøluspá“, *ANF*.
- Stjerna, K., 1903, *Hjälmar och svärd, Studier tillägnade Oscar Montelius*, Stockholm.
- Stjerna, K., 1903, „Vendel och Vendelkråka“, *ANF*.
- Storm, G., 1885, „Om Thórgerðr Hölgebrud“, *ANF*.
- Strand, B. (Sawyer, B.), 1980, *Kvinnor och män i Gesta Danorum*, Göteborg.
- Ström, F., 1954, *Diser, Nornor och Valkyrior*, Göteborg.
- Ström, F., 1983, „Hieros gamos-motivet i Hallfreðr Ottarsons Hakonardrapa och den nordnorska jarlavärdigheten“, *ANF*.
- Ström, F., 1967, „Kung Domaldr i Svitjod och ‚kungalyckan‘, *Saga och sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens i Uppsala årsbok*.
- Ström, F., 1973, *Nið, ergi and Old Norse moral attitudes*, London.
- Ström, F., 1961, *Nordisk Hedendom*, Göteborg.
- Ström, F., 1976, „Tacitus and Germania“, *Words and Objects*, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.
- Ström, Å.V. and Biezais, H., 1975, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart.
- Strömbäck, D., 1975, *The Conversion of Iceland*, London.
- Strömbäck, D., 1928, „Lytir – En fornsvensk gud“. *Festskrift til Finnur Jónson*, Copenhagen.
- Strömbäck, D., 1935, *Sejd*, Uppsala.
- Strömbäck, D., 1949, *Tidrande och diserna*, Lund.
- von Sydow, C.W., 1923, „Gudinnan Fröja i folktraditionen“, *Etnologiska studier tillagnande N.E. Hammarstedt*, Stockholm.

- Tauber, H., 1980, „Kulstof-14 dateringen af moselig“, *KUML*.
- Teilgård Laugesen, A., 1959, *Syv – ni – tolv*, Copenhagen.
- Thompson, H.A., 1959, „Activities in the Athenian Agora“, *Hesperia*.
- Tillhagen, C.H., 1986, *Vävsrock*, Borås.
- Turner, V., 1975, *The Forrest of Symbols*, Itaca and London.
- Turville-Petre, G., 1969, *Fertility of Beast and Soil*, ed. E. Polomé, Austin.
- Turville-Petre, G., 1964, *Myth and Religion of the North*, Worchester and London.
- Vidal-Naquet, C., 1981, *Le chasseur noir: formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- Vemant, J.P., 1982, *Myth and Society in Ancient Greece*, London.
- Vestergaard, E., 1984, „Gudrun/Kriemhild – søster eller hustru“, *ANF*.
- *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplatze in Mittel – und Nordeuropa*, ed. H. Jahnkuhn. Gottingen 1970.
- de Vries, J., 1970, *Altgermanische Religionsgeschichte I-II*, Berlin.
- de Vries, J., 1931, „Contribution to the study of Othin especially to his relation to agricultural practice in modern popular lore“, *Folklore Fellows communications* 94, Helsingfors.
- de Vries, J., 1955, „Der Mythos von Balders Tod“, *ANF*.
- de Vries, J., 1960, «Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique», *Hommages au Georges Dumézil*, Bruxelles.
- de Vries, J., 1954, „Über das Verhältnis von Odr und Odinn“. *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 73.
- Ward, D., 1968, *The Divine Twins*, Berkeley.
- Ward, D., 1970, „The threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice“, *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, ed. J. Puhvel, Berkeley.
- Weber, G.W., 1969, *Wyrð*, Bad Homburg.
- Weber, G.W., 1986, s.v. Edda, Jüngere, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*.
- Wessén, E., 1924, *Studier till Sveriges Hedna Mytologi och Fornhistoria*, Uppsala 1924.
- Widengren, G., 1969, *Religionsphänomenologie*, Berlin.
- Wikander, S., 1978, *Araber, vikingar, varingar*, Norrtälje.
- Wikander, S., 1944, „Mahābhāratas mytiska förutsättningar“, *Religion och Bibel*.
- Wikander, S., 1941, *Vayu I*, Lund.
- Wikman, K.R.V., s.v. bröllop, *KLMN*.
- *Words and Objects*, 1986, ed. G. Steinsland, Oslo and Oxford.